



**Universidad Nacional Autónoma de México.  
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.**



**TESÍS**

**PARA OBTENER EL TÍTULO DE: LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA.**

**Abriendo la totalidad: poder, política y liberación. Una lectura desde la teoría del  
valor y el fetichismo.**

**PRESENTA:**

**JESÚS OMAR SÁNCHEZ CABRERA.**

**Número de cuenta: 305168232.**

**Asesora: DRA. Verónica Renata López Nájera.**

**Ciudad Universitaria, febrero 2019.**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

***«Hay en la vida momentos que son como hitos que señalaran una época ya transcurrida, pero que, al mismo tiempo, parecen apuntar decididamente en una nueva dirección.***

***En estos momentos de transición nos sentimos impulsados a contemplar, con la mirada de águila del pensamiento, el pasado y el presente, para adquirir una conciencia clara de nuestra situación real. Hasta la mirada universal parece gustar de estas miradas retrospectivas y pararse a reflexionar, lo que crea, muchas veces, la apariencia de que se detiene o marcha hacia atrás, cuando, en realidad, no hace más que reclinarsse en su sillón para tratar de ver claro y penetrar espiritualmente en su propia carrera, en la carrera del espíritu».***

***Karl Marx «Carta a su padre: Tréveris, Berlín,  
10 de noviembre de 1837 »***

## Dedicatoria.

Este trabajo de investigación sociológica, se debe a una serie de fuerzas que van desde lo individual-personal, hasta lo colectivo-comunitario, en esas dos dimensiones el ser social se mueve, por ello que al concluir este trabajo quedo completamente agradecido a la gente que me acompañó durante esta etapa de mi vida (que retrase en extremo).

Quiero agradecerle a mi madre la Señora Susana Cabrera Bautista que con tanto amor y cariño me ha acompañado en diversos momentos –difíciles- de mi vida, sin ella jamás hubiera podido salir adelante en los períodos en los que no entendía de que iba el mundo, a ella le debo más que lograr una “carrera universitaria”, le debo mi vida , y en ese sentido soy afortunado en poder retribuirle parte de treinta años de mi existencia con la conclusión de mi trabajo de tesis, en pocas palabras ¡Gracias madre por traerme al mundo!

En recuerdo de mis abuelos el Señor Juan Cabrera Salinas y la Señora María Bautista Morales y su tacto para tratarme en los años en que estuvieron en este mundo, su cariño y apoyo hacia mí en la niñez, adolescencia y parte de mi vida “adulto” fueron fundamentales, ellos me enseñaron que hay que ser agradecidos.

Para mis hermanos y hermanas Juan Manuel Sánchez Cabrera y Adriana Vanessa Sánchez Cabrera, por soportarme cuando éramos niños y por haberme dado herramientas para vivir, comprender y explorar el mundo, la música, los juegos, los dulces que compartimos, sin ustedes jamás lo hubiera logrado, su experiencia me enseñó cosas ¡Hermanos Gracias! A mi hermana menor Daniela Berenice Ríos Cabrera quien me ha apoyado con su ternura ¡Te quiero mi pequeña!

También dedico este trabajo a mis sobrinos y sobrinas en primera instancia por ser la mayor a Dzoara Xanat Sánchez Carmona, Diego Miranda Sánchez, Kamila Miranda Sánchez, Romina Miranda Sánchez, Santiago Sánchez Cabrera, Jade Yolotzin Cuellar Ríos, José Sebastián Cuellar Ríos y el otro Santiago Sánchez Castillo, alguien una vez en mi adolescencia (cuando tomaba clases para prepararme para el examen de admisión al nivel medio superior) me dijo «**Detrás de nosotros estamos ustedes**», espero que algún día les haga sentido esa frase.

A mis amigos Jorge Sánchez López sin tu amistad la vida no hubiera sido divertida, recuerdo los momentos que hemos compartido en todo momento de nuestra vida de

adolescentes y ahora de “adultos”, siempre caminando bajo la agradable lluvia en cualquier lugar que nos agarrara y como dice la canción ¡Singin' in the Rain! Tampoco olvido a mi querido amigo Alejandro Espinosa de quien tengo recuerdos desde el preescolar ¡abrazos a ambos!

A Javier Cuauhtli Espinosa Flores mi querido compañero, hermano y amigo del alma, la persona con quien he compartido la vida y con quien he vivido experiencias muy alegres, pero también las más fuertes y crudas, el amigo que te da la mano y te levanta, él es uno de esos, y esta tesis se debe –también- a los años que con él compartí en colectivos anarquistas, libertarios. Donde nuestra sed de libertad, fraternidad y amistad siempre nos llevó a dar lo mejor de nosotros. ¡Gracias hermano por tu solidaridad!

A Francisco Javier Silvestre Santiago, otro de mis más grandes amigos de la vida con él he creado una afectividad que me ha mostrado la capacidad que tenemos los seres humanos para comprendernos en muchos niveles, incluso “dimensiones”, las lecturas compartidas de diversos temas literarios nos encuentra, reencuentra ¡Gracias hermano por ser una jardín peculiar!

A mi amigo Mauro Tlacaelel Pureco Lara por aguantarme este tiempo, sin ti hermano no hubiera salido adelante en esta empresa guerrera, me enseñaste en este tiempo de conocernos lo que es volver a salir a guerrear. Tu ejemplo solidario es muestra de que ¡no todo está perdido en este mundo! tu estar quiebra la generalidad de las relaciones humanas en esta etapa catastrófica y postapocalíptica del tardo capitalismo.

También quedo agradecido con René Octavio Macías Carmona y Estefanía Moreno Calderón dos buenos amigos con los que me he encontrado en la afinidad, el cariño y la amistad, valores que en un mundo desértico, turbio y frívolo, son muy poco comunes, él y ella me han demostrado un cariño sin contemplaciones y sin medias tintas ¡Gracias a ambos!

Así mismo correspondo la amistad, el cariño y el compañerismo de: Gabriel de Anda Márquez, Roberto de Anda Márquez, Carlos López Salgado, Diana Libertad Fuentes, Sebastián Solís, Marcia Espinosa Flores, Oscar Aponte, Edna Colín Ullua, Itzel López Nájera, Guillermo Zamudio, Moisés Alegría, Adair Sánchez Fuentes, Claudio Albertani, María Córdova, Mariana Solani González Orozco, Antonio Miranda.

También dedico esta tesis a Francisco Kuykendall compañero asesinado por el Estado Mexicano en las inmediaciones del congreso de la unión en San Lázaro, a los 43

compañeros detenidos-desaparecidos de la normal rural “Raúl Isidro Burgos” de Ayotzinapa, a los compañeros asesinados en Nochixtlan.

Así mismo no olvido los miles y millones de muertos que ha generado una guerra bárbara por el control, el dominio y la explotación de toda la vida que el capitalismo y sus representantes generan todos los días, la suma de muertes humanas hasta el día de hoy son abrumadoras tanto localmente, regionalmente y mundialmente. Hoy México sigue padeciendo las contradicciones históricas de la región latinoamericana en el amplio movimiento de la acumulación de capital a escala global y planetaria, por lo que los muertos siguen siendo los pobres del mundo, que la universalidad abstracta del valor valorizándose sigue imponiendo guerras y masacres. ¡A toda esta gente se debe este trabajo!

Para finalizar un agradecimiento especial al Doctor José Guadalupe Gandarilla Salgado, quien ha sido una inspiración en la vida, y a quien le aprendí mucho en mis años de estudiante en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. En sus cursos descubrí la dignidad rebelde del intelectual-practico y militante que prepara sus clases con pasión en la crítica de la economía política, el pensamiento crítico y la decolonialidad del mundo.

A mí querida mentora la Doctora Verónica Renata López Nájera que con mucha paciencia me ha orientado más de una vez por las direcciones poco exploradas de la subjetividad humana en el proceso de crítica a lo colonial y lo configurativo de la modernidad, en particular la capitalista-patriarcal, con su apoyo pude comprender las intersecciones de las contradicciones moderno-coloniales, a ella le agradezco su orientación en mis reflexiones que se encuentran contenidas en esta tesis.

Mis jurados también son parte de este proceso, un agradecimiento enorme a la Dra. Diana Grisel Fuente de Fuentes y sus sugerencias. Al Dr. Fernando Munguía Galeana por sus precisos comentarios. Al Mtro. Alejandro Fernando González Jiménez por sus agudos comentarios. A todos ellos un profundo reconocimiento por compartirme su conocimiento, experiencia en el estudio disciplinado en la «Crítica de la economía política» de Karl Marx.

Agradezco infinitamente a Karl Marx por guiarme en la vida, y con sus pensamientos que a más de 100 años de su muerte, aún vive, y vive para despertar conciencias, sensibilidades, emociones, pasiones tan necesarias para ¡Transformar el mundo!

Para concluir mantengo mi compromiso con toda la gente que lucha día a día, desde lo individual-subjetivo, hasta lo colectivo-comunitario, en la creación y construcción de espacios de practica-critica que apunta sus esfuerzos en superar la sociedad de clases-racista-machista-colonial-patriarcal ¡Un fuerte abrazo a todos aquellos que luchan por cambiar este mundo, con ustedes estoy en deuda!

También doy las gracias a todos y todas que -por el espacio he "omitido"-, ustedes han formado parte de mi vida, y por tanto de mi formación tanto personal como académica, les mando un fuerte saludo.

*¡Gracias por todo a todos!*

*¡Salud, amor, libertad y rebeldía siempre!*

Ciudad de México, febrero 2019.

## Índice:

Introducción: Abrir la totalidad es un acto de pensar desde la constelación del fragmento. ....	8
1.1 El análisis del fetichismo como «apertura cognoscente» para una «epistemología otra». ....	16
1.2 La forma fetichista del conocimiento.....	34
1.3 Formas subsumidas del conocimiento.....	42
1.4 La fetichización de las relaciones sociales.....	51
1.5 ¡Es el momento de la separación entre el valor y el poder! .....	59
2.1 El análisis político de la teoría del valor .....	68
2.2 Hacia una reconstrucción política de la teoría del valor.....	74
2.3 El valor de uso es aprisionado por la valorización del valor. ....	80
2.4 La «Forma Poder del Capital» y la «Forma Poder del trabajo vivo».....	86
3.1 El carácter fetichista del poder. ....	92
3.2 El poder político como reflejo del capital. ....	99
3.3 La forma que adquiere la ley en el capital. ....	105
3.4 La forma-Estado como encarnación política del capital. ....	112
4.1 Otra forma de hacer y pensar el mundo.....	119
4.2 El trabajo vivo resiste políticamente.....	125
4.3 La política que se enuncia desde lo común.....	132
4.4 Lo común como respuesta al fetichismo valor-poder.....	139
5.1 ¿Poder Hacer o Hacer Poder?: el devenir político de lo común. ....	146
5.2 La inmanencia de lo común.....	153
5.3 Resistir el fetichismo es encarar a la forma-valor y su esencia política.....	159
Conclusiones: Otro pensamiento es posible desde lo común. ....	167
Bibliografía citada:.....	175
Bibliografía Consultada: .....	179



**Introducción: Abrir la totalidad es un acto de pensar desde la constelación del fragmento.**

**« [...] En su forma canónica se encontrará la cita de autoridad como único componente de una intención casi más educativa que didáctica. La quintaesencia de su método es la exposición. El método es rodeo. La exposición en cuanto rodeo: ése es el carácter metódico del tratado. La renuncia al curso inamovible de la intención es su primer signo distintivo. Tenazmente comienza el pensamiento siempre una vez más, minuciosamente regresa a la cosa misma. Esta incansable toma de aliento es la forma más propia de existencia de la contemplación. Pues, al seguir los diferentes niveles de sentido en la consideración de uno y el mismo objeto, recibe el impulso para aplicarse siempre de nuevo tanto como la justificación de lo intermitente de su ritmo. Así como la majestad de los mosaicos perdura pese a su troceamiento en caprichosas partículas, tampoco la misma consideración filosóficas teme perder empuje. Ambos se componen de lo individual y disparate; y nada podría enseñar más poderosamente la trascendente pujanza sea de la imagen sagrada, sea de la verdad. El valor de los fragmentos de pensamiento es tanto más decisivo cuanto menos se puedan medir inmediatamente por la concepción fundamental, y de él depende el brillo de la exposición en la misma medida en que depende el del mosaico de la calidad que tenga el esmalte. La relación del trabajo microscópico con la magnitud del todo plástico y del intelectual expresa cómo el contenido de verdad sólo se puede aprehender con la inmersión más precisa en los detalles de un contenido objetivo».**

**Walter Benjamin «El origen del trauespiel alemán».**

El presente trabajo se apropia como epígrafe, esa antesala que hace presencia de algo que se quiere enunciar, en este sentido las palabras de *Walter Benjamin* nos permiten abrir este documento de crítica, como una investigación crítica que pretende contribuir al análisis de la “teoría del valor y el fetichismo”, este punto de partida teórico ha dado oportunas y reflexivas contribuciones a la crítica de la sociedad moderna. De esta manera al atender los grandes problemas de la “modernidad” ha aportado varias aristas analíticas, por ello que estas hipótesis de trabajo se planteen en terrenos del «Poder y la política» momentos también privilegiados del discurso moderno y que atraviesan las esperanzas de miles de seres humanos a lo largo y ancho del planeta tierra. Estas perspectivas de superación del mundo moderno se inscriben en la crítica al modelo de producción capitalista, horizonte civilizatorio que pervive aún hoy en día, haciendo sentir sus crudas realidades, diversas por lo demás, y enunciada de distinto modo en cada región y territorio del mundo. De esta manera es como plantearse la “liberación” o la “emancipación” humana y de la naturaleza en general, sea un reto, uno muy profundo, e incluso, dado que las formas en las que se ha desplegado el desarrollo del capitalismo como sociedad moderna ha sido heterogénea, pero que en cada lugar en el cual se ha desarrollado ha arrojado las mismas contradicciones, mismas a las cuales se le opone una resistencia, perspectivas y estrategias diversas se han hecho sentir y enunciar. Estos modos de enfrentar la modernidad capitalista ofrece una diversidad de saberes, de modos de enunciar la crítica, en distintos niveles, desde lo corporal, lo mental, lo lingüístico, lo cultural, lo político e incluso lo económico, estas aportaciones son históricas y se han desarrollado a raíz de dos fenómenos la colonialidad y la modernidad, en donde acontece el capitalismo como forma social y manera de relación donde se administra y coordina la apropiación de los medios de producción, de vida, y también de los deseos y pasiones humanas.

Este trabajo bebe de esas fuentes diversas y múltiples, y se dirige hacia una serie de caminos, donde se anda para encontrarse en otras laderas, la crítica se diversifica pero no deja de tener un sentido, el camino no tiene dirección única, sino que hay distintos en los cuales podemos transitar, e incluso desviarnos un poco, para encontrarnos con otros en la búsqueda de aquello que se investiga, una liberación y una emancipación que se apropie de un sinfín de experiencias, y las experimente como modos de estar, ser y andar en el mundo. El capitalismo y sus formas sociales al igual que sus maneras de

aprender/aprehender nos dicen que solo “existe un único camino” una “sola vía”, evidentemente, esa vía y ese camino están dirigidos a la destrucción, muerte y exclusión de la gente que no tienen nada más que su fuerza de trabajo para sobrevivir, hoy en día, incluso la sobrevivencia no está garantizada, pues el mundo atraviesa una fuerte crisis civilizatoria que ha desmantelado proyectos y sueños, y condena a miles a la barbarie, pues hoy en día esa crisis se ha expresado de muchas formas desde la destrucción del medioambiente, las grandes migraciones, las guerras, las hambrunas, los gobiernos reaccionarios, los feminicidios, y una larga lista que se inscribe en la violencia sistemática y profunda de la civilización de la modernidad capitalista.

Todos esos problemas socio-históricos, responden a una causa común, y su naturaleza se encuentra tan mistificada que hoy en día difícilmente puede decirse que es producto de un sistema, de una peculiar forma de producir y relacionarnos primero como seres humanos y segundo con el entorno que nos contiene, la naturaleza. Ese proceso de mistificación propia del capitalismo Karl Marx la nombro como “el carácter fetichista” ese momento en el que todas las relaciones violentas del modo de producción se invisibilizan, se normalizan y por tanto se naturalizan en nuestra sociedad. Este estadio histórico es superable, en tanto que sociedad moderna, y en particular en tanto que sociedad capitalista. Esto se descifra en toda la obra de Karl Marx desde sus primeros escritos de juventud hasta los textos de “madurez”, es decir, desde los conocidos «Grudrisse» hasta la última redacción del «El capital». Estos textos han dejado un gran legado en toda la crítica social en particular y en las ciencias sociales en general, sus motivaciones han arrojado un sin fin de debates en los cuales se han visibilizado las contradicciones fantasmagóricas del capitalismo.

Este trabajo se debe a todas esas reflexiones, por lo que la dirección de análisis es múltiple, variada y diversa, pero mantenido una unidad en torno a los procesos de fetichización y valorización que el capitalismo moderno genera en la sociedad actual. El proceso constante de valorización del capital ha producido un sinfín de discursos que toman su identidad, adquieren su forma social. Por ello que para poder comprender nuestro momento actual es indispensable observar los movimientos de proceso de valorización del capital en distintos grados y niveles de la concreción de la acción social. Acción que se presenta de forma fetichizada, dado que queda aprehendida por el capital, ese movimiento de la práctica social colectiva pareciera que en todo momento afirma la dominación del capital, más no su crítica o superación. Sin embargo, el proceso

contradictorio del capital hace aflorar perspectivas que ponen en duda su hegemonía, en todos los sentidos, y visibilizan su despotismo, creando así formas diferentes de posicionarse políticamente, para encontrar vías de solución de conflictos y problemas generados por el mismo proceso de acumulación de capital.

Por tanto nos colocamos en un lugar de crítica, de perspectivas que dan cuenta de ese proceso de valorización del capital y su fetichismo, procesos con los cuales el capital se convierte en una fuerza sumamente desconocida, autónoma, automática e inclusive autoritaria. Estos procesos mismos del capital como sociedad, se convierten actualmente en algo que pareciera no hay que cuestionar, y se impone un sentido de “realidad”, como hemos dicho aparentemente consensuado, supuestamente normalizado, y fingidamente hegemónico.

Ante esta aparente “unidad” que el capital hace ver “infranqueable”, en el análisis crítico, este se visualiza de forma rota, desquebrajada, con miles de pequeños trozos dispersos por todas partes, la realidad social que el capitalismo mundial ha construido está rota, pulverizada y sobre todo fragmentada. Es así, como podemos observar que en esta sociedad es posible pensar desde los fragmentos, roturas, resquebrajamientos e incluso heridas, pues estas también, son parte de ese proceso que hierde a miles de seres humanos desde las peculiaridades dominantes del capital. Por ello que desde estas perspectiva de enunciar la crítica, se observe desde el cristal roto y su posible reconstrucción, no ya como un espejo al que hay que mirarnos, sino la imagen descompuesta de esa aparente unidad del capitalismo que se impone como crisis total, es ahí, donde la imagen real aparece en su absoluta totalidad, y donde las apariencias de estabilidad se desmoronan, ya que al ver el espejo roto, florece la cruda realidad: ¡UNA CRISIS CIVILIZATORIA PROFUNDA!

Por ello que este trabajo, parta de metodologías poco convencionales, y desde un marxismo heterodoxo, cuasi maldito y outsider, pues estar desde y en condición de forajidos del sistema capitalista, se tiene que interpretar cada llanura, territorio, archipiélago, meseta para poder medirnos en los múltiples y distintos escenarios que este nos imponga como modo de existencia única, pues, como se sabe desde hace mucho que no existe una sola manera de existir, ni mucho menos de pensar, e incluso de abordar las temáticas, es decir de escribir, pues son las lenguas que se construyen en un proceso, y este propone modos de pensar, al igual de ser, por tanto de estar, ese estar

nos arroja habitar el mundo, sus geografías, espacios y territorios. En este caso, nuestro territorio es el de análisis heterodoxo, como diría Walter Benjamín «Son constelaciones»<sup>1</sup>.

Este trabajo dividió en 5 apartados proponen acercarse a esas posiciones constelativas que albergan en la totalidad del fragmento, de esos modos peculiares en los cuales nos movemos constantemente tanto en lo objetivo como en lo subjetivo, ya que en su despliegue se dan un sinfín de posibilidades que atraviesan distintos canales y vasos comunicantes, que potencian la crítica social actual, tan necesaria, ante estos tiempos de abierta barbarie.

Nuestra sociedad moderna como forma de producción y de relacionarse ha dado sus peores brutalidades, y estas comienzan desde lo cognitivo, como un aprehender el mundo, pero también, como una imposición del aprendizaje, este es el de los vencedores, el de la modernidad capitalista, que tiene una raíz común con el hacer, es decir, la voluntad de poder, por ello que conocimiento y poder es un acto que impone el dominio, de lo que se conoce y de lo que no –también-, pues ese conocimiento puede anticipar, es previsible ya que clasifica, y confecciona toda una serie de formas de proceder que en los medios son racionales, pero en sus fines son bárbaras y brutales. De ahí que el poder busque siempre su realización como medio, pierde toda característica concreta, y se mistifica en una forma como el Estado, de ahí que nuestro interés también sea diseccionar desde la teoría del fetichismo la forma Estado, como poder que ha perdido toda característica concreta y paso a ser un objeto reificado, cosificado y fetichizado.

De tal manera que capital, poder y estado tengan una intimidad tan profunda, sin embargo muchos divorcian y se les mira separados, no lo están, tienen una afinidad profunda, tanto como la que les da origen y razón la «modernidad/colonialidad» horizontes civilizatorios que operan con una lógica, un phatos y un ethos como decía *Bolívar Echeverría*, por lo que de fondo, también es una discusión profundamente filosófica dado que está ahí en juego un tipo de racionalidad que se pretende la única: La racionalidad moderna occidental.

Desde aquí se debaten estas cualidades íntimas de la sociedad capitalista moderna/colonial, y que se organiza y se fundamenta en una forma de ser, pensar y clasificar el todo social en el Estado, y donde otras «epistemes» quedan invisibilizadas, o en un intento de asesinato, de borrarlas del mapa histórico y social, dejarles relegadas

---

<sup>1</sup> Benjamin, Walter, El libro de los pasajes, Akal, Madrid, España. Pp-62.

como si se tratase de meras piezas que deben ser expuestas en los museos o exhibidas como obras de la “arqueología ideológica” que solo se pueden apreciar de manera exótica y depuradas de toda carga social concreta, como son los conocimientos ancestrales comunitarios, o bien, las epistemologías colectivas, pero también aquellos saberes que en la modernidad capitalista se originaron, es decir, las ideas colectivistas, comunistas o anarquistas de los viejos movimientos obreros y campesinos, sin olvidar también los movimientos por lo común de nuestra época más reciente y sus distintas llanuras y espacios de confrontación desde los cuerpos, mentes, sensibilidades que se descodifican de la narrativa capitalista y crean otras poesías, otras formas de narrarse, escribirse, pensarse y recrearse.

Es esto lo que anima y motiva este trabajo, esas rupturas con la linealidad de la “racionalidad moderna” de los “cannones decimonónicos académicos” o bien de las “ortodoxias de partido”. Nuestro ánimo es heterodoxo, hereje, pensamientos nacidos en una época oscura donde sigue habiendo miles de seres humanos muriendo en guerras nacionales, guerras internas, guerras por el control de mercancías y sus flujos, guerras por las drogas, gente muriendo de hambre, desaparecidas, mujeres tratadas como objetos en la trata, migrantes, seres humanos viviendo en condiciones de pauperización extrema que los lleva a ejercer las peores actividades inimaginables para subsistir, entre otras barbaridades más que son producto de la sociedad tal cual esta ordenada, organizada y clasificada.

Este trabajo se encamina pues, a hacer un esfuerzo por comprender procesos histórico sociales, es decir, la realidad actual, de modo que interpretar primero una forma de conocimiento que se impuso durante la modernidad, pasando revista a Kant, Hegel y Marx, para desde ellos abordar el problema cognitivo como forma de poder, y este como manera de hacer en una determinada forma social, es decir la sociedad de la mercancía, con ello se abre el análisis y el balance del poder como una forma desplegada del capital, es decir, como otra manera en la que se expresan las formas fetichizadas de las relaciones sociales dentro del modo de producción capitalista que se expande de manera moderna y colonial.

No obstante, dentro de estas formas, también se dan sus opuestos, negaciones y rupturas, por eso que también se abordan las propuestas hechas por autores que han criticado al capitalismo y que lo han hecho desde lugares de enunciación específica, el sur global, y también desde el centro mismo del capitalismo en el cual se situaron en ruptura,

por ello que sean periféricos, un marxismo como hemos dicho y como dicen algunos: Desde los márgenes.

Esos márgenes aparecen y delimitan al capital, por ello que muchas de las ideas también expuestas aquí se daban a los movimientos sociales contemporáneos, a las formas comunitarias de lucha desde lo obrero, lo campesino, lo indígena, lo femenino, lo excluido, lo marginado, lo sexualmente diferente y diverso, al igual que las disidencias mentales o llamados “locos”; esas condiciones o enunciaciones subjetivas, crean una objetividad, otros saberes, que aportan en el quehacer político, para construir alternativas que nos saquen de esta profunda crisis civilizatoria, y que al ser tal ya sus categorías de análisis, marcos teóricos, epistemes estén colapsadas y sean incluso tautológicas, es decir, nos lleven a un abismo sin final. Por ello que el conocimiento sea aún hoy en día un motor de avance hacia otras formas de sociabilidad.

Para cerrar me permito decir, que el capitalismo ha alcanzado un desarrollo que ha colonizado distintos espacios, incluidos los del saber, por ello que mi tesis sea una protesta también contra esas formas en las cuales el conocimiento se vuelve una mercancía, que produce, y que debe ser productiva a toda costa, es decir, se ha fetichizado lo cognitivo, se ha cerrado un ciclo en el que el pensamiento y la autonomía individual es tan igual que la que se tiene en una fábrica, es decir, se esclaviza a la producción de mercancías, solo que en este caso el trabajo intelectual, se valoriza desde la cognición, misma que permite seguir creando valor, por tanto capital, y desde luego relaciones sociales mediadas por este movimiento, que ahora, pareciera cuasi imperceptible.

Los espacios del saber, están articulados a la forma social del capital, por ello es que actualmente el grado de desarrollo de técnicas y tecnologías que se apliquen a “mejorar” solo se pierdan en la manera de buscar los recursos para continuar la valorización del valor, incluidos las críticas que puedan salir a él. El fetiche de la mercancía como teoría del conocimiento es un eje fundamental para romper la manera en la cual el capital conquista y coloniza el pensamiento, lo vuelve moderno, dado que lo organiza y lo racionaliza para producir. De ahí que la educación se convierta en otro valor que se valoriza, en otra mercancía que produce otras tantas más.

Por ello que la emancipación humana del capital, debe ser desde el punto de vista planteado por Marx con sus teorías del valor y del fetichismo. Propuestas analíticas que en este trabajo se expresan, como he señalado desde lo cognitivo, el poder, la política, lo

político, incluso también, en lo común y lo comunitario. Por tanto es un esfuerzo de ir entendiendo el tejido analítico de Karl Marx y descifrar su cognitividad, que este trabajo solo es la base, para desarrollar esa hipótesis de trabajo, y encontrar en su método las operaciones cognitivo-lógicas para construir nuevas prácticas, nuevos lenguajes, y sobre todo otro mundo. Pese a que actualmente haya una suerte de entierro de las teorías de Marx que a mi modo de ver, son tempranas.

Marx aun nos ofrece el material cognitivo para comprender la lógica del capital, y desde ahí entender nuestro tiempo, nuestro espacio, nuestra sociedad, y en ello, nuestras relaciones, a nosotros mismos, y sobre todo nuestra individualidad que nos obliga a pensar en lo colectivo, y mucho más importante, en la naturaleza, y en las posibilidades de vivir de otra manera.



## 1.1 El análisis del fetichismo como «apertura cognoscente» para una «epistemología otra».

**«En su forma mistificada, la dialéctica estuvo en boga en Alemania; porque parecía glorificar lo existente. En su figura racional, es escándalo y abominación para la burguesía y sus portavoces doctrinarios, porque en la intelección positiva de lo existente incluye también, al propio tiempo, la inteligencia de su negación, de su necesaria ruina; porque concibe toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento, y por tanto sin perder de vista su lado perecedero; porque nada la hace retroceder y es, por esencia, crítica y revolucionaria».**

***Karl Marx.***

***Londres 24 de enero de 1873.***

**«Epílogo a la segunda edición de *El capital*».**

Dentro de la teoría crítica de la sociedad existe un enfoque analítico poco explorado e incluso relegado. Pero que pese a esa condición “marginal” ha producido una serie de reflexiones de un alcance teórico-epistemológico importante, que emprenderá, una crítica de la sociedad moderna. Esta corriente de investigación recupera la importancia de los estudios planteados por Karl Marx. Los conocidos «*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: Grundrisse*», por ejemplo, son un conjunto de notas, borradores o cuadernos de trabajo que fueron redactados entre 1857 a 1858 y se les ha considerado como el «*laboratorio teórico* de Marx»<sup>2</sup>. Estos textos contienen un cuerpo teórico que efectúa un examen puntual e incisivo de las contradicciones históricas del moderno sistema de producción de mercancías.

Karl Marx desarrolla en los Grundrisse un balance metodológico de «*las categorías de la economía clásica burguesa*» que tenía como propósito la crítica y su superación histórica de un modo de producción determinado por «categorías abstractas» como:

---

<sup>2</sup> Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx “Un comentario a los Grundrisse”*, Siglo XXI editores, México, 2010. Pp. 11.

*dinero, mercancía, trabajo, valor, capital.* Categorías que ordenan el mundo moderno, y de las cuales Marx construye al alrededor de ellas una reflexión de toda una realidad social encajada en una etapa histórica, donde estas «categorías abstractas», adquirirán una «forma social» concreta, efectiva y real que subsumirá a su lógica el todo social.

Dichas hipótesis y tesis de investigación del Moro de Tréveris se construyen, fundamentalmente, a partir de desvelar las contradicciones que adquieren el «dinero» -nexo y «forma social»- con sus constantes crisis dentro de la modernidad capitalista y su horizonte civilizatorio. Estas tesis nacen en el desarrollo de la época en la que Marx vivió. Es por ello que desde sus obras de juventud emprenderá su crítica filosófica a la economía burguesa moderna hasta tomar forma en el primer capítulo de «*El capital*» de 1867 –texto que sintetizará, e intentará exponer un *método de investigación y exposición*, desarrollado durante el transcurso de su vida–. En él se expresa un importante desarrollo teórico específico encaminado a la creación de una arquitectura del proceso de desarrollo analítico de las categorías con las cuales se construye toda la realidad moderna.

Karl Marx jamás redujo sus indagaciones a simples observaciones de índole económica o minimizando sus alcances teóricos desde la naciente sociología (disciplina a la que Marx no pondrá la más mínima atención); o bien a abstracciones meramente filosóficas. Sus planteamientos partirán de la reconstrucción fragmentaria de la «totalidad», concepto que desarrolla someramente y que despliega como método de investigación.

En las obras anteriormente citadas se contiene un profundo concepto de análisis teórico que le servirá a Marx para desarrollar su perspectiva de la sociedad, ese concepto es el de: la «totalidad», concepto que explica «el punto de partida» con el cual Marx comenzara a elaborar la crítica de la sociedad moderna. Dicho método parte de las «*múltiples determinaciones*» de la sociedad la cual contiene todas las relaciones a las cuales pretende entender y criticar. De esas relaciones sociales toma el material de análisis y procede analizar las formas en las que se presentan las relaciones entre individuos en determinadas condiciones históricas de la producción material, de esto nace una manera particular de exposición en donde se explica y desarrollan las categorías más concretas como: «*las categorías de valor y fetichismo*», que se encuentran en el primer capítulo de «*El Capital*».

El desarrollo de esas categorías más concretas de las relaciones sociales analizadas bajo las condiciones históricas de la producción capitalista nace el análisis del «fetichismo

de la mercancía», en dicho análisis Marx lo presenta como un apartado sumamente importante, para comprender toda su investigación en donde se sintetizan los años de desarrollo teórico que lo llevaron a esclarecer, las categorías de la realidad social en el modo de producción capitalista; también en dicho apartado se encierra toda una posición subjetiva, como un modo y forma particular de la crítica, donde el proceder cognitivo de Marx da cuenta de una realidad específica y concreta de los individuos de la sociedad burguesa como «*sujetos cognoscentes de un determinado tipo de relaciones sociales*».

Es sustancial observar y expresar este elemento subjetivo ya que con Karl Marx se inaugura toda una forma de concebir el mundo, dado que percibe las dimensiones históricas con la cual los individuos producen su época en determinadas relaciones sociales fundadas por las formas de la producción, la circulación, el intercambio y el consumo de mercancías. Por lo que el individuo social es a la vez un individuo cognoscente que sabe el tipo de relaciones en las que esta inserto, es decir, el lugar que ocupa en el proceso de producción, y que se sabe parte de dichas relaciones de producción.

La naciente sociedad industrial le dará el material de observación a Marx para comprender las formas de producción, circulación, cambio y consumo de los individuos dominados por las relaciones sociales que el modo de producción capitalista ha creado para que los individuos se comprendan y comporten como mercancías que se articulan al todo social del capital y su lógica. Con ello toda actividad humana queda atrapada por la razón del valor que desarrollara formas sociales específicas de concebir el mundo por los sujetos.

De modo que para comprender la especificidad histórica de ese tipo de relaciones sociales que se basan fundamentalmente en la producción de mercancías, habría que formular una teoría que diera cuenta de sus contradicciones y límites como un horizonte moderno civilizatorio, que comenzó a articularse desde que el desarrollo de las fuerzas productivas engendro el conflicto con la forma de la producción y de las relaciones sociales arcaicas del feudalismo.

El modo de producción feudal fue cuestionado y superado no sólo ideológicamente a partir del discurso de la razón, sino que sus modos de producción fueron desplazados por el desarrollo de nuevas fuerzas productivas; esto origino la eliminación gradual y paulatina de las relaciones sociales que centraban su existencia en los modos de producción feudal, y que centraban su imaginario social en las representaciones de dios en la tierra,

representaciones que entraron en crisis gracias al desarrollo de la sistematización y racionalización de los procesos de trabajo de las maquinas modernas.

Es por ello que los fundamentos de la ilustración provienen del desarrollo de las fuerzas productivas, que dieron pauta a los avances técnico-científicos que originaron nuevas formas de producción y de relaciones sociales entre los individuos. De esto surge el moderno «sujeto cognoscente», categoría con la cual Immanuel Kant centrara toda su actividad filosófica. Karl Marx criticará a Kant para superarlo y con ello a toda una escuela “pragmático-utilitarista” que no sólo va de los clásicos de la economía política, entre ellos a «David Ricardo y Adam Smith»; sino también se contiene en la filosofía idealista alemana y, en particular de sus más grandes filósofos, como anteriormente señale a Immanuel Kant pero también a Wilhelm Friedrich Hegel, estos dos pensadores serán objeto de la crítica de Karl Marx por ser ellos los pensadores filosóficamente más sólidos de la moderna sociedad productora de mercancías.

Immanuel Kant y Wilhelm Friedrich Hegel, son pues, -en este proceso de afianzar teóricamente el moderno sistema de producción de mercancías, y con ello el afianzamiento de toda un perspectiva de la sociedad moderna-, los más grandes predecesores de la crítica marxiana. Con ellos se erige toda una forma de pensamiento filosófico y social que da orden y sentido a la sociedad moderna como nuevo sistema de producción y relaciones sociales. Las categorías empleadas por estos filósofos son el sustento del sistema social dominante, el cual Marx analizará desde las propias categorías de estos filósofos, y que pasara a la crítica de la realidad que produce esos pensamientos y esas categorías con las cuales trabajara intelectualmente para demoler sistemáticamente toda la construcción de los métodos de explicación y de análisis teórico-filosófico de Kant y de Hegel para erigir en sus ruinas toda una crítica histórica del pensamiento moderno.

Sin embargo, la importancia del pensamiento de Kant y Hegel como referentes filosóficos de Marx se encontraran contenidos en toda su reflexión crítica, por ello las obras de Kant como: «*La crítica de la razón pura*», «*La crítica de la razón práctica*», «*La crítica de juicio*» y «*La metafísica de las costumbres*» se encuentran referenciadas en toda la obra de Marx y tendrán un lugar sustancial en la construcción del sistema de la «crítica de la economía política».

El interés de *Marx* por el pensamiento kantiano, que tuvo el mérito de haber situado al sujeto como un «sujeto cognoscente» tiene su importancia, ya que la modernidad

extenderá su horizonte cognitivo-civilizatorio a un «sujeto trascendental», es decir, ese sujeto que puede “autoconocerse”, y que además, sabe interrogarse tanto a sí mismo para su orientación individual en la realidad que lo contiene como al mundo para su proyección histórica como sujeto.

Esta reflexión, al propósito de la crítica de Marx a Kant ha derivado en un rico y nutrido debate que se sitúan en los albores de los “Hegelianos de izquierda”; hasta autores como Georg Lukács o el reconocido «Outsider de la escuela de Frankfurt» Alfred Sohn-Rethel, por mencionar solo algunos, que encararon desde la «crítica de la economía política» una lectura de la filosofía kantiana. Dicho esfuerzo teórico se expresa en obras como: «*Historia y conciencia de clase*» o «*Trabajo manual y trabajo intelectual. Crítica de la epistemología*». Estas obras pusieron de relieve la importancia de estudiar la filosofía burguesa desde la teoría del «valor y el fetichismo de la mercancía» elaborada por Marx. Dichos pensadores tuvieron la intención de continuar profundizando el esfuerzo emprendido por el autor de «El capital» en desentrañar las contradicciones de la economía burguesa y sus relaciones sociales, dado que a partir de su muerte muchos pasajes quedaban incompletos, pocos claros, o quedaban implícitas muchas ideas y se daba por hecho una serie de teorizaciones que eran incompresibles, incluso, para los estudiosos y especialistas. Esas aportaciones teóricas se suscitaron al calor de las guerras y revoluciones que sacudieron al mundo occidental en el siglo xx.

Estas reflexiones se pudieron guiar gracias a la vereda construida por Marx que posteriormente sería ampliada por otros teóricos que enunciaban el momento fundamental del método marxista: *La «ortodoxia metodológica»*. Aquí es donde cobra sentido la crítica a las formas de conocimiento emprendidos desde los sistemas kantianos y hegelianos.

Esa aguda lectura produjo un profundo y mesurado análisis del sistema de pensamiento de esos colosos de la modernidad. De ello que tanto Lukács y Rethel plantearan una revisión teórica-filosófica de los sistemas de pensamiento de Kant y Hegel, para reconstruir la teoría marxista del valor y del fetichismo de la mercancía, dado que en ella se encuentra la destrucción de los sistemas de pensamiento burgués como método y como realidad social.

En esta crítica hacia el pensamiento filosófico de Kant y Hegel se contiene también la superación práctica y real de la sociedad basada en la producción de mercancías, que crea un tipo de relaciones sociales históricamente determinadas y concretas que articulan a los individuos a su lógica.

Por ello que a partir de los desarrollos teóricos planteados por Marx a la moderna sociedad productora de mercancías tuvieron una continuidad en la elaboración e intentos de apropiación metodológica de la teoría del fetichismo y el valor, para la comprensión de la «lógica» abstracta del valor, como momento histórico concreto del capitalismo que se abre paso en la producción de mercancías como relación social. Estas contribuciones no hicieron una renuncia reduccionista a los aportes de dichos filósofos alemanes como lo hacía el marxismo vulgar.

Esto indica que existe una lectura de Kant y de Hegel que ha producido sustanciosos análisis al interior del marxismo. Las tesis sustentadas son en torno al «sujeto trascendental» concebido como el sujeto que puede autoconocerse, y que pasa del momento meramente inmediato de lo cognoscible a una proyección histórica. Eventualmente Kant mira su contexto desde los ojos de la metafísica, como forma eternizada de la realidad, o en su defecto fragua sus análisis con respecto a una noción del sujeto como ser finito e inmediato que está limitado por su mera existencia, de ello que no podrá conocer lo infinito o lo eterno.

La lectura crítica de Kant dirá que el argumento central, revolucionario de Kant se encuentra en la «comunidad humana»; y es justo en este punto donde hay que detenernos un poco, ya que la comunidad humana para Kant es una «comunidad abstracta», donde se impone el imperativo categórico como horizonte “*racional-transcendental*” y se fundamenta la «paz perpetua», a saber: *el Estado*.

Marx emprenderá la crítica a esa idea del filósofo de «Königsberg» en su célebre «Cuaderno M» de los «Grundrisse», cuando analiza la «comunidad real del capital» como la: comunidad del dinero y la mercancía, o mejor dicho como la forma social, que adquiere el dinero y la mercancía a fin de que se convierten en los mediadores de las relaciones sociales; creándose a sí mismos como un nexo social que articula mutuamente a los productores individuales y propietarios privados que sería la forma en la cual adquiere la fórmula kantiana del imperativo categórico y de la paz perpetua; sólo que para Marx el sujeto automático será la representación del omnipotente mercado, y el Estado como mediador de los individuos que se relacionan y tienen nexos sociales a través del dinero y las mercancías producidas privadamente, a las cuales hay que administrar racionalmente.

Esto género que en el discurso del sujeto y la subjetividad se representaran desde ese horizonte cognitivo que orienta su comportamiento como individuos determinados por las

categorías del capital. Aquí, surgen preguntas como: ¿quién es el sujeto?, ¿qué subjetividad pregunta por su existencia como ser? Y por ende ¿Quién es ese sujeto que se autoconoce, el sujeto racional? Cabe mencionar que es el sujeto quien pregunta, y que además es él mismo quien realiza «juicios apriorísticos» y «sintéticos»<sup>3</sup> que se extienden como formas del ser y la razón; es en Marx, fundamentalmente la moral del mercado y no la del Estado la respuesta a dichas preguntas.

Considerando la perspectiva metodológica de Marx para la lectura crítica de Kant se puede entender que el «sujeto cognoscente racional» moderno es el capital en sus múltiples formas desplegadas, como relaciones sociales entre individuos. Para comprenderlo de esa manera hay que tener en cuenta la explicación que hace Marx sobre el fetichismo de la mercancía, como una resolución positiva y metodológica al interior mismo del pensamiento occidental y en particular con la filosofía de su tiempo.

Este desarrollo lo vemos expresado en a lo largo de la obra y vida de Marx en trabajos como: «*La ideología alemana*», los «*Manuscritos filosóficos económicos de 1844*», los «*Grundrisse*» y eventualmente, «*El capital*». Textos donde se critica de manera categórica la filosofía clásica alemana y que solo en el pensamiento de Marx es donde se replantea el pensamiento filosófico occidental. De ahí que las múltiples lecturas que se han hecho de las obras de Marx, particularmente de los «*Grundrisse*», o del primer capítulo de «*El capital*»<sup>4</sup> contribuyan al esclarecimiento de dicho proceso en la construcción de la crítica de la economía política, como una teoría que supera los modos de análisis teóricos y filosóficos expuestos por los pensadores que afianzaron el proceso civilizatorio de la modernidad.

---

<sup>3</sup> Kant, Emmanuel, *Crítica de la razón pura*, editorial Losada, Buenos Aires, Argentina, 1973. Pp. 160.

<sup>4</sup> Aquí nos referimos a diferentes obras que este trabajo es en suma deudor, por las corrientes alternas y de lecturas variadas de las obras de Marx como los *Grundrisse* y *El Capital*. De esta última pieza, se han retomado autores como Wolfgang Fritz Haug (*Introducción a la lectura del capital*), Michael Heinrich (*Cómo leer "El Capital" de Marx*), Fredric Jameson (*Representando el capital*) y David Harvey con su (*Guía del capital de Marx*), esto en cuanto a la tradición crítica occidental; en tanto que, desde Latinoamérica, se ha recogido material de Enrique Dussel (*Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63, La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse, El último Marx (1863-1882) y La liberación latinoamericana y las metáforas teológicas de marx*); al igual que de la obra de Bolívar Echeverría (*El discurso crítico de Marx*); así también, los aportes de la obra de Franz Hinkelammert (*Las armas ideológicas de la muerte, El mapa del emperador y Hacia una economía para la vida*), que me han permitido observar las aportaciones locales y globales sobre la lectura del primer capítulo del capital, y su importancia metodológica, al respecto de la teoría del fetichismo y la teoría subsecuente del valor – como valor general- y la del valor de uso.

Es sustancial enunciar qué significa el momento cognitivo en Marx debido a que su forma de proceder intelectualmente también está representada por las funciones y operaciones mentales, tales como la capacidad de abstracción, la concreción y la praxis. Esto supone la culminación y procesamiento del pensamiento humano para la transformación del mundo. Dichas categorías se desenvuelven en el propio proceso histórico, como una «*totalidad de totalidades*» abriendo en todo momento la cerrazón del pensamiento y dando continuidad al propio pensamiento filosófico, dinamizando las contribuciones teóricas a lo largo del tiempo.

De este hecho también se desprende la intención de discutir sin pretextos a Kant; pues es en él, donde se puede percibir un pensamiento tendiente a un sistema de pensamiento cerrado. Debido a la incapacidad que tuvo Kant de desplegar la crítica de los «fenómenos» limitándolos a una posibilidad meramente mediata con la cual sólo se puede conocer las determinaciones prácticas del fenómeno; no así sus implicaciones absolutas que sólo están en el terreno del «noúmeno», momento incognoscible, infinito y alejado de la razón del «sujeto cognoscente» que se le sustrae de su «trascendentalidad», la cual a su vez se traslada a otro, a saber «sujeto trascendente» en el cual recae esta facultad de autoconocerse -una capacidad dotada de divinidad, abstracta y metafísica-.

En este punto encontramos ya la teoría de la «forma» y la «representación» de las relaciones sociales del capital a manera de formas eternas, que se representan infinitamente en el tiempo histórico como «ser social», que ha trascendido el estado de “perpetua insociabilidad” y que alcanza la razón trascendental del sujeto que se autoconoce: la relación social capitalista.

Pasemos ahora a examinar la forma en que abordó Hegel algunos puntos del problema kantiano entre los fenómenos y los noúmenos. Para Hegel la crítica a Kant era necesaria, dado que había que despojar a la filosofía de todo cuño metafísico, donde si bien se había descubierto el «sujeto» y centrado toda su reflexión en la «razón», había terrenos que no abarcaba como el «noúmeno» quedando en una transcendentalidad que centra su reflexión en un ser que ya no es un sujeto cognoscente o un individuo dotado de razón. Hegel criticara esta noción filosófica de Kant dado que escapa a la capacidad cognitiva del sujeto y, por ende, es un vestigio irracional en tanto que sólo se puede acceder al «noúmeno» en tanto que una transcendentalidad metafísica con propiedades casi divinas.



Para dicha crítica Hegel dirá que al mundo de los *nóúmenos* se puede acceder desde la totalidad, dado que no dependen de su finitud o su infinitud en el proceso de cognición, sino que de su abstracción en el mundo de lo cognoscible; es por ello que esas representaciones absolutas o relativas están fundamentalmente articuladas y representadas en las determinaciones de la totalidad; el todo puede conocerse desde sus partes, como las partes desde el todo, creando de esta forma el: «silogismo de la totalidad»<sup>5</sup>, en el que las determinaciones representan a la «totalidad».

En Hegel el concepto de totalidad se encuentra históricamente determinado por una sociedad que intenta explicarse a sí misma en conceptos que le orienten para darse un sentido lógico. Aquí es donde surge una reformulación epistemológica que argumenta, que todo concepto precede fundamentalmente de una forma social históricamente determinada: ésta es la sociedad moderna burguesa.

Uno de los ejemplos con los que demuestra la posibilidad de abordar la reflexión del esclarecimiento del método de la «totalidad» de Hegel en Marx se puede realizar a partir del análisis mostrado por Hans Jürgen Krahl -quien tenía la intención de hacer frente a la naciente sociología de la acción comunicativa de Jürgen Habermas y su pretendida “reelaboración del materialismo histórico”, que en cierto sentido no era otra cosa más que un neokantismo de clara influencia weberiana-<sup>6</sup>. Jürgen Krahl apelara al «método de la totalidad» como una explicación de la realidad social que da sentido a la acción de los individuos en una forma concreta de producir la vida material, y que interviene directamente en la elaboración del lenguaje que procede de relaciones sociales que se han vuelto abstractas por la manera en la que el modo de producción capitalista articula en su lógica la vida social en general. Para Jürgen Krahl el lenguaje y la comunicación que se efectúa en la realidad social que son producto de múltiples determinaciones creadas por una forma concreta de producir y relacionarse. En este sentido los conceptos y las categorías que se emplean para la comunicación son un lenguaje que se ha fetichizado por las relaciones de producción capitalista.

De ello que la base material del lenguaje y el habla modernos sean las determinaciones concretas del proceso de producción marcadas por la forma y contenido de la producción de mercancías; de ahí que todos los procedimientos mentales de los

---

<sup>5</sup> Hegel, George, Wilhem, Fedrich, *La Lógica: Silogismo*. Colección Orbe, Madrid, España, 1972. Pp. 312.

<sup>6</sup> Marx, Karl, *Introducción a la crítica de la economía política (1857)*; Krahl, Hans-Jürgen, “*La introducción de 1857 de Marx*”, Cuadernos de pasado y presente, México, 1980. Pp. 13.

individuos que se relacionan entre sí, solo pueden encontrar la realización de su lenguaje en la producción, circulación, cambio y consumo de mercancías, y que sólo los subjetiva como fuerza de producción. El actuar individual sólo es la síntesis de la «totalidad de las relaciones sociales objetivadas por el capital», en la producción de sujetos como «mercancía fuerza de trabajo». Es de esta manera como el sujeto de la producción racional de mercancías encuentra su acción social en la «división social del trabajo», como modo y forma de objetivar su subjetividad en las relaciones sociales creadas por el capital.

Hans Jürgen Krahl demostrara la importancia del método de la «totalidad» de Marx, -vía Hegel-, para explicar no sólo las relaciones sociales de producción. De esta manera probara que las múltiples determinaciones de la sociedad moderna genera un tipo de acción históricamente concreta, praxis social que se totaliza en la producción y consumo de mercancías que realiza al «sujeto cognitivo» como «sujeto de la acción comunicativa»; en el amplio marco histórico de la producción de valor, es decir, la crítica de la «totalidad» en *Marx* no parte de “palabras, conceptos, categorías” de modo abstracto, sino que abstrae la totalidad de la realidad de esas “palabras, conceptos y categorías” como el lenguaje de la realidad producida por las determinaciones sociales que el modo de producción ha impuesto como formas de relacionarse, comunicarse e interactuar entre los individuos bajo la forma abstracta de la sociedad capitalista. Así es que en Marx se comprende el lenguaje como una praxis histórica concreta portadora de una determinada lógica: la del capital.

El proceder analítico de Krahl al propósito de la obra de Marx es acertada por qué parte de la forma en cómo se producen en la realidad esas palabras, esos conceptos y esas categorías en la forma de producción de capital, que como sociedad históricamente concreta determina las relaciones que los sujetos tienen entre sí. Independientemente de las representaciones que esos sujetos puedan comunicar de sí mismos como “individuos”, ya que todas sus acciones sólo son una representación abstracta que precede de la lógica totalizadora del capital, como una fuerza que se ha desprendido del sujeto racional y cognoscente y esta lógica articula a los individuos en formas de representarse a sí mismos en el carácter fetichista del nexo social del dinero, el valor, el trabajo, el capital. Por esta razón la praxis social se totaliza en la conformación de la acción racional del capital que relaciona a los individuos, entre sí, como portadores privados de esas relaciones sociales emanadas del modo concreto de la producción de mercancías. Y de

ahí el devenir totalitario del valor, que ha colonizado incluso las facultades cognitivas con las que el ser humano abstrae materialmente su medio.

Así es como las contribuciones de los sistemas filosóficos de Kant y Hegel adquieren un sentido positivo en cuanto a la cuestión del método de Marx se refiere. Ya que ambas aportaciones, al ser analíticas en tanto que se asumen como formas cognitivas de la realidad y exponen un modo heurístico concreto en su episteme como realidad social, es decir, como métodos racionales que dan cuenta de un determinado proceso histórico en el desarrollo de los esquemas de interpretación de la acción humana racional.

Habiendo expuesto este breve y necesario repaso<sup>7</sup> que tiene la intención de apuntar la importancia de los sistemas de pensamiento de Kant y Hegel como precursores del método analítico de Marx quien los profundiza, critica y supera como «crítica de la economía política». Dicho método continuó desarrollarse durante el tiempo por numerosos estudios tanto académicos como político-militantes que siguen siendo la fuente referencial para el estudio entorno a las formas cognitivas de aprehensión social del mundo. Por ello que la importancia de leer las contribuciones de los predecesores filosóficos de Marx en la manera en como este llevo hasta sus límites los modos de aprehender la historia como totalidad social. Con el método de la «crítica de la economía política» algunos de su continuadores y herederos teóricos criticaran los sistemas de pensamiento filosófico moderno a partir del «método de la totalidad», que permite la comprensión la historia como «múltiples determinaciones».

Queda expuesto entonces que la figura de Karl Marx como un referente teórico aún tiene vigencia y actualidad para la crítica y superación de la modernidad, como forma de producción y relaciones sociales fundadas en la producción y reproducción del dinero, el capital, el trabajo, la mercancía y el valor. Y que estas adquieren su crítica más demoledora a partir del método de la «crítica de la economía política», que en pleno siglo XXI debe de conquistar un modo de repensar las categorías materiales con las cuales el «sujeto transcendental» es idéntico a la racionalidad de la lógica de valorización de capital, que engendra relaciones sociales abstractas bajo esta determinación histórica

---

<sup>7</sup> Por tiempo y espacio del carácter de esta tesis, se requeriría hacer un estudio aparte sobre el pensamiento de Kant y Hegel al propósito de su influencia metodológica no solo con la teoría de la alienación, o de la dialéctica, sino la dialéctica del fetichismo; Marx sería pionero en esta, y que se ha olvidado su potencial heurístico y teórico. La bibliografía marxista daría algunas referencias como el trabajo de Lucien Goldmann (introducción a la filosofía de Kant) y la de Felipe Martínez Marzoa (Releer a Kant) donde hay una apreciación de la obra kantiana desde el materialismo dialectico.

social en la que el «sujeto cognoscente» sólo produce la lógica destructiva del valor por ser esta la manera en la cual puede entablar relaciones con su entorno; como una práctica totalizante del capital.

Teniendo en cuenta dichas consideraciones, me permito plantear una manera diferente de incursionar en el pensamiento kantiano y hegeliano tomándolos como formas cognitivas de aprehensión del mundo. Para observar detenidamente el proceso de sus particularidades teóricas-filosóficas que les permitieron abstraer las relaciones sociales de la modernidad capitalista, y con ello un modo concreto de situar al sujeto y la subjetividad en la praxis del nexo social moderno: El valor como «sujeto trascendental» y referente por excelencia del «sujeto automático».

Las relaciones sociales que subyacen a un modo específico de producción de mercancías producen, también, una forma de pensamiento. Que en nuestra etapa histórica se encuentra determinado por la producción de valor, esto tiene una profunda consecuencia al momento en que se construye el sujeto y su subjetividad cosificada en el proceso de objetivación que se ejerce a partir de su individuación como: productor-consumidor privado de mercancías.

Sin embargo, dicha subjetividad, en el amplio proceso de individuación, el sujeto se convierte en una de las representaciones del valor dado que es este quien articula la totalidad de las relaciones sociales. Esto se expresa en la acción social que tienen los individuos consigo mismos y en relación con otros; para con los cuales intercambia valores de cambio mediadas por las formas en las cuales se representa socialmente como: el trabajo asalariado, el consumo de mercancías y el dinero que lo obligan a atomizarse en el intercambio de medios de subsistencia. El sujeto y la subjetividad presentadas de una forma abstracta en tanto que representación de modos de “situarse” del individuo en el proceso profundo de la producción de valor es carente de especificidad en el análisis, dado que se tiene que diferenciar entre el proceso de subjetivación del capital que «objetiva al sujeto» en su sentido histórico de relaciones sociales mediadas por el dinero, la mercancía, el trabajo asalariado y el valor. La subjetividad como momento de ruptura entonces debe situarse como contradicción. Esto nos obliga a comprender de otro modo al «sujeto cognoscente» portador de una racionalidad distinta a la que impone las categorías con las cuales el capital obliga a nuclear a los sujetos en su aparente horizonte social que produce su contenido como una esencia inconmensurable basada en la producción de capital y la valorización del valor.

Para comprender la naturaleza aparental, pero a la vez concreta de las relaciones sociales del capital, podríamos situarnos en el planteamiento propuesto por Karel Kosík en su *Dialéctica de lo concreto* cuando nos dice que: «la esencia precede de la apariencia»<sup>8</sup>. Kosík está planteando la idea de que el ser humano crea las fuerzas materiales que lo subordinan y que dichas fuerzas se objetivan en la forma en como los seres humanos se relacionan consigo mismos, forma social con la cual abstrae todo su medio social. De esto se desprende que tanto la naturaleza como el género humano se convierten en dos polos completamente ajenos uno del otro. El metabolismo naturaleza-humanidad queda separado por el proceso de reificación con el cual el capital crea sus propias bases materiales como modo de producción y relaciones sociales de la producción, es decir, la práctica totalizante de la acción que el proceso de valorización absolutiza como sociedad mercantil y como una naturaleza abstracta social.

Las relaciones sociales absolutizadas por el valor contienen la acción social como una abstracción de la actividad humana como mercancía. La mercancía es particularmente un objeto creado por la actividad concreta del ser humano, que ejecuta funciones cognitivas para desplegar su realización individual en la sociedad. Pero esa actividad mental del sujeto queda subsumida por la objetivación material del valor, que determina la actividad productiva de los seres humanos a una condición de pura valorización, cayendo así tanto la forma como el contenido de la praxis humana en producir y reproducir una lógica abstracta en la creación de mercancías.

La actividad práctica humana en las relaciones sociales de producción de mercancías escinde, separa y sustrae al sujeto cognoscente como creador de esa objetividad que lo subordina a la producción sin límite de capital. Esto crea una escisión, lo que Alfred Schmidt designa como la «fuerza subjetiva de creación de objetividad». Es el momento por antonomasia de la creación de la «naturaleza humana» como sociedad; es por ello que la sociedad moderna sea una sociedad escindida de sus propios creadores, los sujetos, dado que la sociedad ahora pasa a ser el creador de objetividad y por ende de subjetividad. De tal modo que exista una doble subjetividad, la de los sujetos como productores de objetividad social y la de la sociedad como productora de objetivación del sujeto.

La contradicción entre la forma social cognitiva del capital que provoca la objetividad del sujeto se presenta cuando acontece la capacidad del sujeto cognoscente como

---

<sup>8</sup> Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, 1967. Pp. 32.

productor de subjetividad social. Esta discordancia sucede al interior del proceso de separación de la actividad humana concreta y la actividad material del valor; en tanto que el valor de uso y el valor de cambio, que al ser una forma desplegada del capital se convierte en lo que algunos llaman, «la valorización del valor», despoja a los individuos de los medios materiales de subsistencia; lo determina en la búsqueda y satisfacción de sus necesidades materiales en la realización del nexo social del capital. Por tanto, el sujeto debe de objetivarse como una mercancía y separarse de su actividad práctica potencialmente transformadora en tanto que praxis humana, y ésta se encuentra latente pese a las dinámicas del valor como forma social.

Esta dinámica de totalización del valor genera en los sujetos un modo particular de relacionarse socialmente. Esas relaciones al quedar aprehendidas por la producción de mercancías se subsumen a la totalidad de las actividades humanas a su lógica, por eso que en esta etapa los conocimientos que el sujeto efectúa como práctica social se encuentren insertas en el proceso fetichista de la mercancía. Esta relación la explico Marx en la «crítica de la economía política», donde hizo visible la razón de ser del capital, que oculta tras bambalinas, toda una serie de relaciones que dominan a los sujetos y que ante sus ojos se presentan como algo “normal” y “natural”. Esto genera en el sujeto el despliegue absoluto de la racionalidad instrumental.

Lo que está detrás de ese proceso de fetichización de las relaciones sociales como formas de representación de la razón instrumental es el «valor». Ya que este totaliza las relaciones sociales. Y el sujeto cognoscente queda atrapado a la lógica del capital como forma de conocimiento, comunicación e interacción de los individuos en las relaciones sociales articuladas por el carácter fetichista y mercantil del capital como relación social que permite continuar con el proceso abstracto de la valorización. Aquella máxima de Marx adquiere una vez más sentido dado que: «no es la conciencia de los hombres lo que determina su ser social, sino que, por el contrario, es su ser social el que determina su conciencia»<sup>9</sup>.

Desde este punto de vista, la tesis que se intenta sostener, puede hacer una reflexión en torno a esta máxima. Puesto que en ella encontramos la evidencia de la doble subjetividad. La primera que refiere el momento cognitivo del sujeto como ser que emprende su subjetividad -capacidad cognitiva- como actividad humana creadora de

---

<sup>9</sup> Marx, Carlos, *Contribución a la crítica de la economía política*, Fondo de cultura popular, Mexico, 1970. Pp.12.

objetividad. Y la otra que produce como objeto al sujeto cognoscente desde la conciencia del ser social, es decir, la que objetiva la subjetividad en el nexo social totalizante del capital.

Este debate entre el doble carácter de la subjetividad se puede ubicar en diferentes pensadores de la “tradición marxista”; como ya hemos señalado entre ellos a George Lukács, Theodor W. Adorno o Ernst Bloch, sólo por mencionar algunos de esta prolífica reflexión. En ellos existe una referencia tácita, al decir de la discusión de ambas subjetividades que son derivadas de la problemática específica de la alienación, la enajenación y la ideología hasta el análisis sintético de la teoría del fetichismo. Es necesario, pues, realizar un cambio de perspectiva justo donde la alienación, la enajenación y la ideología son modalidades con las cuales se expresan las relaciones provenientes del proceso de valorización. Así que partir desde la reflexión del fetichismo de la mercancía revela el sujeto en su contenido concreto como objetividad producida por el mismo proceso social del capital, es decir, una subjetividad objetivada como mercancía.

Partir metodológicamente desde el análisis del fetichismo no excluye los análisis de la alienación, la enajenación o la ideología. Sino que se leen a partir del carácter fetichista, dado que es una forma más abstracta de las relaciones sociales del capital. Es a su vez, también, la más concreta. Es por eso que las otras formas sean modalidades de la representación del valor y su fetichización en la actividad práctica de los sujetos. Este cambio de perspectiva lo encuentro pertinente en el sentido del orden epistemológico como un orden coherente del desenvolvimiento de las categorías y de la teoría que explica al sujeto en determinadas condiciones sociales en las que la producción-consumo de mercancías da cuenta del valor y el fetichismo.

Procedemos de esta manera debido a que, de otro modo, estaríamos cayendo en un discurso meramente ideológico y no histórico como argumenta el filósofo esloveno, Slavoj Žižek; quien detecta esto en su obra «*El sublime objeto de la ideología*»; es preciso notar la importancia de partir de la teoría del fetichismo de la mercancía y desde ahí leer las otras dimensiones con las cuales los sujetos desarrollan sus relaciones sociales donde los “actores sociales” actúan de una forma mecanizada e instrumental donde son los seres humanos quienes al relacionarse, entre sí, potencian la frase con la que Žižek emprende su crítica: «*ellos no lo saben, pero lo hacen*»<sup>10</sup>, dicha frase ilustra esa manera de ejercer la práctica social en condiciones en las que la subjetividad se ha sustraído a las

---

<sup>10</sup> Žižek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI editores, México. 2008. Pp. 55

necesidades objetivas del capital. Y esta objetividad espectral sustrae al sujeto de su facultad de crear su subjetividad y lo convierte en un objeto subjetivado, es decir, en una mercancía reificada y cosificada. La subjetividad se ha convertido de esta manera en un fetiche para la producción de objetos que satisfagan sus necesidades 'subjetivas' y estimulen sus facultades "cognitivas".

La «mercancía cognitiva» es la forma en como el "conocimiento" se convierte en un valor que articula las relaciones sociales para la producción y desarrollo de fuerzas productivas, para la valorización del capital. En sus múltiples determinaciones y niveles de concreción social ya sea desde el trabajo como producción material o inmaterial, ambas formas son producto de la lógica del valor. Dicha propuesta de análisis ha aportado un cambio de perspectiva que da origen a la siguiente formulación: *«ellos saben que, en su actividad, siguen una ilusión, pero aun así, lo hacen»*<sup>11</sup>.

El debate sostenido entre esa dicotomía entre sujeto cognoscente productor de su propia subjetividad y la que sólo lo objetiviza como subjetividad cosificada para la producción de valor que oculta su forma real, como forma de dominación y explotación del ser humano. Estas dicotomías conceptuales son impuestas por la lógica abstracta de la realidad social en el modo de producción capitalista.

Estas dicotomías de la realidad social del capital como trabajo, dinero, capital, valor, ha sido, como hemos sostenido en el transcurso de este trabajo, por personas como Lukács y sus «antinomias del mundo burgués», pasando por Antonio Negri y sus trabajos sobre la «producción material e inmaterial del valor», o Sohn-Rethel y la contradicción entre el «trabajo manual e intelectual»; al igual que las aportaciones de Enrique Dussel entre «trabajo concreto» y «trabajo abstracto», que se resuelven en el esclarecimiento y definición del «trabajo vivo», momento de resolución de esa dicotomía impuesta por el proceso de valorización del capital como «trabajo muerto»<sup>12</sup>, por mencionar algunas.

Estos autores con sus respectivos trabajos manifiestan el potencial analítico que se ha suscitado entorno de la «crítica de la economía política», como método de investigación y crítica de las relaciones sociales del modo de producción capitalista que engendra en su seno una forma particular de sujetos que al ser individuados alojan en su conciencia la racionalidad instrumental del nexo totalizador de la sociedad de la mercancía, el dinero y el valor.

---

<sup>11</sup> ibídem. Pp.60

<sup>12</sup> Dussel, Enrique, *16 tesis sobre economía política, Siglo XXI editores, México. Pp.30.*



Esa crítica a la moderna sociedad productora de mercancía se extiende como un *geo-saber*, ya que el capital se ha mundializado. Ha totalizado a su lógica todas las aparentes “diferencias culturales”, las cuales ha regionalizado y aislado sólo para la producción-consumo de mercancías, valor, trabajo asalariado, etc. Criticar los sistemas de pensamiento articulados en la lógica de producción de capital crea una posible apertura cognitiva, frente a los saberes de la sociedad hegemónica que fetichiza sus relaciones sociales como las más racionales y con ello crea un horizonte de realidad que se presenta como la “única válida”, donde el sujeto queda subordinado a una mera pieza a un objeto sin cualidades propiamente humanas.

Por tanto la «crítica de la economía política» como un método que cuestiona los saberes cerrados de la sociedad capitalista que se presentan como “verdades absolutas” debe discutir a la par los saberes que están ligados a una procedencia geográfica determinada por la lógica de la acumulación, pero que también contiene sus propias especificidades: culturales, regionales, lingüísticas, etc., como a una procedencia cognoscitiva y, por tanto, la racionalidad adquiere así un sentido importante, tanto en el desarrollo del proceso social como en la extensión de la crítica.

La discusión central de esta reflexión propone además, retomar las dimensiones teóricas de esos esbozos desarticulados que enuncian al capital como el sujeto cognoscente y racional, para entender el proceso de racionalización del individuo moderno, (fundamentado materialmente en el trabajo asalariado, la renta de la tierra, la acumulación originaria, la acumulación por desposesión o la especulación crediticia, etc.) y cobra importancia en regiones como América Latina, donde las relaciones sociales entre sujetos no está sustraída a la lógica de la acumulación mundial de capital. Además, toma formas particulares en la conciencia de sus individuos sociales como sujetos cognoscentes.

Uno de los puntos centrales de la discusión es el desmembramiento del proyecto cognitivo civilizatorio. Racionalidad, como diría Walter Benjamín, que abarca una nueva región –la zona del sujeto cognoscente–. Esta forma de fetichizar el conocimiento es, ante todo, la razón y la forma de saberse del capital como sujeto que se autoconoce y autoimpone subjetividad; esto es, su reproducción metabólica para satisfacer sus necesidades, y por tanto su existencia.

Por tanto, es necesario poner de manifiesto y explorar los núcleos racionales de esas epistemes para abrir la dialéctica y mirar la totalidad del mundo. De esa forma se puede

regresar al «sujeto vivo» su cognición, su estar y ser en el mundo, frente al ente abstracto de cosificación fetichista. El conocimiento debe de romper con sus juicios racionales apriorísticos hacia la vida porque ellos representan la aniquilación de la humanidad y la naturaleza.

## 1.2 La forma fetichista del conocimiento.

**«Forma intelectual y forma social tienen en común el hecho de ser “formas”. El modo marxiano de pensar se caracteriza por una concepción de la forma que lo distingue de las demás escuelas de pensamiento».**

**Alfred Sohn Rethel**

**«Trabajo manual y trabajo intelectual».**

La revolución teórica comenzada por Marx en el siglo XIX, profundizada en el XX y en proceso de extraer y clarificar el proyecto teórico de la economía política en el XXI<sup>13</sup>, nos arroja claramente el desenvolvimiento teórico de la praxis histórica de la crítica, misma que sucede a partir de los movimientos histórico-sociales que le preceden. En estos procesos la práctica del sujeto arroja epistemes contrapuestas a la racionalidad instrumental, dando paso a conocimientos subversivos que a partir de su experiencia enfrentan las contradicciones del capital en sus relaciones sociales.

Dichos saberes históricamente han intentado llevar a delante un proyecto de emancipación humana para poder romper con las formas sociales que el fetichismo de las relaciones sociales ha creado. Este proyecto emancipatorio ha generado revoluciones, al interior mismo de los presupuestos teóricos de la «crítica de la economía política», afinando y haciendo cada vez más vigentes los presupuestos analíticos de Karl Marx.

Dentro de este intento de reformulaciones críticas que ejemplifican el nutrido debate marxista del siglo XX, podemos ejemplificar con obras como: «*La ontología del ser social*» de George Lukács, que tenía la intención de hacer del análisis marxista una filosofía que abarcara el todo social. Particularmente, él intentará recuperar la forma de análisis filosófico que va de Aristóteles a Hegel; ya su intención era crear un sistema filosófico materialista que fuera capaz de abarcar los grandes temas de la existencia social y humana, por ello su intención de madurar su obra filosófica en una «ontología», e ir

---

<sup>13</sup> Considero que la crítica de la economía política en el siglo XXI tiene un carácter descolonizador, el trabajo de análisis descolonial en América Latina repuntaría a una perspectiva prolifera para el análisis actual de las dinámicas económicas y políticas de la sociedad moderna colonial articulada en el proceso totalizante del capital.

avanzando y profundizando los saberes hasta alcanzar una «ética», por ejemplo, y de la cual se derivara una «política», para así poder cerrar ese proceso de totalización del pensamiento materialista con una «estética». Desgraciadamente las preocupaciones teóricas del autor de «*Historia y conciencia de clase*» nunca fueron terminadas.

Lukács es un referente importante, debido a que dilucida ese pasó de la alienación al fetichismo. Sin embargo su método de análisis será puesto en tela de juicio más tarde por su discípulo István Mészáros, quien profundizara y explicara el desarrollo del «capital permanente universal»<sup>14</sup>. A partir de éste concepto Mészáros llevara hasta sus últimas consecuencias el análisis del modo en como el fetichismo de la mercancía se ha convertido en un «metabolismo social»<sup>15</sup>, que es el paso culminante y más atroz de la historia del capitalismo. Ya que en su proceso de totalización el capital subordinando a su lógica la «síntesis social»<sup>16</sup>, con la cual adquiere sentido el modo de relacionarse socialmente a través del dinero, la mercancía, el trabajo, el valor y el capital. De acuerdo con esto el capital se ha convertido en una metabolización totalizante que digerirá las relaciones sociales, que son una síntesis cerrada y que produce prácticas y saberes cerrados –incluso incompletos, separados, fragmentados, atomizados, aislados pero que pueden articularse y adherirse a dicha lógica para ser garantes de su existencia totalitaria del capital.

La ciencia y el conocimiento no están excluidos de este fenómeno metabólico y sintético que, entendido así, es una forma de conocimiento fetichista que determina la función social de los saberes en determinados cánones de investigación y validación científica. Si la producción requiere de conocimientos, éstos tienen que ser de acuerdo a sus estándares de objetivación técnica para la creación de tecnologías que satisfagan las demandas productivas del capital.

A esto, le llamo: «*formas fetichistas de conocimiento*». Quedando definidas como: saberes fragmentarios, separados, atomizados. Estos surgen a partir de la división social del trabajo creado por la forma que adquieren los modos de producir bajo la lógica del capital. Desarrollando cada vez más la especialización técnica de los saberes como disciplinas o ramos del conocimiento que rompen la «totalidad cognitiva del mundo». Este

---

<sup>14</sup> Mészáros, István, *Mas allá del capital*, vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Bolivia, 2010. pp.10

<sup>15</sup> *Ibidem*. Pp.70

<sup>16</sup> Rethel, Sohn, Alfred, *Trabajo manual y trabajo intelectual: una revolución en el ámbito de la filosofía marxista. Un primer esbozo para una teoría materialista del conocimiento*, El viejo topo, Colombia, 1980. Pp.15.

problema profundo no sólo se restringe al conocimiento académico de las ciencias sociales y el tecnificado de las llamadas “ciencias exactas”, sino que se extiende igualmente hacia el desarrollo de las artes, la literatura, la pintura, la música, la arquitectura, etc. Pues en cada una de estas ramas del conocimiento responde al modo mercantil de producción. Esto ha generado que se produzcan conocimientos como mercancías, que son exclusivamente benéficas para la articulación de la producción de subjetividad incrustada en la lógica «del capital».

Podemos sostener que efectivamente la reproducción metabólica de la síntesis social del capital produce un sujeto particular, fragmentado, dividido, atomizado, e inclusive, vuelto jurídicamente ciudadano y productivamente presentado como trabajador asalariado. Este sujeto, que es a la vez parte y totalidad del proceso queda objetivado en la producción de mercancías, ya sea un *software*, una pieza de joyería, o la producción de una pintura.

De éste modo es como el conocimiento está subsumido a la reproducción privada de la mercancía que objetiva al productor, es decir, al sujeto que efectúa su fuerza de trabajo como actividad separada y privada. Esto produce que el sujeto sea tomado jurídicamente como un ciudadano, con derecho a vender su fuerza de trabajo; su actividad práctica se ha objetivado como una propiedad particular y objetiva en la explotación mercantil. Al mismo tiempo el sujeto productor se realiza como una mercancía más reproduciendo una objetividad adquirida gracias a la relación social que el sistema económico le ha introyectado como la única forma válida de conocer y de relacionarse.

Para poder comprender este proceso me permito introducir el debate que sostuvo Franz Hinkelammert, en su crítica hacia la sociología weberiana y sus continuadores, en particular a los redactores de «*La construcción social de la realidad*» Peter Berger y Thomas Luckmann<sup>17</sup>. Hinkelammert observa este carácter fetichista del conocimiento cuando argumenta que, no es posible la existencia “neutral” de la ciencia y el orden jurídico que las legitima, debido a que detrás de ese supuesto carácter de “neutralidad” se esconden una serie de relaciones perversas. En sus ejemplos pone el caso de la expropiación por parte de los Estados -en conjunto de organizaciones públicas y privadas- de tierras a las comunidades campesinas e indígenas, la contaminación de sus recursos naturales por la mala aplicación técnica o bien las supuestas políticas humanitarias

---

<sup>17</sup> Hinkelammert, Franz, *El mapa del emperador*, Departamento ecuménico de investigaciones, Costa Rica, 1996. Pp. 94.

expuestas por organismos internacionales que operan bajo el designio de organismos multinacionales y de potencias económicas con clara intención de intervenir al interior de las regiones con economías débiles.

Los saberes fetichistas encubren las prácticas sociales que la sustentan, es decir, la relación de la producción de valor. Por lo que justamente en términos de Hinkelammert esto se trata de una «afrenta de la muerte hacia la vida»<sup>18</sup>. Este carácter abstracto es representado por el capital en su intención de negar todo lo que no esté en su interior: formas comunitarias de la vida material. Conjuntamente a esas formas de existencia comunal existe un intento de contrarrestar dicha situación que el carácter aniquilante del capital desarrolla en la totalidad de las relaciones humanas. La teorización de Dussel sobre la exterioridad complementa lo expuesto por Hinkelammert, y expresa ese carácter antagónico y contradictorio del trabajo vivo que resiste los embates del capital. El trabajo vivo que en momentos concretos y determinados por condiciones reales se presenta como negación del capital, como un «*no ser*» del capital. Las conjeturas en este orden cognitivo se sitúan frente a esos saberes fetichizados tratando de romper su lógica de subordinación “técnico-científica”, para la operatividad y eficiencia de la racionalidad instrumental.

La ciencia social no escapa a esta operatividad con las cuales el saber se tecnifica y se convierte en una práctica aislada, atomizada y fragmentada del todo social. Esto responde a que las facultades cognitivas están subordinadas a la inmediatez de la producción de mercancías que crea objetos para el consumo. De este modo podemos decir que las ciencias sociales, absorben al sujeto vivo, como productor de saberes y estos toman la forma de su concreción real de manera mecánica al interior de las dinámicas impuestas por el capital a través del saber abstracto como, forma de objetivación del «trabajo muerto-objetivado». El conocimiento se convierte así en un valor con el cual la sociedad perpetúa y eterniza su constante tecnificación, y especifica aún más la división social del trabajo creado para las necesidades de la producción frenética de capital. Con ello el sujeto objetiva su hacer y pasa a ser en este sentido una «*mercancía cognitiva*».

Planteo esta hipótesis (el conocimiento como mercancía) en razón del método y la lógica de la «crítica de la economía política», que produce una ruptura incisiva con la forma cognoscente del capital, el cual crea formas de mediación y representación que

---

<sup>18</sup> Franz, Josef, Hinkelammert, *La vida o el capital: La visibilidad de lo invisible e invisibilidad de lo visible el análisis del fetichismo en Marx*, Consejo latinoamericano de ciencias sociales (CLACSO). Buenos aires, Argentina. 20017. Pp.46

hacen una proyección de sí mismo en la mente y en el hacer de los sujetos que están aprehendidos por las relaciones sociales mercantiles. El pensamiento tendría que recuperar la perspectiva del trabajo vivo como pensamiento crítico vivo.

Esta manera de proceder analíticamente nos permite desarrollar la crítica desde un punto de vista racional para efectuar un balance y un diagnóstico de los estatutos canónicos de las ciencias sociales que no postulan contenidos teóricos y prácticos con aproximación de verdad, sino que renuncian a ella, y aceptan el saber mismo de la inmediatez de la sociedad moderna como válido. Inmediatez a la que se debe renunciar tácitamente para la comprensión de la totalidad, y sobre todo para el reencuentro con el método de análisis crítico que reconstruya el tejido fragmentado del saber que la sociedad mercantil ha creado para disolver las formas comunales y comunitarias de pensar, hacer y existir que no se pliegan a su lógica abstracta.

Esta inmediatez de la fragmentación del conocimiento se conduce actualmente de una forma totalmente abstracta que implica que los fenómenos sociales no tengan articulación histórico-lógica con el capital, es decir, los efectos y consecuencias de su razón son observados por los científicos sociales sin ninguna articulación con las formas históricas de producción de la vida material. De este modo es que se presenten las “investigaciones” de una forma meramente abstracta que refieren única y exclusivamente al «problema social». Sustrayendo de este modo toda noción de fenómeno lógico-histórico a determinadas condiciones sociales de producción.

Actualmente la investigación crítica se relega debido al patrón que siguen los cánones institucionales de “conocimiento científico”, y estos no priorizan la profundización en el despliegue de las múltiples determinaciones dentro del marco de la producción de capital que hacen acontecer fenómenos y problemáticas sociales como consecuencia inmanente a la lógica abstracta del valor y de las relaciones que ha fetichizado como “normales y/o naturales”; por esta razón los “especialistas” tienen una visión de “naturalización” del capital. El recurso metodológico que se ha seguido actualmente en el mejor de los casos versa sobre problemáticas del medio ambiente, de las relaciones de poder, de la relación entre sexos, en la explotación de la tierra, en la pobreza, etc. Se minimiza los estragos que las relaciones sociales dentro del modo de producción capitalistas causan sobre esos fenómenos sociales. Pareciera que son “temáticas” o “paradigmas nuevos”, dado que desde el punto de vista de lo “particular” esto se enuncia como un modo atomizado del todo social que lo contiene históricamente.

Entonces observar, analizar e intervenir desde las ciencias sociales las problemáticas del conocimiento como modos parcializados y separados del todo social es sintomático de nuestro tiempo ya que lo que importa es “aislar el objeto de estudio”, lo que implica de forma consecuente y práctica es la atomización del sujeto como individuo productor de mercancías. El sujeto al ser reducido a mercancía-fuerza de trabajo, y jurídicamente reconocido como propiedad en el espectro de las “libertades” democráticas que aplican un marco político-jurídico para regularlo y mediarlo en el mercado se presenta como un “tema de investigación”, como un “objeto” que tiene que ser “pensado” y sobre todo “abstraerlo” no desde sus necesidades materiales de existencia, sino como un fetiche que ha sido descarnado de toda *corporalidad sufriente*. Por ello que algunas investigaciones queden en una especie de “subjetivismo” que no ha alcanzado su autocrítica o bien no quiere salir de ese estado pseudoconcreto. Los especialistas han reducido los problemas y conflictos sociales a una mera percepción aparental del sujeto de derecho que es, en todo caso, no el sujeto colectivo sino la representación que de lo colectivo se ajusta a determinada forma político-jurídica de esta sociedad.

Por ello estos saberes intentan resolver un problema generando otro. A modo de indicación, el caso de las políticas públicas que se aplican más como una clara pretensión de absorber parte del recurso público y del financiamiento privado para fines que se pretenden colectivos, que en realidad operan bajo la ética de empresa humanitaria y filantrópica que adquiere un disfraz en el discurso de lo “colectivo”, manteniendo prácticas y formas de la administración de empresa capitalista. Esto particularmente también se expresa en nuestros programas de estudio de universidades locales, regionales y mundiales.

Entonces, la argumentación recae en la creación de presupuestos de validación científica con aproximaciones de verdad empírica que sustenten y argumenten de manera crítica las problemáticas reales de nuestra sociedad. Formulando paradigmas de investigación que cree epistemes críticas y se pueda abordar de forma práctica la resolución de los problemas, conflictos y antagonismo creados por la lógica del capital. Esos saberes que en nuestra realidad y en nuestra sociedad se encuentran de manera marginal y excluida por su antagonismo cognitivo ha creado y desarrollado modos de resolver las situaciones conflictivas que el capital no puede y no quiere resolver.

Con esto nos aproximamos a entender que los programas de investigación científica tienen una validez no por su aproximación a principios de verdad, sino que son fácticos,



por la forma social que los contiene; de ahí la coerción y aprobación de cierto tipo de investigaciones que solo potencien y beneficien al orden dominante y hegemónico, en detrimento de la razón y de la vida humana y natural.

Las ciencias –tanto sociales como “exactas”– generan una especie de ilusión de *progreso* que se limita materialmente a la creación de objetos técnicos como paliativos tecnológicos. La técnica científica se ve comprometida y subordinada a la creación de instrumentos tecnológicos solo para mantener su canon “científico”. La ciencia para poder emprender un nuevo proceso de creación de conocimiento y que sea aplicable técnica y tecnológicamente hablando, debería de romper esa subordinación de la episteme capitalista del producto científico como mercancía.

Esa lógica fetichista del conocimiento, se expresa en la necesidad del avance técnico científico, para la producción de mercancías que satisfagan las necesidades del sujeto mercantil. Indiscutiblemente, se trata de una lógica que reproduce la división social del trabajo y la subordinación de este a la valorización. La integración, se da en torno a la diferenciación técnica de los obreros especializados en cualquier ramo de la producción, sea material o inmaterial<sup>19</sup>. De ahí que el horizonte de la crisis científica actual preceda del horizonte cognitivo de la civilización moderna. Logro colonizador, que se extendió desde el siglo XIV-XVI y que llevo un proceso de profundización que perdura hasta nuestros días pero que está en una profunda crisis civilizatoria.

Proceso histórico con el cual el capital como forma social se ha ido imponiendo en todos los niveles de la existencia humana, desde lo económico, lo político, lo cultural, lo sexual ha ido colonizando para su lógica de reproducción y producción de valor. Problema que representa un patrón de poder articulado bajo una forma social que absolutiza la vida a las determinaciones que imputa el capital sobre toda la vida en la tierra.

Esta dominación histórica del capital genera subsecuentemente formas de poder que son en esencia muy específicas en términos de dominación objetiva y subjetiva. Esto quiere decir que existe una subordinación de la subjetividad a la lógica del capital que coloniza al sujeto cognoscente, y lo aprehende a sus estructuras cognitivas. Evidentemente lo subsume a la lógica del valor y lo estructura tanto material y mentalmente a la producción de valor. Sin embargo y pese a que el capital sea una totalización de su forma social como valor valorizándose, en algunos casos no ha podido

---

<sup>19</sup> Lazzarato, Maurizio; Negri, Antonio, *Trabajo Inmaterial: formas de vida y producción de subjetividad*; versión digital disponible en: [www.rebellion.org/docs/121986.pdf](http://www.rebellion.org/docs/121986.pdf).

subordinar a toda la humanidad a su lógica. De tal manera las epistemes provenientes de formas cognitivas comunitarias son un referente y horizonte de conocimiento que pone en duda la lógica de la ganancia, el poder, la subordinación, el dinero, la mercancía, la competencia, etc. Estos referentes comunitarios son expresión de posibilidades que pueden confrontar el proyecto civilizatorio del capital y sobre todo poner en cuestión la forma en la que el individuo se percibe en relaciones sociales de producción capitalistas.

En ese sentido las ciencias sociales tienen que replantearse sus contenidos bajo esos aspectos comunitarios. De modo que el sentido y horizonte comunitario sea antagónico a la división y paralización de las relaciones sociales que el capitalismo ha promovido. Las epistemes comunitarias se sustentan en una relación contraria a la dinámica del valor; y emplean modos de vida que se articulan bajo el signo del valor de uso. Esto nuclea cognitivamente a los individuos en otros presupuestos de racionalidad. Su validación concreta radica fundamentalmente en la capacidad de los individuos en desarrollar modos de vida, y resolver las necesidades materiales en colectivo de modo que la necesidad humana a la asociación para satisfacer necesidades concretas; que se dan a partir de lazos recíprocos entre individuo y comunidad; aspectos que aún subsisten pese a que el capital intente dismantelarlas. Dismantelación que se intenta emprender desde las formas de las relaciones sociales producidas por el modo de producción capitalistas que intenta atomizar, fragmentar, separar a los individuos productores de bienes materiales para la subsistencia.

Los sujetos relegados por el modo de producción capitalista y por las relaciones sociales que éste impone para “socializar” se oponen a este proyecto civilizatorio del capital en su totalidad; desde sus formas culturales, económicas, políticas y societales fomentan la integración del individuo con la comunidad y son prácticas coetáneas en el tiempo del capital y al ser contemporáneas a él se tornan subversivas. Estas praxis-epistemes son *saberes otros* que potencian epistemes-praxis para ir superando el poder fetichizante del capital.

Estos saberes otros se enfrentan a los presupuestos de verdad objetiva de la ciencia moderna creando y promoviendo una crítica fundamentada en los principios racionales de “validación científica”, que expresan las maneras de resolver en colectivo las necesidades humanas. Y que mira las necesidades reales de los sujetos vivientes y las afirma como saberes que adquieren un carácter subversivo antifetichista, dado que rompen las lógicas de las relaciones sociales capitalistas y el designio de la forma de producir del valor.

### 1.3 Formas subsumidas del conocimiento.

**«De este modo, la teoría de la acción racional, que reduce la racionalidad de la acción a la relación medio-fin, es totalizada hacia el campo epistemológico y de la metodología de las ciencias. En este sentido, es racionalidad instrumental»**

**Franz Hinkelammert.**

**«El mapa del emperador».**

Los procedimientos cognitivos de las ciencias sociales tienden a sustraer las necesidades humanas frente a las necesidades del capital como modo de producción que marca el sentido y horizonte cognitivo para reproducirse como forma social. El uso de los capitales en términos de aplicación de conocimientos es un poder, al que se recurre, para satisfacer su metabolismo social y su síntesis en el mercado. Éste es el lugar donde se procesa su alimento para su reproducción como ente vivo, es decir como relaciones sociales de producción, por ello que el conocimiento y en particular el “conocimiento científico” sea una forma más de mercancía.

Los programas de investigación se inclinan hacia la creación de maquinarias y representaciones abstractas en la creación de tecnología. De ahí que el capital financiero invierta cuantiosas sumas de dinero en la producción de tecnología. Sin embargo, el proceso va más allá, ya que no solo se sitúa en la creación de máquinas, sino que también aborda la creación de tecnologías de dominación social.

Por ello que el capital financiero y crediticio emplee una compleja ingeniería social que le permite mantener un proceso de valorización a partir de la deuda de miles de personas, y con ello aniquilar procesos antagónicos a la lógica de la valorización. Esto puede denominarse como un «eficientísimo» que se aplica en asuntos como: la creación de programas de investigación que se dedican a observar, y formular hipótesis que permitan la incursión del capital en lugares inhóspitos donde la relación con los medios de producción y subsistencia tienen otras lógicas que no son propiamente las del valor o el crédito.

Es evidente que el capital ha alcanzado formas de despliegue en su etapa histórica actual. La evidencia que se tiene sobre esto es que incluso se pretende llevar la lógica de la propiedad privada a esferas que antes se visualizaban como características o virtudes propiamente “humanas” como: la psique o el hábitat terrestre donde el metabolismo humanidad-naturaleza es racionalizado, para su dominio por medio del conocimiento y la aplicación de técnicas y tecnologías para reproducir la vida material del capital. En este sentido podríamos hablar de una apropiación de la mente humana, como también de la conquista exterior del capital en términos espaciales, es decir, un capitalismo que ha alcanzado el espacio exterior, espacio fuera de la tierra. Las investigaciones concernientes sobre la colonización y conquista del espacio exterior ya son casi una realidad. Se ha invertido en tecnología que permita viajar a otros planetas y estudiarlos.

En este sentido el debate marxista no se quedó en la relación capital-trabajo, sino que se extendió a otros niveles de concreción y práctica humana. De tal manera que existen al interior del marxismo discusiones sobre la psique humana y la crítica a las narraciones sobre el espacio exterior o cósmico dentro de la literatura de ciencia ficción que advierte escenarios del alto capitalismo. Los autores que innovan aportan a estas discusiones; desde cierto distanciamiento con el “marxismo oficial” se podría decir que provienen del llamado «marxismo periférico». Marxismo que se piensa desde los “márgenes de la modernidad”; siguiendo un tanto la forma de pensar de los filósofos llamados «perros» en el «Cinosargo».

Me sirvo para esto de los análisis de Darko Suvin y Gilles Deleuze<sup>20</sup>. El primero, incursiona en el análisis marxista de la literatura de «ciencia ficción» donde se extraen interesantes análisis de las posibilidades de capitalizar el espacio exterior a la tierra, así mismo como la capitalización de la imaginación humana para la lógica del valor; Al igual que rastrea la importancia de la crítica a la tecnológica desde dicha literatura que advierte la conquista de toda la existencia por el desarrollo del capitalismo. Y el segundo aporta una teorización con respecto a la disgregación del sujeto y la disolución de la subjetividad

---

<sup>20</sup> Por más que se intente distanciar a Deleuze del “marxismo” desde un punto de vista de la “innovación de la teoría francesa” en sus derivas “posmodernas” quiere decir que no se ha pasado revista de manera desentendida a este autor. Pues en su obra más conocida «Capitalismo y esquizofrenia» que se compone de dos títulos «El anti-edipo y mil mesetas» hace una especie de ajuste de cuentas con el “marxismo clásico”. Puesto que su teoría del rizoma está compuesta por un “giro” hacia el “consumo” momento que para el autor definirá el impasse de la época de la industrialización a la sociedad del consumo que basa su forma en el mero desfogue y sublimación de la mercancía en el sector servicios de la producción. Parece ser que Deleuze no leyó y/o conoció el texto de Marx los famosos «Grundrisse». Por ello que Deleuze sea aun marxista, pese a sus omisiones o desconocimiento teóricos de la obra Marxiana.

que convierte al individuo en un ser esquizoide. Aquí estriba la importancia del esquizo-análisis desde un punto de partida de la totalidad y la economía política<sup>21</sup>. Si bien los viajes interestelares requieren maquinas espaciales para que el capitalismo viaje por el espacio esto igualmente se desarrolla en la producción de máquinas deseantes en el consumo de mercancía y la sublimación del valor como sujeto concreto de las relaciones sociales fetichista que produce consigo los momentos represivos del sujeto al interior de los manicomios, cárceles, escuelas, institutos, comercios, mercados, bancos, fabricas, etc.

La objetivación del conocimiento en el modo de producción capitalista refuerza la dominación dado que los saberes se presentan como «Poder». Donde los conocimientos son el artilugio del trabajador tecnificado para aplicar mecánicamente la instrumentalización. Estos hijos de la técnica moderna son las mercancías del conocimiento que se venden para la eficacia de la producción en serie de conocimientos.

El racionalismo de cuño cartesiano del siglo XVII género y potencio la tecnificación del conocimiento parcializado. Por ello el sentido de la ciencia cartesiana y racionalista fue acuñada por la ilustración que subordinó la vida humana a las necesidades de la producción mercantil a partir de la instrumentalización del trabajo. Tanto la filosofía como, las ciencias emanadas del modo de producción crean una “racionalidad” que articula las relaciones sociales, y a su vez crea nuevas formas de producir-consumir que profundizaron el proceso de separación del trabajo. Convirtiendo al siervo en fuerza de trabajo primero y después apéndice de la valorización en el empleo de nuevas tecnologías en el desarrollo del modo de producción capitalista.

Este tránsito de la producción mercantil se extendería hacia las ciencias como la física que creó la bomba atómica detonada en Hiroshima y Nagasaki. Al igual que la química que empleó y emplea gases con los cuales se masacraron a Judíos y disidentes en la Alemania de Hitler, y que hoy en día se reprimen las protestas en todo el mundo. O bien la ingeniería que desarrolló los tanques y aviones con los que el capital puede colonizar tierras donde existen recursos estratégicos y disparar sobre las poblaciones originarias.

---

<sup>21</sup> Darko Suvin intentara una aproximación crítica a las literaturas menores o consideradas así por el canon de la crítica literaria, en cuanto a la ciencia ficción se refiere, aplicara el método de análisis del materialismo histórico; proporcionándonos una novedosa interpretación sobre la literatura. Deleuze, aunque muchos marxistas lo consideran post estructuralistas, jamás notaron la aportación de crítica de la economía política desde las categorías del esquizo análisis, expuestos en “Anti Edipo y mil mesetas” ambas en el rubro de su obra teoría “capitalismo y esquizofrenia” escrita conjuntamente con Félix Guattari.

La ciencia en este sentido no es tan “neutral”, como se nos ha querido enseñar y hacer creer, ella está subordinada a la valorización del valor. Y esto no tiene nada de neutralidad, ya que permite la devastación de grandes bloques poblacionales de su hábitat que contienen recursos naturales con los cuales el capital intenta apropiarse y especular con ellos. La ciencia tendría otro sentido, si, se opusiera al capital y pusiera sobre todo la permanencia de la vida humana y su dignidad.

Las ciencias naturales al igual que las sociales son mera reproducción técnica del saber especializado. Crean fuerza de trabajo tecnificada: el sociólogo al igual que el físico juegan un papel importante en el diseño de la dominación técnica de la sociedad, sus operaciones estriban en hacer un balance donde el principio de lo relativo que subyace a la especulación del capital sobre los recursos humanos y naturales. Esto resulta muy destructivo en términos sociales y naturales. Dado que los principios determinantes de tiempo y espacio adquieren un imperativo del lenguaje “relativista” del valor, es decir que todo se disputa en el terreno de la especulación, esto afirma la tesis de Marx sobre “las fantasmagorías concretas”.

Ya Marx sostenía ese debate en su «*Tesis de sobre la filosofía de la naturaleza entre Demócrito y Epicuro*», texto donde se expone el determinismo relativista de Demócrito que inicia en la unidad de las partes que son completamente exclusivas y excluyentes, unas de otras, –un principio liberal por excelencia-. La idea opuesta a Demócrito como “antítesis” sería, el desvío del átomo autónomo y la totalidad de totalidades de Epicuro, idea que fundamenta una existencia recíproca del mundo natural que se determina en cuanto a totalidades y que evitan la aniquilación de sus partes, pues en ese metabolismo subyace la praxis no solo natural, sino que también humana y por tanto social.

Este principio de totalidad da una visión de las determinaciones totales de la existencia natural, humana y social que las integra en una unidad superior pero que las mantiene diferenciadas y reconoce sus propias determinaciones como multiplicidad y diversidad. En este sentido, si una de ellas desaparece, la totalidad lo hace con ellas. Este aspecto orienta la praxis a la evasión del sufrimiento humano y de la comunión en el placer del todo social. Cuyo precepto es comunitario por excelencia. De tal modo que las ciencias naturales o sociales como lo son la física y la sociología, tendrían que dirigirse a planteamientos más epicúreos, y formular un saber comunitario, que potencie el placer y la comunidad.

El conocimiento como fuerza de modificación, intervención y creación permite la reproducción técnica de la sociedad como una sociedad de conocimiento que se articula el todo social es contrario a la dominación subjetiva, de la naturaleza, del sexo, del imaginario, etc. Frente a lo que produce la apropiación del saber fetichizado del capital en los sujetos absorbidos por las relaciones sociales del capital.

La separación del sujeto frente a las necesidades del valor recrea el fetichismo mercantil. En su aspecto de subordinación cognitiva. Su saber es la necesidad del capital para su supervivencia. El conocimiento esta fetichizado bajo las formas dadas que se presentan como sentido común de capital. La ciencia ha dejado de tener ese carácter desvelador de la esencia de los fenómenos. Esto desarrolla y desenvuelve las fuerzas productivas como fuerzas destructivas<sup>22</sup>.

El carácter progresivo de la técnica y la tecnología moderna es la subsunción real del proceso del trabajo al proceso de valorización. La creación de maquinarias o el empleo de técnicas representan la conquista capitalista sobre el conocimiento. El triunfo del despliegue negativo del capital como proyecto civilizatorio al cual subyacen contenidos epistemológicos que son comunicables y transmisibles como la producción en cadena de una mercancía.

La escisión entre la concreción y la abstracción, produce el dualismo del pensamiento burgués que Lukács crítico en «*Historia y conciencia de clase*». Ese modo del ser social donde el ente ejerce su fuerza cosificante frente al sujeto vivo. Heidegger tímidamente lo refirió en su «*Ser y tiempo*», texto que expresa el proyecto civilizatorio del capital como fuerza y potencia histórica, ya que el ente no es otra cosa que el valor contenido en su forma social. Y las consecuencias subyacentes a ella, por ejemplo, el lenguaje, no escapan a esto dado que la realidad objetiva los modos de expresión humana y las configura a las relaciones sociales del modo de producción. Por ello que el ente o mejor dicho el valor sea el depositario de la conciencia social, y el ser del ser humano este configurado por el lenguaje del capital.

Lucien Goldmann pone los entrecruces y diferencias entre Heidegger y Lukács, en «*El hombre y lo absoluto*», poniendo énfasis en la existencia del ente como ser. La cosificación lukacsiana estará referida al proceso de creación ontológica del trabajo que crea objetividad (positiva) frente a su escisión y separación que domina al sujeto. Frente

---

<sup>22</sup> Sacristán, Luzón, Manuel, *Escritos sobre el capital*, fundación de investigaciones marxista, el viejo topo, España. Pp. 56.

al ente-trabajo como una forma alienante y altamente destructiva, o como diría Heidegger: «el ser para la muerte» (negativa).

Estos polos entre ser social y ente tendría un punto de inflexión en la discusión que Theodor Adorno presento como «dialéctica negativa», reflexión que expresa el contenido crítico hacia una categorización de un nuevo ciclo histórico de la sociedad burguesa; donde el dominio del fetichismo de la mercancía se ha extendido y colonizado hasta en las formas de conocimiento y lenguaje del ser humano. Esta ruptura tajante del conocimiento emprendida por Adorno propone las implicaciones sociales del ser social a partir de la experiencia desastrosa de la segunda guerra mundial. Dicha critica refiere el contenido crítico del nuevo ciclo del capital que domina y antepone sus necesidades como un sujeto que se autonomizo.

Ese ser ente del capital, desarrollo y creo las bases materiales y cognitivas para absolutizarse y dominar nuestra cotidianidad. Y con ello subordinar nuestra subjetividad como seres humanos. Subordinación real en tanto que se realiza dentro de las relaciones sociales. El punto estriba en que nuestra subjetividad es apropiada, e incluso, creada por el capital. Por tanto, nuestras formas cognitivas están referidas constantemente al aprisionamiento del modo de producción capitalista. Pero esa dominación cognitiva del capital puede ser puesta en cuestión, debido a que el ser humano es una fuerza viviente y no se deja aprehender del todo por la totalidad del capital como fuerza social

Por tal motivo nuestras disciplinas de conocimiento como ciencias tienen que recuperar el horizonte racional de la reconstrucción de la totalidad. No estar separadas del mundo objetivo. De la vida real de los seres que habitamos la tierra en donde los fenómenos de orden natural y social tienen sus particularidades y condiciones específicas de conocimiento para una objetividad material, y concreta que despliega fuerzas de creación y conocimiento objetivo articulados al ciclo metabólico de la vida y la existencia natural y humana como un «todo-mundo».

Esto quiere decir que si nos desenvolvemos en cualquier rama del conocimiento científico éste tiene que tener otras lógicas plegadas a la reproducción de la vida y no contra ella. Las ciencias en este sentido tienen que estar más articuladas en una discusión no solo de sus “métodos”, sino pasar a planteamientos interdisciplinarios que contengan como punto de partida la «intersubjetividad» y la «interobjetividad» de la totalidad del mundo. Y partir de saberes contextualizados históricamente tomando en cuenta el hábitat en el que se desarrolla la problemática social para crear formas de



relaciones sustentadas en principios de un orden diferente al caos impuesto por la anarquía económica del capital.

Los conocimientos aplicados como practica técnica se asientan en la anarquía del mercado, ya que para acceder a recursos económicos para desarrollar sus investigaciones implica sucumbir al poder del capital. Ya que este dictara y conducirá la investigación científica para crear y desarrollar objetos técnicos, que permitan mantener la renta tecnológica, y así poder especular-cotizar los precios en el desarrollo del capital ficticio. Por ello que el objeto técnico producto de años de investigación científica termine siendo otra mercancía, que permite la valorización del capital. En este sentido los objetos técnicos no son neutrales y tiene implicaciones concretas. El conocimiento adquirido por generaciones se ha capitalizado como una rama más de la producción; y por ende de la división social del trabajo y la especialización productiva. Esto genera en la sociedad una atomización, fragmentación, separación, aislamiento de conocimiento individual convirtiendo a este en un productor privado.

Un ejemplo de síntesis del proceso de fragmentación, separación y atomización del productor individual y privado puede expresarse en el hecho de que “sabemos utilizar” ahora una computadora, esto nos afirma el hecho de que son pocos los que conocen los procesos teóricos de la informática. Este conocimiento especializado de la programación de software, esta privado a un individuo especializado que produce lenguajes virtuales con los que procesamos y creamos otros productos o informaciones. Esta especialización de la fuerza de trabajo se dio en el “fordismo”, profundizándose en la separación de la cadena productiva en el “toyotismo”. Esto nos Indica que la parcialización de la actividad productiva del trabajo genera una desarticulación del trabajador con su objeto.

Montando una fragmentación totalizante en el objeto técnico construido, por ejemplo, en el ensamblaje de un automóvil. Y así con cada ramo de la producción esta división es consecuente con la parcelación del conocimiento producto de las relaciones sociales que nos aísla como productores privados, es decir, como mercancía-fuerza de trabajo, a saberse, tanto el trabajador intelectual como el trabajador manual no escapan a la lógica de la valorización por lo que el desentrañamiento de la actividad practica humana viva se ve subordinada por el *trabajo abstracto*.

El trabajo abstracto es la consecuencia lógica de la valorización del valor y de las necesidades del sujeto del capital para la creación de su propia condición de conocimiento. Ante ello, la teoría critica del conocimiento mercantil apunta hacia una

reformulación de la cognición humana que bajo las relaciones de producción capitalista puede superar la condiciones y el carácter histórico específico de que el conocimiento sea una forma más de producción de valor, es decir una mercancía alienada por la compra-venta y explotación de las facultades cognitivas de la fuerza concreta de trabajo: el ser humano. En estas condiciones planteadas es evidentemente que el capitalismo como modo de producción y relaciones sociales sean transmutables y superables.

La función que adquiere el conocimiento en el capital es una técnica cognitiva para la sistematización articulada de la producción racional del capital. El capital construye su propia lógica y por tanto su propia conciencia. Como hemos sostenido, se trata de un saber históricamente determinado y específico, por ende, superable. Franz Hinkelammert denomina a este proceso de cognición en el capitalismo «maquinas abstractas de la muerte». Donde todo lo creado son meras representaciones abstractas encarnadas en el poder fetichista de la objetivación del mundo y del sujeto cognoscente que codifica su saber y conciencia que el mismo capital genera y le impone como “realidad”.

La crítica materialista del conocimiento tiene que apuntar a romper esa formación social. Dado que no es meramente el sentido ilusorio de la falsa conciencia como ideología, sino como fetichismo mercantil; que resulta aún más destructor y materialmente concreto por ser la manera en la que los seres humanos se relacionan entre sí, a partir de la lógica del valor, y por la capacidad que tiene éste en metabolizar y sintetizar socialmente la producción en todos sus niveles y formas.

Actualmente el sentido crítico se expresa y se encuentra de manera minoritaria en aquellos relevos de la teoría crítica. No sólo intentan romper con la influencia de los modos cognitivos que el capitalismo ha impuesto como “saberes y verdades”. Sino también romper las remanencias mercantilistas en la teoría crítica que se pretende hegemónica, y que ella misma ya se encuentra aprehendida por la totalización del capital.

Estas pretendidas teorizaciones “críticas” trabaja con tópicos dictados por la misma lógica del valor. No se diferencian en mucho a la forma de análisis de los estándares cognitivos que el capitalismo requiere para reproducirse. Estas “nuevas formas cognitivas” caen incluso en maneras de aprehender el saber para la producción ideologías que se inscriben muy bien en el capitalismo. No lo ponen en cuestión profundamente, coexisten con él en tanto que les permite ser una base ideológica más para la reproducción de las relaciones sociales de la lógica del valor.

La dominación de los referentes cognitivos bajo el capitalismo se apropia de saberes críticos y los deforman para mantener el *statu quo* o de las “novedades teóricas”, por lo que sus balances se encuadran bastante bien con el orden existente. Por ejemplo, estas teóricas “críticas” se apropian de las discursividades de raza, género y clase sin realmente llevar más adelante la crítica como práctica social. Se quedan en una enunciación ideológica que puede ser vendida y/o comprada.

La teoría crítica contemporánea, o sea la del siglo XXI, tiene que ser capaz de reformular la racionalidad de manera clara y sustentada en principios de hecho. Proyectando de tal manera la justa dimensión de la historia, que es la que arroja los procesos de superación de paradigmas históricamente determinados en una forma social concreta. En este caso, la del moderno sistema de producción de mercancías que subordina a su lógica las diferencias de raza, clase y género. Manteniendo atomizados a los sujetos potencialmente destructores de sus diferencias en el capital.

No obstante, esos horizontes cognitivo-epistemológicos fetichizados se dan también en los campos sociales de articulación sistémica, como estructuras que cumplen una función especializada en la sociedad, por ejemplo, en la economía, la política, o bien en la sociología. Campos, sistemas y subsistemas, que se piensan desarticulados de la totalidad que las compone y une como partes ellas mismas de la totalidad. Enrique Dussel ha explicado y criticado esos modos de proceder de las ciencias sociales que miran la totalidad desde particularidades separadas y que se piensan en un universal abstracto como sistemas de pensamiento<sup>23</sup>. En este sentido, podemos enunciar que el conocimiento que crea el capital está expuesto en presupuestos desarticulados de la totalidad como aprehensiones individuales aisladas y fragmentadas que reproducen relaciones fetichizadas en todos los órdenes de la existencia cognitiva del ser humano: cultura, política, economía, sociedad.

El método de la «crítica de la economía política» es por tanto la totalidad como apertura epistemológica. Y que apuntaría a reintegrar la totalidad concreta en sus múltiples dimensiones y articulaciones que se enfrentan antagónicamente como «otro proceso civilizatorio» distinto y diferenciado que intenta superar el estadio histórico que se piensa válido bajo la forma social del capital.

---

<sup>23</sup> Dussel, Enrique, *16 tesis sobre economía política*, siglo XXI editores, México. Pp.33.

#### 1.4 La fetichización de las relaciones sociales.

**«Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquellos».**

**Karl Marx.**

**«El capital».**

El proceso por el cual el capital estructura las relaciones sociales como forma de creación procesos cognitivos produce una subjetividad concreta en tanto que epistemologización del sujeto cognoscente. Esto deriva la forma en cómo se producen necesariamente las relaciones sociales, a partir de los aspectos más fetichistas de la sociedad mercantil. Para que el capital pueda articular a su lógica el conocimiento y que los sujetos se fetichicen en ellos tenemos que entender cómo se produce el proceso de creación del sujeto cognoscente del capital. Que se crea a través del conocimiento que ejecuta funciones concretas, para la reproducción del trabajo abstracto. Por ejemplo, el hecho de que sabemos que -debemos trabajar- por un salario que nos permita la subsistencia material, y también sabemos que como hombres libres y ciudadanos podemos poseer medios, herramientas y maquinaria de forma privada para la producción mercantil, cuando se dispone de un capital.

Cuando no se dispone de ello la única certeza que tenemos, es que debemos vender nuestra fuerza de trabajo o explotarla. Y ese conocimiento es el que determina la manera de proceder y crear la realidad en términos de relaciones sociales, es decir, como productores privados. No como fuerza y actividad humana colectiva. Por ello que tanto el trabajo tanto como el saber estén articulados a la fuerza del capital como un poder coercitivo. El sujeto de crédito mercantil emerge como sujeto practico que pone en marcha la cognición del capital en las transacciones bancarias.

También sabemos que hacer esas operaciones bancarias representan un contenido determinante en las fusiones cognitivas del individuo. El problema de esta cognición es que no todos son sujetos de crédito, pero si, sujetos dispuestos al crédito, es decir, se sabe que se puede acceder al crédito. Esta cognición y subjetividad es la que el capital

necesita para seguir valorizándose en las tasas de interés y especulación bursátil de los dividendos y divisas de las acciones puestas en la bolsa bancaria. Esto una forma de contemplación pasiva del sujeto cognitivo producido por el capital y por la bolsa ficticiomágica de la abstracción fantasmagórica mercantil. Por lo que el sujeto cognoscente adquiere la cognición del pseudo-sujeto: el valor. Todas estas funciones u operaciones estrictamente mercantiles son producto de relaciones sociales de la producción de valor, que se han fetichizado. Que se han escindido y que siempre están ahí. En cada momento de nuestra existencia, condenándola a la supervivencia material.

Walter Benjamín no se equivocaba en mirar al capital como una especie de «misticismo secularizado» o «religión moderna». Las críticas de Benjamín se dirigirían a explicar al judaísmo como la totalización social del mundo mercantil que adquiere cada vez más formas sagradas que se adoran en sus sinagogas, mezquitas e iglesias para confortar nuestros vacíos existenciales en el consumo de mercancías o en la producción de ellas.

Rendimos culto, quiérase o no, a estas formas objetualizadas que las relaciones sociales fetichizadas han creado. Las adoramos en nuestra vida material inmediata y, por ende, nuestra existencia se sublima en un eterno retorno de la producción, como bien explica Mircea Eliade en su *«El eterno retorno»*, texto donde se explica la manera en como las comunidades, pueblos y sociedades utilizan un mito fundador al cual regresar siempre y donde la vida de esa comunidad, pueblo o sociedad se ve permeada por la rendición sacrificial en los rituales, para la supervivencia de los ciclos de la producción de la vida material. En este sentido el silogismo de la totalidad en la producción, circulación, cambio y consumo sería el siglo mítico de la religión del capital. Un mito cerrado y aniquilante que requiere de sacrificios humanos para perpetuarse como fuerza omnipresente. Pienso que el fetichismo moderno es muy particular y caprichoso, no acepta ningún culto diferente al de él o si lo hace lo subordina a su lógica.

Por lo que el proceso de cognición del capital crea un sujeto que ejerce su poder fetichizante. Las relaciones sociales de esta etapa histórica son tan avasallantes que se piensa que no hay salida posible. Sin embargo, esas fuerzas incontroladas y místicas también corren el riesgo de difuminarse, así como la ilusión que crea en torno a si misma es fragmentaría como decía Maiakovsky con respecto del arte: *«el arte no es un espejo para reflejar el mundo, sino un martillo conque golpearlo»*. Maiakovsy expresa muy bien el carácter anti fetichista de las vanguardias artísticas que van desde los dadaístas hasta los

situacionistas y que intentaron desarrollar nuevas maneras de aprehender el mundo y conocerlo y, por tanto, crear otras maneras de situarse en lo individual y lo colectivo.

Estas fuerzas de ruptura cognitiva con el orden de conocimiento del capital, se presentaron históricamente como vanguardias artísticas como producto de un movimiento obrero revolucionario. Estas vanguardias asumieron el proyecto de la «crítica de la economía política» profundizando la dialéctica de la totalidad. Por lo que sus rupturas con lo existente fueron conducidas en su reapropiación de Hegel, Marx, Lukács, y que debatieron con los ideólogos oficiales de la burguesía o también con los “representantes del proletariado”: las omnipresentes burocracias democráticas o “comunistas”. Estas discusiones acentuaron un propósito de crítica de la vida cotidiana para ir apropiándose de la propia capacidad de conocer y aprehender el mundo. Sobre todo, de existir en él como una praxis viva que permita abrir formas novedosas de cognición humana en las que la creación de maneras diferentes de producir y vivir no esté dictada por los imperativos de la producción de valor. Esta discusión también la podemos ubicar en el existencialismo por un lado y en las aportaciones de Àgnes Heller, por el otro. Teorías que se centran en el debate de la existencia en el mundo industrial y la producción de su cotidianidad en la fetichización de las relaciones sociales.

Muchos de estos presupuestos cognitivos de una u otra manera son deudores de las tesis de Marx sobre el fetichismo de la mercancía y la teoría derivada de ella: «la teoría del valor». Ambas teorías, se originan en la forma social del capital, y por ende explican el porqué de su dominación formal y real. Situando la problemática a los constantes declives de los movimientos sociales, ya sean obreros o, como en el caso de América latina: indígena-campesino. Puntos teorizados y enunciados desde la subjetividad que en América Latina contiene especificidades históricas-culturales. No obstante, la apropiación de la teoría del fetichismo y del valor ya se había dado de manera profunda y con implicaciones teóricas novedosas desde América Latina con teorías como las de José Carlos Mariátegui, Ludovico Silva y René Zavaleta Mercau, por ejemplo, donde se visualiza otro modo de afianzamiento de la lógica de la forma social capitalista en esta región del mundo.

En las sociedades americanas que no había alcanzado la industrialización occidental se tenía que crear un modo de explicación que, había generado una dependencia técnico-tecnológica que afianzo el atraso económico, y su entrada tardía al proceso de modernización al emplear la máquina-industrial para la producción acelerada de

mercancías. La industrialización trajo a América Latina una dependencia hacia la producción de la renta tecnológica, y la compra-venta de fuerza de trabajo como un excedente que se producía como «súper explotación de la fuerza de trabajo». Este elemento permitió a los teóricos latinoamericanos formular las posiciones teóricas como la de la colonialidad de Frantz Fanon, que fue un referente de la liberación y emancipación anticolonial en el África.

Frantz Fanon -entre otros-<sup>24</sup> rompieron la subordinación que el capital crea no solamente sobre la clase, permitiendo observar la composición de la raza al interior de las relaciones de clase capitalistas. Un cambio de perspectiva desde un lugar de enunciación de los *condenados de la tierra*: «El trabajador negro africano colonizado por occidente»<sup>25</sup>. Lo que pone en evidencia otras características antes desdeñadas y reducidas por el “marxismo oficial, que fue la colonización mercantil en sus versiones racializadas. Y que derivó en una dominación mercantil-racial. Estas formas de fetichismo social afianzan y agudizan contradicciones culturales, raciales y de género. Que erigen una serie de supuestos válidos para la sociedad mercantil se arraigue como proyecto social. Donde de manera permisible utiliza esas formas para dominar profundamente en las relaciones sociales, y que le son indispensables para su reproducción. Tales estructuras sociales del capital son asumidas por él de manera positiva: el tributo, las haciendas en el régimen moderno colonial y el mercantilismo, son un ejemplo de este proceso.

El capital al ser una fuerza civilizadora tiende a crear sus propias necesidades en la modernización del mundo en su totalidad. La condición única de su permanencia en su tiempo progresivo y lineal hace que las relaciones sociales se diversifiquen en una correspondencia parcializada del tiempo y del espacio. El capital, al crear la ciudad moderna creó la dicotomía entre la tierra como espacio de la reproducción material del ser humano y la tierra como un espacio para la acumulación de capital. La tierra es despojada de su sentido «*mítico ético-político, comunitario*» y se convierte en una extracción de valor, bajo la forma de la renta de la tierra.

Esa forma del espacio capitalista en el mercado moderno repercute en la forma de la experiencia del tiempo histórico que es el tiempo emplazado y ensanchado que abarca toda la historia humana. El capital, se piensa tanto en el pasado como en el presente con proyección futura, en un sentido acrónico del tiempo. Desarraiga al ser humano de su

---

<sup>24</sup> Nos referimos explícitamente al filósofo-poeta de la “Negritud” Aimé Césaire y su *texto “El discurso del colonialismo”*.

<sup>25</sup> Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, Fondo de cultura económica, México. 2009. Pp.37.

pasado comunitario y los expulsa a un presente completamente abigarrado debido al despojo de los medios de vida: la tierra se presenta como un arcaísmo y la separación del campo para el ciudadano moderno de las ciudades se presenta como, un vestigio arqueológico.

Esos horizontes de tiempo y espacio tienen sus repercusiones en la manera en la que los seres humanos nos relacionamos al interior de la sociedad moderna. El tiempo-espacio del capital perpetúa la aceleración o transformación del mundo conocido para la producción abstracta del trabajo. Al menos en lo que respecta a la experiencia fetichista del sentido del progreso, que se involucra directamente con la destrucción del pasado comunitario como bien lo señaló Ferdinand Tönnies en su obra «*Sociedad y comunidad*», donde enuncia que la sociedad es como concepto y cosa una creación de la modernidad<sup>26</sup>. Por lo que el modo de producción capitalista se presenta al sujeto como «comunidad material abstracta» con la cual se relaciona, conoce y participa de ella en la producción del valor.

Todas las relaciones que intentaban una experiencia subjetiva en la creación de un imaginario colectivo derivado de una manera cognitiva diferente del mundo, por ejemplo, las colectividades con un contenido milenarista, arraigada en las tradiciones ancestrales y comunitarias fueron destruidas durante la reforma protestante y el advenimiento de lo que Weber designa como «el espíritu del capitalismo». Esta racionalidad “práctica” hizo la guerra y con ella el aplastamiento de las revoluciones campesinas en la Alemania del siglo XVI bajo la influencia de Thomas Müntzer y su discurso ante los principies donde la frase «*omnia sunt communia*» tenía una repercusión milenarista comunitaria. Pese a que el capitalismo creara una comunidad abstracta y por ende un sujeto cognitivo racional a la lógica de la propiedad privada, el dinero, el valor, etc. En pleno siglo XXI el horizonte comunitario como practicas cognitivas han sido retomadas por diversos movimientos de protesta a nivel mundial.

La modernidad abriéndose paso desde el siglo XIV-XVI (hemos señalado anteriormente) como un proceso hegemónico netamente occidental en siglo XIX alcanza su totalización por el desarrollo de nuevas técnicas y tecnologías que racionalizaron los procesos de trabajo, y con ello la industrialización del mundo. Sin embargo, occidente no sería pasivo, sino que tendrá una resistencia al empuje progresivo de las fuerzas productivas mantendría una crítica interna permanente hacia esos procesos de demolición

---

<sup>26</sup> Tönnies, Ferdinand, *Sociedad y comunidad*, losada, buenos aires, Argentina. Pp.21.



de lo común y comunitario. Esto es lo que a veces parece olvidar la filosofía de la liberación, por ejemplo. La resistencia contra la modernidad europea inclusive propuso proyectos de modernidad diferentes; Bolívar Echeverría enuncia esto en su propuesta de los *Ethos de la modernidad*<sup>27</sup>.

Estos contra discursos y/o «modernidades alternativas» contenían un proyecto cognitivo muy diferente al racionalista dado que integraban en sus postulados la visión de totalidad o tenían una intensión mucho más compleja, por ejemplo, Blaise Pascal o Charles Fourier, que son ejemplos de otras racionalidades no hegemónicas y articuladas a la totalidad del mundo como «sociedad comunitaria». Si bien el capital ha creado aspectos de subordinación cognitiva. También en sus entrañas se desarrollan otro tipo de conocimientos bajo epistemes que se reproducen constantemente en un modo de existencia comunitaria para el objetivo de la producción.

El conocimiento no siempre encarna formas de dominación, y por ende de ejercer el poder. Este núcleo problemático ya se encuentra marcado metodológicamente hablando en el pensamiento de Marx, cuando vislumbra la capacidad de las relaciones sociales en crear las condiciones subjetivas para la reproducción de la vida material contra los postulados del modo de producción y relaciones sociales capitalistas que intenta subsumir la vida humana y natural a su modo de concebir y aprehender el mundo.

La particularidad de las ciencias moderna estriba entonces en la capacidad de ser metabolizadas por la lógica capitalista de la acumulación. El saber es meramente reproducción de una forma epistemológica concreta: la de esta sociedad productora de mercancías. Entonces el sujeto cognoscente en realidad aplica el saber práctico de la forma cognitiva del capital, teniendo en cuenta que es la producción material la que desarrolla los modos de pensar y de la conciencia.

Entendiendo las formas de producción y las relaciones sociales que la sustentan podemos decir que ellas requieren de una forma de pensamiento que les dé sentido. Por ello entender la época en categorías y en particular de la sociedad moderna, tiene una repercusión de suma importancia, para una crítica social de nuestro tiempo. Ésta crítica tiene que partir de las relaciones sociales que les dan origen, es decir, las condiciones materiales de esas categorías, que son por tanto las portadoras de un modo de ser social concreto. Y por ende de una forma de pensamiento que las articula como relaciones sociales cristalizadas en un modo de cognición fetichizada por el capital. La ruptura en

---

<sup>27</sup> Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco, México, Era. 2013*. Pp. 89.

cuanto al sentido cognitivo deviene justamente en el quiebre que se hace con los modos mentales que el capitalismo crea y representa<sup>28</sup> desde su capacidad de objetivación del sujeto cognoscente como mercancía. Es decir, poder pensar la praxis humana como un hacer teórico, una cognición-episteme que apunte a la superación mercancía del sujeto cognoscente y este pase a una reemergencia de una racionalidad comunitaria.

Los planteamientos teóricos sobre la teoría del fetichismo y la del valor que Marx desarrollo adquieren sus más profundas implicaciones en esta etapa del capitalismo en el siglo XXI. Dado que se revela al sujeto cognoscente de la época moderna como un ser para el capital, como una mercancía que produce valores. El conocimiento del capital como una cognición que se autoconoce y que adquiere dimensiones transcendentales, autónomas y separadas que se escinden de la forma material del valor de uso, creando de esta manera el dualismo que es parte de su lógica fetichista. La de crear «universales abstractos»<sup>29</sup>.

Esto le permite al capital su reproducción en esas formas de conocimiento que se concretan en modos de poner en marcha su proyecto civilizatorio. La separación entre valor y valor de uso, no solo implica el dominio del valor, sino que representa la subordinación del trabajo concreto sobre el trabajo abstracto. Quedando así totalizado el ciclo de producción de valorización. Esto tiene sus implicaciones concretas en las relaciones sociales. La separación y subordinación del valor no es meramente económica, sino política. Y esta realidad no solo nos sitúa frente a la reducción del análisis a la mera crítica de las fluctuaciones del capital en los mercados. Sino que nos enuncia una compleja forma política que adquiere el capital como mercado mundial, y la relación que se gesta en él entre Estados y lo que esto representa. El análisis no solo es económico o político, sino una «crítica de la economía política»; por ello la obra de Karl Marx y sus continuadores es una potente teoría como forma cognitiva que apunta a la superación racional de la anarquía del mercado mundial del capital.

La economía como la política como campos o sistemas separados son producto de relaciones sociales que se han fragmentado y aislado de la totalidad social. Por lo que economía y política, aparentemente, no tienen nada que ver uno con otro. Y si se relacionan entre si es de forma separada. La interrelación de la forma política o

---

<sup>28</sup> Jameson, Fedric, *Representando el capital*, Fondo de cultura económica, México.

<sup>29</sup> Gandarilla, Salgado, José, Guadalupe, *Critica de los universales abstractos en "Asedios a la totalidad: Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial"*, Antrhopos. España. 2012. Pp. 27-34

económica del capital ni se concibe en los marcos referenciales de las investigaciones sociales. Por ello gusta hablar de economía o política. Y no partir de los presupuestos de la «crítica de la economía política» que articula la totalidad del mundo moderno para su superación civilizatoria.

De modo que la relación que existe entre el capital y su forma política necesariamente debe de profundizar en las representaciones abstractas del poder, como parte del proceso de valorización de capital. Dicho binomio poder/valor están articulados, conjuntamente representan el poder de dominación del capital; que ambos imponen un modo cognitivo único que los apuntan como entes racionales insuperables cognitivamente, que determinan la vida y la muerte de toda existencia natural y humana.

## 1.5 ¡Es el momento de la separación entre el valor y el poder!

**«[...] Esta inversión consiste en que siendo el “trabajo vivo” (o la subjetividad corporal viviente del trabajador: la “persona”) el fundamento de todo valor (y el capital no es sino “valorización acumulada de valor”), es decir del capital (la “cosa”); ahora, por el contrario, el producto cósmico del trabajo vivo (el capital) se torna “persona” o sujeto aparential, y el trabajador se transforma en una “cosa” (instrumento) al servicio del aumento de capital».**

**Enrique Dussel.**

**«20 tesis de política».**

Para cerrar este capítulo que articula de *grosso modo* las formas cognitivas como creación del saber desarrollado por las relaciones de producción capitalista, y por ende como expresiones del lenguaje para ser este el *móvil* con el que se concretan las acciones e interacciones humanas. Las categorías que emplea como relaciones sociales producidas por un modo de producción concreto que al arraigarse en el pensamiento y lenguaje puede concretarse como sociedad. Sociedad en la producción de mercancías y valor, aspectos históricamente determinados por la forma social en la que se contienen. Por lo que evidentemente también se traducen a otros conceptos tales como: el de poder, que adquiere una forma determinada, al igual que la del valor en la moderna sociedad de mercancías.

Para poder superar el valor y su devenir poder, se parte entonces, de las formas cognitivas como relaciones sociales fetichizadas del conocimiento que impone la sociedad capitalista, y que produce esas dicotomías entre el poder y el valor. Siendo que tanto el valor como el poder, tienen una interrelación recíproca dado que son parte directrices de la sociedad moderna. El poder como institución o forma-Estado y el valor marcando las fluctuaciones financieras en el mercado. La miopía vulgar separa estas dos formaciones como únicas y exclusivas, e independientes una de otra. El análisis del poder sólo se

piensa desde el Estado y la política, los del valor únicamente en la economía. Las disciplinas que se encargan de entender sus mecanismos internos y externos como interrelaciones entre ambas las explican solamente, como una especie de interacción superficial. Y no mirándolo desde una perspectiva de la totalidad.

El poder como forma concreta de dominación no solo se representa en la forma Estado. Sino que se representa como forma social, de la cual el valor es su esencia real. Por ello el discurso de la política y lo político tiene que estar centrado en este aspecto, y no separándolo. El valor y el poder deben estar articulados como determinaciones que se condicionan mutuamente para mantener unida la forma social del capital.

Pensar el poder escindido de la forma social que lo contiene nos introduce a mirar fragmentariamente su especificidad histórica como relación social. De ello que pensar el poder estrictamente desde el Estado nos acarrearía una visión reducida de su totalidad, en las relaciones sociales del modo de producción capitalista. Porque no comprenderíamos la especificidad de este Estado y de esta sociedad articulados a la «lógica del capital»<sup>30</sup>. Por ello no pienso que el poder sea una derivación en su forma-Estado del capital, o una extensión del mismo. Sino que es el propio poder del valor vuelto forma política. La forma política del capital, está centrada en todo caso en la capacidad de que esas relaciones produzcan su propia fuerza política, para extenderse como dominación social del capital. El Estado por lo tanto es el despliegue mismo del capital como política de dominación.

Un ejemplo claro lo dan las campañas militares de Estados capitalistas más fuertes sobre los más débiles y con recursos naturales y estratégicos para explotarlos. Teniendo en cuenta que estas intervenciones imponen un sentido histórico de una forma particular de sociedad, es decir la modernidad capitalista, esta se extiende también como proyecto civilizatorio y reordena, organiza y administra los recursos naturales y humanos para la producción de valor. Y ahí donde no se encuentre generara las condiciones objetivas y subjetivas para su despliegue como relaciones sociales, y modos de producción que cristalizaran su dominio por medio de instituciones políticas como el constante discurso del Estado democrático.

Esa separación del poder y del valor tiene por consecuencia la abstracción de la comunidad política real y material. Esta dualidad es su totalización que crea la

---

<sup>30</sup> Osorio, Jaime, *Estado, Biopoder, exclusión: análisis desde la lógica del capital*, Anthropos, Universidad Autónoma metropolitana. España. 2012. Pp.19.

materialidad universal y abstracta de la política y lo político. Es el Estado que despoja de su politicidad a la humanidad. Esa comunidad en su nexos social demuestra su carácter particular como forma-Estado y su íntima relación con la forma-valor que deviene en: «forma histórica del poder del capital».

El capital como forma social, destruyó las formas comunitarias de existencia y las subsumió a relaciones basadas en la propiedad privada, esto trajo consigo que la especialización de lo político y la política se viera reflejada en la creación del Estado moderno, institución especializada en un ámbito particular: *la producción de dominio*. Ya perfilándose desde el siglo XIV-XVI<sup>31</sup>, y perfeccionándose en el XVII gracias a las grandes revoluciones burguesas, que sacudieron el mundo en el avance técnico-tecnológico. La política también dio carácter revolucionario a la burguesía como clase dominante dado que al producirse el «Estado moderno» como institución técnico-tecnificada y especializada en la administración de la vida social, engendró consigo que occidente se convirtiera hasta el siglo XIX en centro del mundo. También de manera política, ya que es el Estado moderno occidental el único capaz de desplegarse como política civilizatoria, como lo indica Max Weber en su «*Economía y sociedad*».

El poder crea objetividad en el proyecto histórico social del *ciudadano* y la *sociedad civil*. El modo de producción capitalista crea una forma peculiar de mercancía: el trabajo asalariado. Forma de apropiación del trabajo y el nacimiento del sujeto proletario. Ambas creaciones de la sociedad moderna han reducido a la humanidad a la ciudadanización y con ello la proletarización del mundo. El Estado es la dominación de lo político, como el mercado lo es del trabajo humano concreto. El valor articulado al Estado y al mercado es un objeto creado para las necesidades del capital que se produce en los parlamentos y en las oficinas de los grandes magnates y empresarios. Esta ambivalencia entre trabajo-capital trajo consigo toda una forma de interpretación de la sociedad burguesa en tanto que producción de valor y dominación política. Los procesos emancipatorios fueron insuficientes para detener o superar el mercado y el Estado como entidades de dominación de la actividad humana práctica y de las comunidades humanas debido a que estas fueron reducidas al contrato social del capital.

Esto se presentó en los explotados-oprimidos como un programa político que en las nacientes sociedades de resistencia tuvo su expresión en las diversas revoluciones mundiales; unas teniendo más éxito que otras, como el caso clásico de la revolución rusa

---

<sup>31</sup> Dussel, Enrique, *Política de la liberación: Historia mundial crítica*, Madrid, España. 2007. Pp187.

de 1917, que, al teorizar entre capital-trabajo quedo de igual manera reducida a un dualismo teórico; donde el Estado tendría que tener otras características como: *poder obrero*. La conquista del poder político por el partido obrero clásico no pudo profundizar ese poder para acabar con las relaciones sociales de producción impuestas por el modo de producción capitalista. Ocurrió todo lo contrario: se crearon las bases materiales de la industria moderna y con ello las relaciones de producción de capital, se desarrollaron todas las categorías del capital pasando de la subsunción formal a la subsunción real.

La revolución rusa hizo, desde el punto de vista de los obreros, una revolución burguesa en tanto que proceso civilizatorio del capital. Por este motivo el “socialismo realmente existente” se ha teorizado como un “Estado capitalista”, o una “burocracia obrera” y los demás sinónimos con los cuales se ha caracterizado a la experiencia rusa. Es evidente que la dicotomía entre poder/valor no ha alcanzado un nivel de discusión de manera que permita comprender la complejidad de la totalidad de las relaciones de producción.

Dentro de la particularidad de las experiencias de las luchas obreras en el siglo XX tuvieron esfuerzos de llevar más allá la crítica entre la unidad de poder y valor; y se emprendería desde estas problemáticas juicios hacia los mismos postulados de “transformación social”. Una de ellas es la crítica hacia la lectura dualista entre capital-trabajo, que apunto a una reconstitución del materialismo histórico desde el punto de vista de la teoría del valor. Este movimiento reposiciono el debate a propósito del *obrerismo como forma capitalista de reproducción social*. La lógica del capital tendría que analizarse desde nuevos aspectos por tendencias renegadas, marginadas u omitida, por la lectura oficial de los partidos comunistas, debido a su complicidad con el poder que ejerce el capital de forma política en los Estados que estuvieron o están bajo su dominio. Tener en cuenta las formas que adquiere la capacidad de articulación entre poder y valor nos permite dar cuenta de que efectivamente el mismo marxismo cayó en esa dualidad. Las experiencias políticas de la década de los 60 y 70 del siglo XX plantearían que «*no se puede luchar contra el capital con métodos alienados*».

Mario Tronti posicionaría la lectura del valor y el dinero en una especie de revolución del propio poder que repunto la dominación estatal a escala planetaria, que respondería a la misma contrarrevolución burguesa en términos de la agudización de la crisis económica de esas décadas, y que trajo como consecuencia un nuevo ciclo de acumulación de capital que permitió crear nuevas formas de acumulación y otras que se extendieron a

nivel mundial. Las políticas administrativas de los Estados se presentan entonces como concentración y producción de valor en tiempos de crisis económica. El sentido profundo del binomio valor-poder adquiere connotaciones teóricas y prácticas políticas diferentes. Las estructuras de los partidos se presentan como una versión artesanal bajo la dominación real del capital. Las leyes y su práctica jurídica se presentan como un reflejo de lo que sucede en las operaciones financieras.

La lectura de Mario Tronti se inscribe en el *obrerismo italiano*, movimiento que azotó a Italia en 1977 con huelgas salvajes y consejos obreros, que produjeron esta «revolución copernicana» al interior del propio materialismo histórico. La realidad exigió su pensamiento. Un cambio de paradigma y de programa de investigación, profundizando y extendiendo el legado de Marx hacia comprender los ciclos de revolución y contrarrevolución producidas por el mismo capital para mantenerse como fuerza civilizatoria y como forma política en el Estado.

Las razones de esta lectura girarían en torno a los cambios de antagonismo y la lucha política, que daban cuenta de los procesos de la contrarrevolución liberal que sería la ofensiva política del capital entrados ya los años 70. Se profundizaría en las décadas de los 80, y mantendría cierta estabilidad en los 90 (poniendo en el balance que esa “estabilidad” era ficticia, dado que la emergencia de los movimientos sociales y de “nuevos sujetos” mantenía una práctica de ruptura con ese periodo. El caso concreto en México serían los movimientos antiglobalización y la reagrupación del EZLN como una propuesta alternativa de política fuera del foquismo y los guerrillerismos clásicos de los años 70-80). Hasta el primer lustro del nuevo siglo.

La aparente estabilidad de la contrarrevolución del proceso de valorización rompería sus ilusiones de seguridad material y política a partir del año 2008, cuando la crisis capitalista sería evidente y la especulación bursátil se disolvería en esa «bonanza en la deuda», que produjo la crisis mobiliaria y energética, que serían las primeras expresiones de la crisis profunda del capitalismo global en el siglo XXI.

Por ello el proyecto capitalista se plantea el despojo de cualquier medio de subsistencia en el estricto sentido de la racionalidad, y de políticas que derivan de esta lógica con el supuesto de ajustar medios-fines. Han sido más agresivas en estas ya casi dos décadas del siglo XXI. La lógica del poder del capital mantuvo su posición agresiva y violenta en el despojo de tierras y medios de subsistencia. Esto trae como consecuencia, también, la creación de sujetos identificados con su lógica destructiva. Los capos de la



mafia y los banqueros juegan el mismo rol en el despojo, al aniquilar cualquier forma de subsistencia que no sea la del capital en su crisis de desvalorización que impone por ejemplo al narcotráfico como vía para la acumulación y valorización de capital, o la extracción de recursos naturales, y también la deuda permanente de los sujetos de crédito, sean públicos o privados.

Los movimientos que se oponen a las consecuencias del capitalismo en su forma-poder aún se miran y se piensan fragmentados, sin cohesión desde una multitud que intenta darse forma en la misma fragmentación del capital, o llenar de sentido los lugares donde la vida comunitaria está totalmente destruida por la misma lógica violenta y agresiva del despojo capitalista. Esto es evidentemente la causa de la fragmentación social que crea el capital a partir de producir/reproducir al sujeto como mercancía. Esto se expresa políticamente con el ciudadano: aquella subjetividad creada políticamente para la articulación del sentido jurídico-político del capital en su proceso valorización y del valor en proceso.

El discurso del poder en este sentido se intenta reconfigurar y se encarna en el ciudadano. Este modo de la política crea una subjetividad instituida para la objetivación política del capital. El reconocimiento de derechos y garantías promueve la atomización del sujeto viviente. Relegándolo de todo sentido comunitario. Si lo hay, es en el discurso político de la lógica del capital, es como garante de las instituciones democráticas con las cuales el sujeto debe de reconocerse si no quiere estar excluido de la vida pública donde los intereses particulares se piensan como intereses generales, a la vez que se realizan como privados. Una particularidad de la objetivación inmaterial del universalismo abstracto de la modernidad capitalista es la democracia.

El poder y el valor crean al sujeto fragmentado que sólo conoce e interactúa en el capital como trabajador asalariado o bien como ciudadano. Donde la expresión política recae en el derecho privado. Por ello la composición de la sociedad en términos “públicos” es desigual, como estructura social de dominación. Y la apariencia ilusoria del ingreso/gasto como salario es una profunda y asimétrica relación política. No sólo en los espacios urbanos sino también en los espacios rurales y sus diferencias locales-territoriales.

Este aspecto regulador de la forma política del capital articula al Estado en la administración de la democracia como un valor mercantil. Por lo que la forma-gobierno es también parte de las representaciones y mediaciones que la sociedad mercantil crea a su

imagen y semejanza. La comunidad está representada de forma abstracta, no se expresa en su sentido material y comunitario. Lo que se expresa realmente es la representación del capital como nexo social.

¿Dónde queda la voluntad colectiva? Resulta algo engañosa la pregunta debido que las leyes toman objetividad política para la regulación del capital, para su reproducción. La etapa de crisis capitalista contemporánea donde los Estados han propuesto y llevado a cabo una serie de políticas impulsadas para administrar la crisis. La crisis se ha presentado como crisis financiera, y ha tenido sus implicaciones desastrosas en todo el mundo<sup>32</sup>, pero que se mantiene como una política para “estabilizar la economía local, regional y mundial”; esta política se impone como los “intereses generales y colectivos”, que evidentemente es un engaño de las representaciones políticas del capital que someten la voluntad colectiva al sostenimiento del valor, que se ha convertido en la más democrática representación del capital puesto que la crisis nos pertenece a todos.

La capacidad del capital para volverse fuerza civilizatoria afianza su capacidad de dominación política. Desarrolla los instrumentos necesarios para operativizar su administración, como el Estado o las burocracias en general, que se requieren como objetivaciones espectrales que le permitan conducir su producto político: la sociedad civil, el ciudadano, la democracia, las instituciones, el Estado que emanan de las relaciones de producción capitalistas tienen esa cualidad: reproducir el capital en un sentido político.

El Estado, al ser una abstracción, se convierte en el mero regulador-administrador del negocio: sociedad civil –Marx no se equivocaba en decir que para comprender la sociedad civil habría que analizar su anatomía: la mercancía–, por lo que ahora decir que el Estado se ha separado de quien lo produjo se torna absurdo, puesto es el Estado una expresión de las determinaciones de las relaciones sociales del modo de producción, y no está separado. Siempre ha estado en su lógica el establecimiento y el mantenimiento de la valorización del valor. Es una abstracción que se produce y autoreproduce en una lógica social histórica; los Estados no han perdido la capacidad de ejercer la política, sino que su hacer político esta evidentemente fundado en el capital. El Estado es corrupto por su misma lógica de acumulación, despojo y tendencia a la ganancia.

Esta disertación podría parecer un poco aventurera, sin embargo, haciendo una lectura desde el fetichismo y la teoría del valor, desde el estricto sentido de la economía política, nos lleva a este tipo de tesis que evidentemente avanza en una propuesta política que se

---

<sup>32</sup> Harvey, David, *El enigma del capital*, AKAL ediciones, Barcelona, España.2012. Pp.17.

contraponga al proyecto civilizatorio del capital. Pensar políticamente en esta etapa es observar las concreciones reales que articulan al poder del valor valorizándose en la lógica del Estado y la democracia, que es la política real que vivimos en pleno siglo XXI.

El conocimiento de las relaciones sociales actuales nos ha propuesto de manera separada pero abundante una gama de alternativas en el crisol del análisis crítico y los problemas subsecuentes entorno al poder y el valor. Nos arrojan, por ende, una serie de postulados que han ido articulándose desde los distintos lugares de enunciación. Y también desde las subjetividades subalternas que promueven modos de analizar distintos; por ejemplo la lectura decolonial/descolonial hacia las relaciones de las estructuras de dominación moderno-colonial que proponen visualizar las características fetichizantes del capital; sus presupuesto teóricos nos proponen una manera de incursionar en la reflexión histórica que ubica la importancia de comprender el patrón de poder como articulador del todo social, que aprehende al sujeto cognoscente y lo coloniza, subsumiendo de esta forma su subjetividad, como sujeto viviente, pero también determina los problemas de género, de la naturaleza, del saber<sup>33</sup> que el capital utiliza para su lógica de acumulación y dominación.

Por tanto, la separación entre poder y valor tiene efectivamente un sentido claramente articulador en la totalidad histórica de la sociedad burguesa. Esta separación se dirigió hacia el proceso interno de acumulación de capital que lo ha mantenido unido en un proceso de absolutización del valor como relaciones sociales de producción. En dicho proceso excluye una gran proporción seres humanos de los medios de vida y subsistencia; solo protagonizan un rol como meros apéndices superfluos en la maquinaria social. Aprehender en el análisis la mutua determinación entre poder y valor nos obliga a reconstruir su lógica como «totalidad», en la que ambos adquieren una forma social. De aquí se desprende el hecho de que las ciencias sociales tengan que enfrentar un cambio al interior de sus programas de investigación.

Dichas investigaciones deben conllevar a una forma distinta de situarse en el mundo. A un sujeto cognoscente que parta de otras epistemes y pueda efectuar practicas menos destructivas para con los seres humanos, y de estos con la naturaleza. Que situé históricamente la confrontación entre valor, que es el discurso político de la modernidad, donde se afirma como universal y valido en detrimento de la vida material de los seres humanos y de la vida en su totalidad.

---

<sup>33</sup> Quijano, Aníbal, *Colonialidad y racionalidad*, Perú indígena. Pp. 19.

La teoría del valor nos permite entrar a una discusión política desde un punto de vista no fetichista. Que se apropie del debate crítico que se desarrolla y cree nuevos paradigmas internos y núcleos racionales que se enfrentan al proyecto de la modernidad. Las ciencias tienen que romper con la cognición del capital que se pretende la más racional y práctica, y que sólo ha producido destrucción de seres humanos subsumidos a la lógica mercantil que los reduce a objetos sexuados, racializados y explotados a escala planetaria. Esa ciencia no es más que la racionalidad instrumental del capital, que no deja de vencer como forma cognitiva y política. El saber aún sigue siendo poder en términos de la acumulación y el despojo. Pero también el conocimiento puede producir otra racionalidad y, por tanto otro poder que arrebatase al capital el futuro de la vida humana y la vida total del planeta.

## 2.1 El análisis político de la teoría del valor.

**« [...] En todo caso, una segunda Crítica de la Economía Política no puede limitarse a considerar el valor de uso como una simple condición ontológica del valor; y debe radicalizar la tesis del doble carácter del trabajo [...]».**

**Franz J. Hinkelammert.**

**«Hacia una economía para la vida».**

Analizar los aspectos que conforman lo político y la política en cuanto relaciones sociales de un determinado modo de producción nos introduce, en efecto, a una manera particular de dominación y ejercicio del poder que se expresan en la realidad con un carácter «objetivado». Se expresa en las instituciones que ejercen la política de la cual emana el poder para una forma de dominación particular e históricamente determinada.

El desenvolvimiento histórico de la política, lo político y el poder adquiere una dimensión distinta dado que al consolidarse el Estado moderno ejerce el poder político donde la «voluntad colectiva» se funde para una estatalidad racional que “media” para garantizar las demandas de dicha comunidad política. El Estado moderno, como un «Estado histórico», tiene sus particularidades en una sociedad específicamente capitalista que configura las relaciones sociales a su lógica y que le permitan tener forma y sentido. Para efectuar una cohesión fáctica en la producción de valor para mantenerse como sociedad.

En este sentido, como se dijo en el capítulo primero, parte de una base material producida por el modo de producción que crea un tipo de sociedad basada en el valor, el dinero, el trabajo abstracto, es decir, relaciones sociales basadas en la producción, circulación, cambio y consumo de mercancías. Cosifica los procesos y los desarticula. Mostrándonos así una visión parcializada de la realidad. Esto produce formas “dualistas” de conocimiento que ensimisman su “objeto de estudio” teniendo así conocimientos fragmentados al interior de disciplinas que se encargan o deberían de encargarse de

explicar el sentido del todo social, y sus cambios en el transcurso del tiempo, es decir de la: Historia.

Siendo más bien aplicaciones técnicas para la supuesta resolución de problemas dándonos resultados poco articulados, dada su fragmentación de la «totalidad». Esto ha acarreado serios problemas en los horizontes cognitivos para un análisis de fenómenos sociales como el poder y la política que solo se tratan desde un mero incursionar en sus núcleos problemáticos en las instituciones políticas y jurídicas de nuestras sociedades.

Al mirar de manera crítica los problemas que acontecen con un carácter político en nuestra sociedad nos obligan a tener nuevas herramientas de análisis para la comprensión de estos procesos no desde los tópicos en donde solo se reduce el análisis a las formas del Estado como entidad suprema del poder político, sino desde una perspectiva que articule desde la totalidad la forma que adquiere este Estado político. Aquí es donde cobra sentido y pertinencia el análisis del poder, la política y lo político desde la teoría del valor de Marx. Si bien a Marx se le adjudica una forma de entender el poder, a este tópico se le ve inclusive desde una óptica meramente descarnada de sus propuestas teórico-metodológicas expuestas en el capítulo primero de «El capital», en el apartado sobre «la forma del valor y el valor de cambio» donde se expone la relación entre «valor» y «valor de uso».

En este análisis Marx desenvuelve la contradicción bifacética del valor, donde recae la importancia del valor natural de las cosas como valores de uso que en la etapa histórica de la sociedad capitalista se subordinada al intercambio de mercancías como valores de cambio. Este carácter histórico del valor de cambio adquiere un estricto sentido de valorización constante de la mercancía. Frente al uso de los objetos para la satisfacción de necesidades. De este núcleo racional podemos fundamentar que lo mismo ocurre con el poder y la política; dado que también operan bajo estas características bifacéticas y contradictorias. Al igual que el valor valorizándose, la política y lo político desde el Estado se despliega como forma política que está unida a las dinámicas del valor y de los ciclos del capital.

Dicho lo anterior podemos percatarnos que al igual que la teoría del fetichismo, la teoría del valor ha sido solo expuesta de manera meramente economicista. Haciendo de ello un análisis reducido de la interpretación de dicha teoría, no obstante, la teoría del valor que se extiende de la teoría del fetichismo también ha encontrado baluartes teóricos

sumamente importantes. Dispersos y poco estudiados. La atención que tiene la teoría del valor desde un análisis político tiene su vigencia no solo científica, sino también política.

De este modo el análisis del poder y la política tienen un carácter, como decíamos, fetichista y, por ende, puede desplegarse como una «forma-poder»<sup>34</sup> del capital, donde la resolución se disputa en los mercados de la política y la política se construye como mercancía. La democracia representaría la configuración del intercambio político, donde la representación de los «intereses comunes» son meros entes abstraídos de la sociedad.

En particular, el poder político se presenta como una forma social que subsume de manera instituyente (jurídico) y real (político) a los sujetos de la política a los modos en los que se presenta y representa la «forma-Estado»<sup>35</sup> del capital. De este modo el capitalismo contemporáneo ha encontrado su capacidad de integrarse internamente, presentándose como una entidad separada de la percepción ya fetichizada por los análisis políticos superficiales.

El Estado como relación social es amplio. Se profundiza en la vida diaria de sus ciudadanos, en la reproducción y producción social, no solo de mercancías, sino del trabajo asalariado y de la política. El campo de interés para este sujeto representa el conflicto social de acuerdo a las lógicas de acumulación de capital. Pensando que a mayor salario mejor “retribución de la riqueza”; esto es ya una evidencia de la contradicción articulada del capital como poder político, que en las perspectivas dualistas del Estado se mira estrictamente como el sistema donde acontece la política. La política y lo político se miran desde esas perspectivas desarticuladas y separadas del mercado, y siendo éste último solo el sistema donde acontece la economía.

El análisis del poder desde la teoría del valor articula la totalidad del mundo dando sentido al todo social. El poder no solo se expresa en el Estado, sino que se refleja en el bolsillo de las personas en su cotidianidad. En las decisiones políticas que toman para crear empleos o bien para desplazar a una gran cantidad de seres humanos de sus territorios porque sus recursos naturales han sido expropiados por el Estado para un proyecto de modernización del capital privado. Si miramos detenidamente esa supuesta

---

<sup>34</sup> Aquí hacemos un énfasis de carácter teórico con aplicar la teoría de las formas sociales de Marx que nos permiten dar cuenta del Poder como forma social, y no como un aspecto ahistórico y eternizado del poder en esta etapa de la historia. Para ello se nos hace sugerente el modo de incursionar de Aurelio Arteta en su libro: *Marx: Valor, forma social y alienación*, Ediciones libertarias, Madrid, España, 1993. Pags.360.

<sup>35</sup> Negri, Antonio, *El poder constituyente*, Traficantes de sueños, Madrid, España. 2005. Pp. 252.

separación de las partes y el todo de la sociedad, podremos dar cuenta de que, en efecto, no hay tal separación. En el capítulo primero de esta tesis se hizo hincapié en este aspecto. Donde estas formas de “conocimiento” parten de esa falsa posición de lo particular y que siempre están integradas y contenidas por una totalidad más amplia.

Partir de una lectura dicotómica entre economía y política adquiere consecuencias graves en el análisis del valor y el poder. Por ello que la aprehensión de la totalidad se efectuó desde lo particular y lo general, en lo abstracto y en lo concreto. De ahí que el rodeo cognitivo-epistemológico sea necesario para comprender que las representaciones sociales sean realizadas en concreciones abstractas. El Estado fungirá ya como una representación misma del capital en su forma social. El análisis crítico reconstruye en este sentido al Estado y al capital que aparentemente están separados del todo social y busca el punto de partida en su concreción real, dando con ello a una apertura a la «totalidad de totalidades»<sup>36</sup>, es decir, las mutuas determinaciones del Estado y el capital.

Esto obliga a comprender las dinámicas del capital como una fuerza no solo económica, sino también política, dado que es un proyecto social e históricamente específico y superable. No son permanentes, en tanto economía y mucho menos como política. El horizonte crítico tiende a subvertir sus postulados de permanencia, desde una praxis social que le permite contrarrestar los estragos de la política y el poder expresados en el «carácter fetichista del Estado»<sup>37</sup> que ha creado como el único horizonte político y real para la articulación y cohesión de la sociedad; no obstante, dicha cohesión es una representación del capital que subordina la vida humana a sus decisiones que permiten la producción de la valorización del valor.

La ciencia social critica parte de estas proposiciones de análisis articulado del todo social. Por ello que el alcance de la teoría del valor tenga sus consecuencias analíticas para comprender las dinámicas del poder político del capital. De modo que extendemos una serie de formulaciones que dan cuenta de esa magnitud de la política al igual que la del valor. Y la cantidad de propuestas de la política, no solo se encuentran en el sistema institucional separado de la comunidad real de lo político. Esto es que al mirar la teoría del valor miramos al igual la importancia de las comunidades políticas, como organizaciones y/o asociaciones que tienden a reivindicar su uso de espacios para la producción de la política.

---

<sup>36</sup> Tapia, Luis, *Politicidad: ensayos filosóficos*, autodeterminación, la paz, Bolivia. 2012. Pp. 12.

<sup>37</sup> Dussel, Enrique, *20 tesis de política*, Siglo XXI editores, México. 2015. Pp. 42.



Estas políticas subsumidas por las instituciones cristalizadas en la lógica de la acumulación política están negadas. Y se presentan solo como meros bosquejos de formaciones sociales renuentes a la modernización del sistema político, y la representación de este en la democracia parlamentaria y mercantil. Lo político se presenta como una mercancía que se tiene que consumir y sublimar en el mejor candidato para la ejecución de cargos públicos donde se condensan los intereses particulares y generales de los ciudadanos, en sus aspectos públicos y privados, donde el sujeto de la política se presenta como el garante privativo del ejercicio jurídico de la administración política de la economía mercantil. Esto es que en particular la política se sujeta a la representación del poder mercantil a partir del derecho privado como interés privado, como negocio

El carácter dual de lo público y lo privado acontece históricamente de la necesidad del supuesto derecho natural. Frente al poder divino del Estado monárquico, este momento de la política universal, se articula justamente en el proceso moderno colonial, como sujeción de bloques poblacionales para la producción mercantil. El ciudadano no es otra cosa que la entidad abstracta política del sujeto mercantil jurídicamente reconocido como propietario privado. El discurso de la libertad ya ha sido defendido desde el derecho mercantil<sup>38</sup> y no desde del derecho consuetudinario.

Esta tesis nos arroja que el valor de cambio tiene una importancia fundamental en las relaciones sociales del capital. Su lógica no es otra que seguir el discurso del poder que administra sus intereses privados para la acumulación. Esta valorización del capital se presenta como «*valorización política*»; en la valorización política se acumula poder para el ejercicio efectivo de la política del capital que permite el despojo real de la subsistencia material (política, económica y cultural) de grandes conjuntos poblacionales.

El poder, la política y lo político, están situados en la teoría del valor, *implícitamente hablando*, dado que, para el intercambio mercantil, tienen que existir necesariamente condiciones que garanticen ese intercambio, que, en las condiciones modernas, se encuentra en desigualdad de condiciones. Para ello hay que legislar una serie de formulaciones que no son otra cosa más que las decisiones que se crean en los parlamentos y congresos de las economías más fuertes frente a las más débiles. De tal

---

<sup>38</sup> Losurdo, Doménico, *Contra Historia del Liberalismo*, el viejo topo, España. 2005. Pp. 223.

manera que las intenciones de Marx en analizar los problemas del mercado mundial<sup>39</sup> y la relación entre Estados en dicho proceso tengan pertinencia hoy en día, aún a pesar que aquellas intenciones no hayan legado más que minúsculos fragmentos.

Teniendo en consideración esta perspectiva de análisis podemos hacer una reconstrucción política de dicha teoría. Si bien el carácter de la forma fetichista de la mercancía se presenta como un contenido social, también ésta se presenta en las dinámicas del poder y la política. Ya esas abstracciones fetichistas, fetichizantes y fetichizadas han creado toda una totalización que le permite ejercer su dominio como lógica del capital para su producción y reproducción en todas las instancias de la vida.

Presentándose, así como proyecto civilizatorio que se mira a sí mismo como único horizonte histórico al representarse como “Estado racional”, o bien, como “universalidad abstracta” rompe la racionalidad de horizontes fundados en preceptos históricos culturales fundados en el «valor de uso», modo de producción social articulado en un espacio-tiempo de la política contra el capital y diferenciándose de éste en su modo de cohesión política bajo la «comunidad», en la que existe un *universalismo concreto*, desde una materialidad diferenciada, no desde una separación; en el reconocimiento del todo y de sus partes como particularidades histórico-concretas para la producción de sus perspectivas materiales de subsistencia.

Esta reconstrucción política, solo puede hacerse recuperando la teoría crítica que se expresa en los saberes negados de las comunidades políticas que se enfrentan al proyecto civilizatorio del capital, y que se han originado en las periferias dominadas y colonizadas por la sociedad moderna. Por tanto, la importancia que tiene el pensamiento crítico descolonial aporta una crítica de la política *desde* el «valor de uso».

---

<sup>39</sup> El proyecto teórico de Marx estaría proyectado en 6 libros: 1) del capital, 2) de la propiedad de la tierra, 3) Del trabajo asalariado. 4) Del Estado. 5) Comercio Mundial. 6) Mercado Mundial. Véase. *Marx, Karl, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Siglo XXI editores, México. 2007. Pp. XLIII.

## 2.2 Hacia una reconstrucción política de la teoría del valor.

***«Nuestra discusión sobre la ley del valor y la ciencia, por una parte, y sobre la ley del valor, el derecho y el Estado, por otra, nos ha hecho encontrar en ambos casos la misma contradicción. La «sociedad burguesa» (esto es: la ley del valor) es la vía por la que se introduce la racionalización científico-técnica de la producción, pero, a la vez, es incompatible con la realización sistemática de esa racionalización».***

***Felipe Martínez Marzoa.***

***«La filosofía de: el capital de Marx».***

La teoría del valor que desde el discurso crítico de Marx<sup>40</sup> se ha acuñado una serie de tesis sumamente importantes para la comprensión de nuestra realidad, es decir, de la sociedad moderna y de su horizonte histórico civilizatorio transitable y superable. Este discurso crítico ha contribuido en numerosas hipótesis y perspectivas de análisis, donde no solo se ha observado la contradicción entre capital-trabajo, sino que se ha profundizado en el carácter histórico de la dominación de la sociedad del capital que ha sido un proceso heterogéneo y desigual. Ha sabido articular y cohesionar a las sociedades y culturas en todas las latitudes del planeta. Esta teoría ha sido reducida a un economismo ramplón, quitándole o mejor dicho queriendo e intentando quitarle su validez científica. Por una posición de objetividad escueta, ingenua y poco neutral. Neutralidad cómplice que es ya es una toma de posición frente al proyecto civilizatorio del capital.

Frente a estas posiciones pseudocientíficas el análisis marxiano de la teoría del valor, tiene su importancia no solo como discurso científico. Sino como discurso crítico de la sociedad moderna. De modo que se desplieguen las posiciones referentes a la interpretación de la teoría del valor de Karl Marx, esto ha abonado discusiones profundas,

---

<sup>40</sup> Echeverría, Bolívar, *El discurso crítico de Marx “definición del discurso crítico”, Versión digital. Pp.30. Disponible en: <https://marxismocritico.files.wordpress.com/2012/12/el-discursos-critico-de-marx-legible-y-completo-de-bolivar-echeverria.pdf>*

sobre todo desde los lugares de enunciación crítica, sin embargo, al situarse desde la perspectiva de la teoría del valor, se cae en una especie de separación teórica entre el «valor de uso» y el valor. Algunos investigadores y teóricos profundizaron más en los aspectos de la teoría del valor como análisis meramente económicos. Sin embargo, el mismo Marx resolvió el carácter dual en la forma moderna de sociedad que subsume el «valor de uso» al valor de cambio, para la acumulación del capital y todo lo que se deriva de ello. Así se llega al enfrentamiento, al antagonismo entre valor y valor de uso, es decir: la crisis.

Pero no es la típica formulación clásica de que el sistema capitalista caerá por sí mismo. Es todo lo contrario, el «valor de uso» es quien pone en jaque y crea crisis al capital para poder superarlo. Esta tesis ha sido relegada y solo se toma en cuenta el aspecto económico como análisis de los ciclos del capital. La contradicción irresoluble del capital estriba en todo caso en el debate que se encuentra en el debate existente sobre la confrontación histórica entre el valor y el valor de uso como proyectos coetáneos que se excluyen mutuamente; uno afirmándose en lo que es y el otro mirándose no solo en lo que no es, sino en lo que se niega a ser.

Este análisis del *no-ser* del capital encuentra en la coetaneidad<sup>41</sup> del valor de uso y su aspecto de una modernidad que se opone y confronta al progreso destructivo de las fuerzas de producción modernas que acrecentarían el capital en todos sus niveles y órdenes del todo social: culturales, políticos, económicos, históricos. La teoría del valor reconstruida desde un análisis político, nos obliga a enunciar aquellas formas sociales que pese a ser coetáneas históricamente a los procesos y relaciones sociales del capital, están en enfrentamiento y oposición. Creando y desarrollando modos y formas de articulación del tejido social, deshilachadas por el mismo proceso de acumulación política del capital.

Esta acumulación pretende despojar todo sustrato de entidad colectiva, arrancando no solo a los sujetos de sus medios materiales de subsistencia sino de todo sentido que el capital en su forma política invade, coloniza y subyuga a su lógica. La lógica liberal que en política solemos referir al tristemente célebre multiculturalismo excluyente que intenta “reconocer” los “usos y costumbres” siempre y cuando estos se articulen a las instancias gubernamentales que atienden como problemas simplemente “étnicos”, no solo en cuanto

---

<sup>41</sup> Bloch, Ernst, *Efectos políticos del desarrollo desigual*. En, Lenk, Kurt, *El concepto de ideología “comentario crítico y selección sistemática de textos”*, Amorrortu editores, Argentina.200. Pp. 109-118.

a colectivos poblacionales histórica y culturalmente diferenciados del blanco, occidental, ciudadano con derecho privado en su ejercicio del poder “publico”. El capital ejerce su poder negando la expresión material de la comunidad política, pero sobre todo negando una comunidad concreta y humana, que se presenta como un fenómeno excluido de la dinámica política del capital. La comunidad política no se reconoce como un poder concreto, material y real de articulación social con carácter político que contrarreste las dinámicas de la política acumulada en el Estado.

El análisis político de la teoría del valor nos permite dar conexión a esas particularidades separadas de la política del capital, que actúa para la desarticulación política que se presentan como órganos separados de la comunidad fetichizando sus procesos como formas reales de la política. Las instituciones son el garante de las representaciones abstractas del capital que se fetichizan como instituciones políticas que permiten acumular capital político.

Esta condición ha permitido a la forma-Estado tener una capacidad de orientar a la lógica del capital toda la voluntad política de la sociedad, haciendo de los intereses generales de la colectividad política y social una representación de intereses particulares y privados. Representadas en lo público como avances progresivos de ciertas políticas con interés “social” o las llamadas “políticas públicas”.

Las fluctuaciones políticas institucionales del capital como Estado político permiten encaminar el proyecto civilizatorio moderno hacia su regulación interna. Permite crear un escenario adecuado que permita continuar con su política de despojo de los recursos naturales y el abaratamiento de la fuerza de trabajo; dirigir la administración de todas las fuerzas materiales hacia las necesidades del capital.

El poder político del capital se mueve en todas las relaciones sociales. No está separado dado que determina las condiciones para la reproducción de la dominación en su forma-Estado, que se extenderá en el todo social como proceso totalizante. Una condición indispensable para su existencia como forma social del capital. La lógica que se despliega de las relaciones sociales emanadas de esta formación histórica de la acumulación de capital da cuenta de que las políticas y leyes son legisladas desde el valor. Acentuando así una lectura diferente de las dinámicas del poder, dado que este se abre como proceso de «valorización política» para la pervivencia del proceso de valorización del capital.

El poder se configura de diversas formas, en ocasiones el poder toma la forma de capital que se presenta como una especie de circulación de “proyectos políticos”, ampliándose en la producción, circulación, intercambio y consumo de poderes; en la consecución del uso del poder con criterios de consumo de éste por parte de las relaciones fetichizadas ya por el mismo proceso de metabolismo social del capital. De tal manera que el uso del poder este estrictamente institucionalizado para ejercer el dominio real y formal del capital. Llegar a una instancia gubernamental representa el triunfo del sujeto mercantil.

Para sublimar el proyecto histórico del capital reformulándolo políticamente, en un discurso del «orden y la civilidad», todo lo que este por fuera de las instituciones, existe en condiciones de ser recuperado o excluido para presentarlo como un “problema social” que no se resolverá en las instancias institucionales por ser estas ya un claro campo de la reproducción de una política mercantil que solo hace circular recursos para capitalizar sus campañas políticas que están creadas para sus potenciales consumidores.

El Estado moderno sería entonces esa entidad abstraída de la sociedad en donde se subliman todos los procesos que le son inherentes, es decir, la política y lo político como formas que emanan del poder. Si se mira un poco más a detalle se puede observar el proceso de separación constante de lo político de la sociedad moderna y una extensión de la política del capital como una mercancía que se debe consumir. La sentencia de Marx hacia el conocimiento enciclopédico de las mercancías<sup>42</sup> se puede aplicar también a la política mercantil, dado que el ciudadano solo tiene conocimiento de los proyectos políticos que emanan de la estructura democrática del capital y que al final de cuentas es solo para el beneficio de la valorización. De esta forma es como el proyecto civilizatorio capitalista se arraiga en lo político y adquiere una dimensión objetivada en una institución que le garantice sus políticas. El Estado sería el campo donde el capital se presentará en su forma de poder político.

El poder del capital parte de la creación «racionalizada» de lo público y lo privado para la administración efectiva de la política. El discurso de la «realpolitik» se desmorona en el sentido de que la distinción y diferenciación entre el sector público y privado no es otra cosa que la eficacia de llevar proyectos de producción de valores de cambio.

---

<sup>42</sup> Parafraseando un poco la nota al pie de página de Marx en «El capital»: En la sociedad burguesa prevalece la *fictio iuris* [la ficción jurídica] de que todo comprador de mercancías tiene un conocimiento enciclopédico acerca de la misma. Y que también se puede aplicar a un análisis del Poder, la política y lo político.

La absolutización del Estado es la quimera fetichista del poder como forma totalizante de la sociedad mercantil en su objetividad espectral. La política se presenta como una especulación bursátil; creando sus necesidades para su producción y reproducción fetichista subsecuente a las relaciones sociales que le permitan crear esas representaciones del capital como dominación formal y real. El ciudadano sería esa representación del sujeto subsumido por los horizontes y sentidos cognitivos del capital como política. El sujeto mercantil, el ciudadano de la política es quien dicta que es lo político en la lógica del capital. Expresado en su consolidación de poder y Estado se amplía como una magnitud política que en la realidad es una forma de distribuir el poder que tiene un uso exclusivo para los sujetos que administran desde su lógica.

Este carácter se amplía por toda la sociedad como lógica fetichizante, el conocimiento del poder es exclusivo de especialistas en la política. Nace una gran magnitud de proyectos políticos de diversos cortes en un discurso de lo “común”; en realidad solo viene a ser la administración del nexo social del capital como comunidad fetichizada. Se despliega como cantidad política. El fundamento de los grupos que tienen una relación íntima y en abierta complicidad con el poder del capital y su lógica. Venta de discursos de lo común para la resolución de problemáticas que el capital mismo ha generado. Un ciclo que se abre y se cierra continuamente.

Ese aspecto del poder del capital como proceso exclusivo y excluyente permite el aprisionamiento del «trabajo vivo»<sup>43</sup> para su dominación efectiva en las políticas que se enmarcan en la lógica capitalista de acumulación. Siendo mera representación en el sistema de partidos electorales, lo que el tiempo necesario del proceso de consumo de la política mercantil se da en los comicios para la elección de representantes, no se da pie a los procesos de rearticulación del tejido social basados en otras prácticas políticas.

La política fundada en el trabajo vivo no entra en la lógica y estructura de la producción en serie de partidos políticos. Mantiene una posición de crítica pese a estar articulada en el proceso histórico de las relaciones sociales del capital. Promueven en su politicidad<sup>44</sup>, un proceso de rearticulación de la totalidad de su comunidad<sup>45</sup> para el uso efectivo de lo político, para generar con ello políticas que sean materialmente viables para su existencia.

---

<sup>43</sup>Dussel, Enrique, *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los manuscritos del 61-63*, Siglo XXI editores, Mexico.1988. Pp. 296.

<sup>44</sup> Tapia, Luis, *Politicidad: ensayos filosóficos*, autodeterminación, La paz, Bolivia. 2012. Pp.9.

<sup>45</sup> Dussel, Enrique, *16 tesis de economía política*, siglo XXI editores, México. 2014. Pp.24.

Esto es la visión de la comunidad ética-política<sup>46</sup> que se asienta como respuesta a la forma fetichizada del poder del capital. Estas son expresiones de la politicidad del valor de uso que se piensa en favor de la producción material de la vida en sus distintos niveles y sentidos.

El capital negará toda forma contraria a la valorización y subsumirá las demandas reales de gran parte de los seres humanos que compartimos esta etapa histórica, y que pensamos y actuamos para que esa lógica sea interrumpida y permita quiebre de la totalización fetichista, es decir, que tanto real y formalmente la existencia de la política del capital deje de ejecutarse como negación del «valor de uso» y el «trabajo vivo».

La valorización permanente del capital como fuerza política aprisiona y domina en su interior la forma política de la comunidad. La abstrae para separarla de la fuerza que la crea, el «trabajo humanamente vivo», que pierde el sentido de su capacidad política depositándola en las representaciones del capital. Estas maneras que adquiere la política en el capital solo generaran una ilusión de representación del «abstracto universal» como ley de expresión del “interés general” de la población, y ahí es donde tiene pertinencia la teoría crítica del valor, pues nos posiciona frente a las políticas que indiscutiblemente están aprehendidas por el capital.

El punto de partida político del valor de uso se da en procesos antagónicos a la acumulación de capital. Por lo que valorización política del capital intenta suprimir y reprimir con todo el aparato estatal dichos procesos. En este sentido, un horizonte civilizatorio diferente debe de rearticular el sentido de lo común como modo de sociabilidad incluso más racional que la pretendida racionalidad del capital.

---

<sup>46</sup> Dussel, Enrique, *20 tesis de política*, siglo XXI editores, México. 2015. Pp. 69-83. Véase en particular las tesis 9-10 y 11.



### 2.3 El valor de uso es aprisionado por la valorización del valor.

**«Aquí el "amo", el capital, es en principio impersonal—no reacciona al valor de uso ni a la "forma natural" de la vida— y en esa medida no depende del "esclavo" ni necesita entenderse con él; prosigue el cumplimiento de su "capricho" (la autovalorización) sin tener que compensar nada ni explicar nada ante nadie».**

**Bolívar Echeverría**

**«Las Ilusiones de la Modernidad».**

Cuando reflexionamos al propósito del valor de uso y de sus posibilidades políticas se suele hacer del modo en que solo representa la utilidad en la satisfacción de necesidades humanas. Algunos lo reducen a mera utilidad, pantomima con carácter economicista, dado que el valor de uso no solo es utilidad, sino que en él se contienen todas las fuerzas vivas de la producción humana.

Este sentido da un carácter distinto dado que la comunidad es la que articula su horizonte y despliegue en su vida cotidiana y en sus procesos histórico culturales. Esta discusión que es explícita en Marx fue continuada y desarrollada por un gran número de intelectuales –incluso que no pertenecieron al marxismo–. Continuadores del método de análisis crítico. Por ejemplo, Georges Bataille en, *La parte maldita* hará una interpretación del «don» como forma mítica-ética-política de la comunidad. En relación al mero intercambio mercantil de objetos de consumo y bienes de subsistencia. Los estudios de Pierre Clastres o Marshall Sahlins, aportan luz sobre procesos fundados en la comunidad y el valor de uso, pese a no emplear las categorías tal cual se leen en el discurso marxista; estas posiciones son necesariamente distanciadas del marxismo, pero no por eso menos consecuentes con la esencia del pensamiento de Marx.

Al igual que toda la teoría crítica nacida en Latino América de intelectuales que teorizaron al respecto de la teoría del valor desde el carácter del valor de uso. Estas teorizaciones iniciaran un cambio en la teoría crítica de la sociedad y aportaran una perspectiva distinta; serán un “nuevos” paradigmas al interior de los programas y métodos

de investigación. Aquí, en estos discursos, el valor de uso tiene aún sus repercusiones sociales y está inscrito en la historia moderna de manera negada e invisibilizada.

El valor de uso como forma social y no solo una existencia de los objetos materiales satisfactorios de necesidades humanas no pueden ser reducidos a su aspecto meramente económico. Es estrictamente un punto de ruptura con el orden del capital. Dado que la política articulada al valor de uso permite que las comunidades tomen decisiones sobre sus recursos y su horizonte real-material. Frente a la relativa abundancia del capital que mira a este tipo de sociedades como reductos de la prehistoria y, por tanto, atrapadas en un tiempo histórico ya superado por la producción de mercancías, no obstante, la aplicación de técnicas y tecnologías de la “súper abundancia” en realidad son el límite real de la escasez capitalista.

Ese sentido progresivo y limitativo de los horizontes históricos del capital como relación social, desde el siglo XIV hasta nuestro siglo XXI, ha buscado totalizarse de manera fetichista como valor de cambio. El valor de uso es igual de moderno y se piensa como una forma “pre capitalista” de sociedad. Se han intentado sepultar la teorías emanadas del pensamiento Marx o adjudicándose a él, y se ha intentado desechar ese carácter profundo del valor de uso como forma «civilizatoria alternativa» o como «modernidad alternativa»<sup>47</sup> mirándolo solo como reducto histórico de etapas anteriores a la producción y de las fuerzas productivas que la modernidad y el capital han generado como horizonte civilizatorio para la superación de la escasez material.

La civilización que emana del valor valorizándose, es única en la historia, ya que si bien ha existido siempre intercambio y sistemas de intercambio, éstos estuvieron en una relación de reciprocidad. Los trabajos de George Thompson, Karl Wittfogel, Karl Polanyi o los de Enrique Dussel apuntan a una «Historia crítica» de la propia ‘historia universal’ que en realidad se universalizó hasta el siglo XIX, al ponerse como centro económico la sociedad occidental moderna capitalista.

Este horizonte civilizatorio tiene un sentido distinto y diferenciado, dado que el valor de cambio se valoriza constantemente en una entidad superior y abstracta en relación a la materialidad real del proceso de producción de medios de subsistencia. Se privilegia la acumulación constante de capital; ese horizonte virtual no es la creación de riqueza para la satisfacción de necesidades concretas humanas. Aquí estriba su diferencia con otras

---

<sup>47</sup> Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad: “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”*, UNAM, El equilibrista, México. 1997. Pp. 192.

civilizaciones y otros modos de intercambio basados en el valor de uso como cohesionador socio-cultural e históricamente diferenciados de nuestra moderna sociedad, que cae en el economicismo. Aristóteles hacía ya diferencia entre «Oikos» y «crematística»<sup>48</sup>.

Evidentemente la historia ha dado un carácter profundo al mirar el valor de uso y las comunidades políticas fundadas en él. Hay que reconocer que parte de ese carácter subversivo de las comunidades basadas en el intercambio de valores de uso en la historia no superaría del todo las contradicciones de dominación. Un proyecto alternativo de modernidad fundamentadas en el valor de uso en nuestro presente más inmediato, debe de desentenderse de la dominación política. Dado que sería la extensión del valor valorizándose por medios comunitarios.

Este aspecto de dominación por parte del valor es una profunda contradicción histórica que desenvuelve su crisis interna como crisis civilizatoria. El valor como forma social tuvo entonces que aprisionar al valor de uso. Mantenerlo recluido en su interior. Para desenvolver su lógica de acumulación, creando necesidades aparentes como valores de uso, de ahí que la constante sensación de progreso técnico y tecnológico tome forma dinámica en la supuesta aceleración de la vida cotidiana de la sociedad moderna.

Esa aceleración a partir del discurso moderno del progreso intenta negar el tiempo histórico de larga duración y anterior a la época social del capital. Que si bien también presento formas de dominación que se articularon a la lógica moderna de la producción también existió lo contrario a este proceso, negado por la «colonialidad del poder»<sup>49</sup> de la sociedad moderna. Tengamos en cuenta, por ejemplo, el «ethos barroco» como negociación entre el pasado comunitario y la forma destructiva que adquirió la modernidad en el «ethos 'realista'»<sup>50</sup> del capital.

Ese horizonte racional realista subordinado al conjunto de relaciones sociales, es decir, las mantuvo en condición subalterna. Algunas veces utilizándolas a su lógica y muchas otras veces superándolas y negándolas, para el asentamiento del proyecto civilizatorio de la forma social del capital. Pero las que no puedo metabolizar las dejo en una condición relegada. Y muchas veces incluso antagónicas, esto es que el proceso de valorización

---

<sup>48</sup> Polanyi, Karl, *Aristóteles descubre la economía; en Comercio y mercados en los imperios antiguos*, Labor universitaria, Barcelona, España, 1976. Pp. 117.

<sup>49</sup> Quijano, Aníbal, *La colonialidad y la cuestión del poder*. Pp.8.

<sup>50</sup> Echeverría, Bolívar, *“El hecho capitalista y el cuádruple ethos de la modernidad” en: La modernidad de lo barroco*, Ediciones ERA, México. 2013. Pp.169.

subsumiera las necesidades humanas para su producción. Por lo que el «trabajo vivo» y el «valor de uso» no siempre estuvieron subordinados al capital.

Ese aprisionamiento del «valor de uso» por la valorización capitalista es necesario para su reproducción social. Como dominación de las relaciones sociales fetichizadas por el poder de la mercancía, el dinero, el trabajo, y por la creación de la subjetividad políticamente mercantilizadas en consumidores de un tipo de poder social fundado en el consumo del fetiche social del poder.

El «trabajo vivo» productor de «valores de uso» queda subordinado al proceso histórico moderno colonial. Subsumiendo con él también otras formas de sociabilidad. La dominación del capital necesariamente es histórica y tuvo que recluir como contradicción interna al «trabajo vivo» y al «valor de uso», que, en su forma capitalista, se presentan como mera utilidad y no como satisfactores de necesidades humanas.

Esto crea una apariencia de necesidad y satisfacción en el consumo de la mercancía que valoriza al capital. De ahí la necesidad de recurrir al uso mercantil del consumo de objetos para el sostenimiento de la vida que bajo el capitalismo es una manera primitiva de supervivencia que actualiza permanentemente lo “arcaico”. El capital es el discurso moderno del buen salvaje. La ciudad es la selva moderna donde la caza de trabajo es indispensable para el sacrificio festivo del capital sobre el trabajador que, en la consumación de los objetos fetiches de valor valorizándose, afirma su dominación. Recluir al «trabajo vivo» y al «valor de uso» es la constante permanencia de la crisis civilizatoria del capital, ya que los subordina de manera que solo puedan realizarse en el «trabajo abstracto o muerto»; debido a que se niega a morir este modo de relación social se desarrolla una constante agonía social.

El capital al ser superado por la fuerza social del «trabajo vivo» y el «valor de uso» como modos de existencia común y comunitaria que se entran en forma de contradicción histórica en la modernidad, ha presentado una especie de miopía frente al carácter transformador del «trabajo vivo» y el «valor de uso», como fuerzas civilizatorias distintas y diferenciadas en contenido y esencia a la sociedad burguesa moderna. Sólo el pensamiento crítico periférico ha sabido dar razón teóricamente de dicho presupuesto civilizatorio. En conjunto, de las prácticas políticas antagónicas al proyecto del capital. Y que se vislumbran como una práctica societaria sustentada en lo diverso, lo múltiple y lo diferente como horizontes constructivos desde la satisfacción material de necesidades humanas concretas.

De ahí que el discurso crítico de cuenta del «trabajo vivo» y el «valor de uso» como forma social diferenciada históricamente del horizonte civilizatorio del capital. De ahí que se encuentra al interior mismo de las entrañas de la sociedad moderna; sin embargo, aparece como contenido negado e invisibilizado, como un proyecto antagónico. El profundo aspecto político concreto del «trabajo vivo» y el «valor de uso» en nuestra realidad se presenta como una forma política opuesta a la valorización capitalista. Los procesos que se articulan a la subsistencia material de las comunidades adquieren su carácter político desde esta perspectiva y no desde la ideología que intentaría dar cuenta del proceso adversario de las lógicas mercantiles.

Esta visión política rompe el esquema del politicismo ideológico que se suele emplear para dar cuenta de procesos sociales que demandan sus derechos sobre sus recursos en sus territorios, en sus comunidades, en sus espacios, sean de índole rural o urbana. Esa tendencia de articulación de la reciprocidad está presente en nuestro siglo; la situación que nos evoca históricamente nos obliga a dar cuenta de su proceso de constitución en la realidad social. Evidentemente es un proceso pre figurativo de una transición y superación del capitalismo; de ello que la oposición al capitalismo tenga que ser sometida y dominada por las instancias de la forma poder del capital.

Esa contención de la fuerza política del «trabajo vivo» y el «valor de uso» como proceso constituyente de una ruptura histórica con la misma modernidad superaría inclusive en preceptos internos a las mismas garantías iusnaturalistas. Recayendo con más fuerza los postulados del derecho consuetudinario<sup>51</sup> de las comunidades depurándose de las mismas lógicas de poder y dominio desarrolladas por la opresión y la dominación que ha fragmentado a las comunidades en productores privados e individuales.

El capital asienta su dominación no solo en las instancias del poder separado, sino de la separación del poder de las personas, ese sentido da fuerza a su proyecto político jurídico donde la administración política acrecienta el despojo de los medios de subsistencia y de vida de los pueblos y comunidades. El Estado como la forma sublimada del poder del capital que hace avanzar la creación de condiciones necesarias para la acumulación y la valorización del capital sin importar la vida material de la humanidad y que la destruye y la reorganiza en su lógica despiadada y egoísta de productores

---

<sup>51</sup> Marx, Karl, *Escritos de Juventud: "Los debates de la VI Dieta Renana: La ley sobre los robos de leña"*, Fondo de Cultura Económica, México. 1987. Pp. 253.

atomizados e indiferentes unos de otros. De esto se desprende que la potencia política de los productores debe de efectuarse en la reintegración de sus procesos comunes y comunitarios de lo contrario sucumbirán y declinarán ante la totalización del capital como proceso político-económico.

Por este motivo la fuerza política del capital adquiere un poder asolador, cuasi omnipresente, dado que políticamente ha sabido no solo a aprisionar al «valor de uso» sino que también ha subsumido al «trabajo vivo» que al ser separado de su aspecto ético-político se presenta como valor de cambio. Una posición economicista de la ética mercantil adquiere forma política para el sometimiento del «trabajo vivo» a su lógica, esto es, que el capital utiliza el «trabajo vivo» solo en condición para su supervivencia como proyecto civilizatorio. Por eso la necesidad de desarticular e invisibilizar la potencia ética-política del «trabajo vivo» y su producto como «valores de uso», dado que en ellos se contiene una forma social diferente y contraria a la acumulación.

El contenido «ético-político» del trabajo vivo y el valor de uso reorganiza la vida común y comunitaria a acuerdos necesarios para mantener los medios de vida y producción para la comunidad que da un sentido diferente de civilización más profundo en las relaciones sociales ya que los acuerdos serán entre iguales y en reciprocidad entre individuos y comunidades. Aspecto que supera racionalidad de la política moderna occidental. Esas prácticas se encuentran en nuestra realidad, en nuestro tiempo, y en distintas latitudes como lugares de enunciación de ese mundo posible porque existen en este. Aunque dominadas debido al aprisionamiento que hace el capital del «trabajo vivo» y del «valor de uso» subsumiéndolos en su lógica aprensiva y contradictoria.

## 2.4 La «Forma Poder del Capital» y la «Forma Poder del trabajo vivo».

***«Por el hecho mismo de servir de expresión de un contenido social, la materia en que aquél se incorpora adquiere una particular forma social. Esta precede de aquél: las mismas relaciones sociales (y el tipo de trabajo en que se expresan y que las transmite), que deben ser entendidas como el contenido, aquí son contempladas en tanto que constituyentes de la forma de la realidad en que reposan. Con respecto a ella, la materia es tanto su soporte o portadora como su contenido material. Y la materialización – o reificación– del contenido, que conlleva su encubrimiento, da lugar a la información social– o personificación– de la materia».***

***Aurelio Arteta.***

***«Marx: Valor, forma social y alienación».***

Al mirar el proyecto civilizatorio moderno como una sociedad históricamente determinada nos percatamos que existe un aprisionamiento formal y real del trabajo vivo y del valor de uso por el valor valorizándose que produce un choque al interior mismo de la modernidad y del proceso histórico. Aquel choque civilizatorio del cual nos hablan los especialistas. Ese encuentro de culturas y el sometimiento de una sobre otra. La seguimos viviendo y padeciendo. Dado que las formas sociales naturales o comunidades se presentaron como contrarias al poder colonial. Después al proceso de modernización capitalista. Es cierto que la modernidad no fue única y homogénea. Fue un proceso heterogéneo que empalmo históricamente el todo social dándole orden y sentido hasta el siglo XIX con Europa en el centro del mundo. No obstante, sería también un error enunciar que en el viejo continente no existieron oposiciones al proyecto moderno del capital. El valor de uso se encuentra como vestigio histórico en posición contraria al

proyecto civilizatorio capitalista. El viejo continente también es parte de la colonización del capital, también en él hubo conflicto en el transcurso de la historia.

Pensar históricamente solo en el proyecto moderno como único es una falacia. En la historia acontecieron oposiciones y resistencias. Ver la historia desde el punto de vista de los vencedores siempre sería una tortuosa razón que confirma el triunfo total de los dominadores. Si hacemos caso a estas posturas, en efecto, son los que ganan los que hacen la historia y, por tanto, no encontraríamos una perspectiva y referentes en el pasado. La historia oficial existe en modo de deshistorización del proceso social, y, con ello, las formas de incursionar en temas de importancia y amplitud histórica caen en un reduccionismo metodológico porque no se mira el enfrentamiento de los negados con aquellos proyectos y horizontes civilizatorios. Desde mi punto de vista son mucho más modernos y profundas las narrativas de los vencidos; ricas en experiencias humanas que tejieron lazos de solidaridad, apoyo mutuo y reciprocidad frente al proceso civilizatorio de los “vencedores”.

La teoría crítica del valor contradice dicha conclusión; no solo afirma su pertinencia política, sino histórica. Aquí recae el sentido que afirma que en la modernidad existen evidentemente dos proyectos civilizatorios tendientes a un antagonismo permanente. La crisis capitalista no solo se encuentra en las grandes contracciones financieras; Marx escribía que el capital creaba a sus enterradores, que recaía en el proletariado moderno y en sus experiencias de éste crear al valor de uso como una comunidad de oprimidos que resisten conjuntamente a sus dominadores-explotadores. Las crisis sociales a veces tienden a reformular al capital. Son inclusive la expresión de la resolución de la crisis interna del capitalismo<sup>52</sup>. Los procesos “democráticos” en realidad se presentan como un proceso de valorización política. Esta la lección que nos deja la teoría crítica del valor desde un punto de vista político.

Estas formas de proyectos acabaron asentando las bases de la modernidad capitalista. Justamente el recorrido histórico de oposición y resistencia al proyecto civilizatorio moderno tendió a asumir otros bastiones de enunciación crítica. El sujeto revolucionario se reformuló como proyecto histórico, mirando lo que de común se tenía con otros explotados y dominados: la modernidad/colonialidad y su heterogeneidad histórica<sup>53</sup>. Estos crearon referentes alternos inclusive a la crítica social occidental. Recapitulando, se

---

<sup>52</sup> Tronetti, Mario, *Obreros y capital*, AKAL, Madrid, España.2001. Pp. 65.

<sup>53</sup> Quijano, Aníbal, *La nueva heterogeneidad estructural de américa latina*. Pp. 8-12.



reconfiguro el discurso crítico desde el punto de vista del valor de uso, la comunidad y la reciprocidad.

El ejemplo claro de los procesos descolonizadores a nivel global lo darían esas primeras aportaciones excluidas de la teoría crítica hegemónica. Desarrollando estas premisas enunciamos que no solo la hegemonía dominante del capital en su forma-poder crea una estructura política que acentuará y afirmará su dominación. Al interior mismo de la crítica se reprodujeron esos discursos manteniendo relegada una lectura mucho más profunda de la teoría crítica del valor partiendo de su justa dimensión política.

Al no considerar a los sujetos y lugares de enunciación crítica se rompe con el proceso de rearticulación de la totalidad del mundo. Justo por ese aspecto localista y regionalista, muchas posiciones teóricas solo miran los procesos específicos de su situación y no la del Estado como forma política del capital a escala planetaria, como forma generalizada. Esto nos obliga a preocuparnos de nuestras posiciones teóricas y políticas, puesto que la forma poder del capital puede reproducirse fetichistamente como un acontecimiento consiente e inclusive se reproduce constantemente como poder del capital.

Ese poder se amplía en las dinámicas societales como procesos de articulación a la acumulación del valor. Las grandes disputas políticas actuales no están en la administración equitativa de los recursos, sino el acaparamiento de dichos recursos, para su extracción y explotación intensiva. Al ser comprados o despojados los recursos por las múltiples compañías de interés “privado” y “publico” se genera una especulación y competencia bursátil, para eficientizar los dividendos y las inversiones de la gran banca reguladas por el mercado mundial. Es de esta manera como el capital como sociedad y articulación del poder político determina de modo económico la vida de todas las personas que habitamos el tiempo histórico de dicho proyecto.

Las decisiones que se toman en los parlamentos políticos y las decisiones de empresas o compañías globales nos afectan directamente en nuestras vidas cotidianas. Los aspectos políticos para la resolución de estas políticas provienen de la cognición y la subjetividad democrático-liberal que reduce al sujeto a mero ciudadano mercantil doblegado por el poder omnipresente del Estado y sus instituciones. Lo mismo pasa con los partidos políticos, aunque sabemos que al ser fetichizado el Estado solo se intercambian los mandos y los poderes para una pretendida y aparente de alternancia democrática. Este sentido todo se traduce como una evidente formación del poder que adquiere un modo específico de ser de ello; al punto que sea necesario hablar de «forma

poder del capital»; esa formación histórica repercute en proyectos que se piensan alternativos o críticos del capitalismo y en realidad terminan reproduciendo su forma social.

La perspectiva de la forma poder del capital no solo nos arroja la lógica real del capital y su propuesta histórica de civilización que está en una profunda crisis política, económica y social. La resolución de su contradicción está contenida en el proceso histórico moderno. La cuestión es saberlo enunciar y percibir a los sujetos que la manifiestan y visibilizan al resto de la sociedad. Esta perspectiva pre-figurativa se recrea bajo los aspectos del análisis de la totalidad desarticulada del capital como una forma de ordenar lo desordenado por el orden capitalista mundial.

Esto nos permite hablar de una «forma-poder del trabajo vivo»; retomando y recapitulando las propuestas teórico-metodológicas de autores como Enrique Dussel, Franz Hinkelammert, Bolívar Echeverría y Aníbal Quijano, que mantuvieron algunos debates conjuntos e inclusive críticos con sus mismas propuestas de investigación y análisis. Debates muy ricos en cuanto que apunta a una metodología de investigación política diferente que están sustentadas en el «trabajo vivo» y el «valor de uso» como un «poder» que se crea en la comunidad y en la reciprocidad, criticando así al poder del capital y su proceso histórico de totalización.

Nos propone mirar al «trabajo vivo» como un contenido político claro y explícito que deriva su articulación política en el «valor de uso», como lugar de liberación y tendiente a la emancipación individual y colectiva en el libre acuerdo y asociación. Propuesta que devienen de procesos de confrontación política con la «forma-poder del capital». Este poder crítico del «trabajo vivo» da la potencialidad articuladora del tejido social creando comunidades en todos los espacios que han sido aplastados por el capital y su lógica.

Esto quiere decir que el «trabajo vivo» tiene que romper su subsunción en el proceso de valorización. Reapropiarse de su carácter político; la vida humana y la vida en su totalidad es la única política real y positiva que hay que reivindicar. El capital, como potencia política, intenta dominar todo ese proceso, y está en detrimento de un proyecto civilizatorio que intenta reafirmar la dignidad humana.

De ese modo el «trabajo vivo» como una «forma poder» se crea y recrea en el proceso social que tiende a extenderse por el todo social como una forma capaz de articular la totalidad del mundo fragmentado por las relaciones sociales de la moderna sociedad burguesa. El ciudadano, en este sentido, deja de tener un horizonte político reivindicativo.

Se presenta en todo caso como contrario al sujeto de la política que articula su subjetividad en la forma social del valor de uso, es decir, la comunidad humana<sup>54</sup>.

Por tanto, la teoría crítica del valor desde una lectura política nos obliga a reconsiderar la «crítica de la economía política» como método de análisis de la totalidad, de los procesos de configuración de la sociedad moderna desde su anatomía en la célula de la mercancía y el fetichismo. Nos aporta el análisis político de la sociedad civil moderna burguesa<sup>55</sup>. De ahí que los problemas sociales no sean resueltos por las vías fetichizadas del poder del capital en su concreción política como Estado e instituciones que se extienden por toda la sociedad civil en sus diversos niveles directos e indirectos del poder separado y abstraído del sujeto de la política que dirige y administra toda su acción a la reproducción del orden a la lógica del capital.

El análisis subsecuente a esta teoría crítica del valor y el fetichismo nos apunta a una consideración del poder como forma fetichista, fetichizante y fetichizada en las relaciones sociales del capital. Esto es que el momento de separación de la toma de decisiones de las comunidades políticas implica una aniquilación del sujeto de la política. No es participe de ella de modo formal y real. Por ende, lo relega como un mero apéndice de la maquinaria política como ciudadano que solo efectúa una mera aplicación técnico-tecnológica en los comicios democráticos, esta especialización en materia de toma de decisiones y que produce la concreción del poder político del capital como Estado.

De tal manera que la «forma-poder del trabajo vivo» tiende a romper con esa lógica fetichista de la institucionalidad e inter-institucionalidad como extensiones de una política de reproducción del Estado en la sociedad civil; que articula como proceso de creación de comunidad. Apropiándose de las practicas que permitan la politicidad de experiencias basadas en la reciprocidad y la horizontalidad real, procesos que se oponen al proyecto civilizatorio ya en crisis del capital, y que anuncian un devenir comunitario.

Estas prácticas están aconteciendo en pleno siglo XXI como hemos dicho. Las experiencias hay que apropiárselas y dar cuenta de ellas de manera teórica para formular nuevas expectativas de análisis científico. Que avancen en dimensiones de validez y verdad dado que esta se expresa empíricamente como procesos reales donde reside su

---

<sup>54</sup> García, Linera, Álvaro, *Forma valor y forma comunidad: Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*, CLACSO, Muela del diablo editores, La paz. Bolivia. 2009. Pp. 277.

<sup>55</sup> Karl, Marx, *Prólogo a la contribución de la crítica de economía política 1859*, Fondo de cultura Popular, México. 1970. Pp. 11-12.

fuerza y potencia de los procesos comunitarios. Invisibilizados por la visión hegemónica y dominante pero que pueden ser asediadas porque su imaginario ya está en crisis. Por las practicas que sustentan la desigualdad, la explotación y el sojuzgamiento de una inmensa mayoría de seres humanos y también la destrucción de la tierra, y de la vida en general. El carácter «fetichista del poder» no dará cuenta de esos procesos dado que en su proceso de dominación intentará posicionarse como la única forma social real, mostrando solamente su cara más desastrosa como reflejo de la barbarie del capital.

### 3.1 El carácter fetichista del poder.

***«En el marco histórico del capitalismo al sujeto-trabajador se le tiende a arrebatarse su posibilidad de vivir, su voluntad de vida es sacrificada a la voluntad de poder, por un lado, a través de la relación capitalista de explotación que el arranca su capacidad viva de trabajo, por el otro, a través de una relación de dominación en la cual el Estado tiende a arrebatarse el ejercicio de su politicidad»***

**José Guadalupe Gandarilla Salgado**

***«Asedios a la totalidad».***

Uno de los puntos de discusión política al interior de la teoría crítica siempre se realiza desde una toma de posición “analítica”, cayendo así en una especie de “tradición” que, siguiendo a Walter Benjamín, y su tesis de que toda «traducción» es también una «traición»<sup>56</sup>; en su justeza considero que esto no escapa de las tradiciones políticas y sus supuestas traducciones, como en el caso del pensamiento de Marx.

Tal es el caso también de las ideologías que se pretendieron herederas de la «crítica de la economía política» y de las tesis e hipótesis con sus debidos alcances y límites que asumen los supuestos herederos de la teoría de Marx y que de él reclaman sus apartados “políticos concretos”. Siguiendo a Walter Benjamín la traición a Marx se ha sido liquidada desde sus propios “herederos” que renunciaron a traducir políticamente las consecuencias sociales del fetichismo de la mercancía; éstos no solo cometen traición sino un abierto asesinato: redujeron al Marx del fetichismo de la mercancía a un “hegeliano” e “idealista”.

Estas posiciones “teóricas” son meros y groseros politicismos que empequeñecieron el carácter y la potencia política de la teoría del fetichismo y la teoría del valor denunciada

---

<sup>56</sup> Benjamín, Walter, *Conceptos de Filosofía de la Historia*, Terramar Ediciones, Buenos Aires, Argentina, 2007. Pág. 78.

incluso como una especie de “quijotada de Marx”. Nuestra consideración de dichas tesis es fundamental dado que sitúan el análisis del poder en otras dimensiones mucho más amplias y ricas en contenido crítico.

Esta crítica se ha encontrado en diferentes teóricos. Georg Lukács, Karl Korsch, Maximilien Rubel, solo por mencionar a algunos; nos permitirán hacer un balance distinto de la lectura política de las tesis de Marx. Dichas lecturas ofrecen un modo de proceder que aconteció históricamente en la teoría de la alienación y de la cosificación que los autores antes señalados esclarecieron de forma puntual y tremendamente aguda en relación con el valor, el poder y el fetichismo mercantil. Estas “revisiones” de la obra de Marx derivarían en una demoledora crítica al oficialismo “marxista” del régimen soviético. Tanto Lukács como Korsch darían una visión distinta de las teorías de Karl Marx y contrarias al oficialismo “marxista” soviético. Esta crítica sea desarrollada y continuada por Rubel en su necesidad de situar a Marx en una tradición anti estatista y anti autoritaria de la política y el poder.

Estas tendencias analíticas han tenido su expresión en el marxismo de «*vuelta de siglo*»<sup>57</sup>, que reconsiderará ciertos tópicos de análisis marginados, excluidos y omitidos para reconsiderar los alcances teóricos de la «crítica de la economía política» en este siglo XXI. Dichas propuestas nos ponen en evidencia que el carácter fetichista de la mercancía como proceso civilizatorio había tomado un carácter definitorio al haberse desplegado como el «único horizonte social y civilizatorio posible»<sup>58</sup>, una vez habiendo entrado en crisis el “socialismo realmente existente” y la crisis del imaginario social y político de formas alternativas de sociedad<sup>59</sup>.

Este horizonte deshistórico que el capital produjo generó una visión derrotista con respecto a los alcances de praxis política y social en cuanto a la subversión del mundo de la mercancía, proceso que se impuso históricamente XIV-XX y que configuraron el mundo moderno incluso en estas ya casi dos décadas del siglo XXI. Sin embargo, el proceso histórico no fue homogéneo sino desigual. Por ello que la modernidad tomaría formas

---

<sup>57</sup> Utilizo la expresión de Bolívar Echeverría para referirme al proceso que me permite observar las últimas dos décadas del siglo XX y las ya casi dos décadas del siglo XXI. Véase. Echeverría, Bolívar, “*El sentido del siglo XX*” en: *Vuelta de siglo*, Ediciones ERA, México. 2010. Pp. 81-105.

<sup>58</sup> Echeverría, Bolívar, “La modernidad de lo Barroco”, Ediciones Era, México. 2013. Pp. 168.

<sup>59</sup> Hinkelammert, Franz J, Mora, Jiménez Henry, *Hacia una economía para la vida*, Editorial Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica. 2005. Pp. 17-18.

variables y diversas en sus diferentes modos de concebirse a sí misma<sup>60</sup>, y de ahí la toma de posición de las formaciones sociales y políticas derivadas de su totalización<sup>61</sup>.

El imaginario de lucha política quedaría rebasado por el mismo proceso de acumulación de capital e inclusive subordinado a su lógica. Creando así una acción y estrategia en pro del capital y no en contra del capital. La «Ilusión Burocrática» fue el bastión de defensa de la socialdemocracia durante mucho tiempo como una posible racionalización del aparato de estado frente a la ofensiva 'neoliberal', fue una ilusión donde había remanencias de una política 'otra' terminaron confundiendo con el poder burocrático fetichizado de la forma política del capital, el Estado, creando ambivalencias y asimetrías de análisis e interpretación; si las hubo solo existieron marginalmente, dado que la hegemonía de la crítica también se ha fetichizado<sup>62</sup>.

Esto repercute indiscutiblemente en la interpretación del poder y el fetichismo como relación social. No solo invierte la realidad, sino que la oculta en un principio ideológico-imaginario de una racionalidad práctica como «política real». Vaciando el contenido de los presupuestos críticos de una racionalidad que se enfrenta al poder del capital de ello podemos ir conectando lo que en los capítulos anteriores hemos enunciado.

Por un lado y en primer orden tenemos que las dificultades del análisis del poder, lo político y la política se despliega de un marco cognitivo que es similar en una forma de articulación social que crea una forma de episteme, es decir de un marco lingüístico-interpretativo. Designa y nombra de manera categorial las relaciones en las que estamos inscritos, por tanto, de una «forma social» específica: la del capitalismo moderno/colonial. Esto nos induce a pensar, en efecto, que la sociedad del capital se expande como dominación, puesto que subsume en su lógica toda la práctica social concreta y se

---

<sup>60</sup> Los trabajos de Quijano sobre el proceso histórico de la modernidad nos hablan de una «*Heterogeneidad Histórica*», véase. Quijano, Aníbal, *Colonialidad del Poder y Des/Colonialidad del Poder*, Conferencia dictada en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, el 4 de septiembre de 2009. También señalamos la importancia del análisis de Bolívar Echeverría al propósito del «*Ethos Históricos*», véase. Echeverría, Bolívar, «*cultura y Ethos Histórico*» en: *La modernidad de lo Barroco*, Ediciones era, México, 2013. Págs. 161-172.

<sup>61</sup> Mézáros, István, *Más allá del capital*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional. Bolivia. 2010. Pp.418.

<sup>62</sup> Me parece interesante los balances de Boaventura de Sousa Santos al propósito de la crítica y en particular del «Marxismo». Véase. «*Todo lo sólido se desvanece en el aire. ¿también el Marxismo?*» En: *De La mano de Alicia: (lo social y lo político en la postmodernidad)*, Siglo del Hombre Editores, Colombia. 2006. Págs. 21-49.

presenta totalizante, se práctica fetichizada, es decir: invisibiliza su dominación; ahí duerme el secreto del poder fetichista del capital.

Este proceso fetichista del poder se escapa del control de quien lo produce. El sujeto de la política y se convierte en mero instrumento de la política, en objetivación subjetivista de la dominación del poder que expresa políticamente las relaciones sociales subordinadas a la acumulación de capital. La expresión podría parecer reducida si este poder no se extiende y coloniza todas las esferas de la vida social y natural.

Hemos de interpretar el poder como totalización de la objetivación subjetiva del capital, como relación social que crea y produce los sujetos que le son indispensables a su lógica, el control y el dominio subjetivo es importante para dicho proyecto, y si existe una relación de 'amigo'<sup>63</sup> en política que se traduce en relación a la subsunción real y formal de la subjetividad al proceso de valorización política del capital que adquiere la «figura del político», esa subjetividad es ahora la representación objetiva de la subjetivación del poder del capital.

Este proceso de fetichización tiene sus implicaciones particulares dado que actualmente la política se constituye en sujetos que actúan políticamente. Adquiere connotaciones concretas en la administración del Estado particulares, se vuelve apéndices de la política del capital. La dificultad de que el capital tiene aperturas sistemáticas que puedan ser criticadas y que pretenden reformular el Estado desde adentro es una ilusión.

Ya que el carácter de confrontación en todo caso se vuelca hacia una resolución positiva del poder, el capital como política se afianza como en el Estado y a partir de ésta desarrolla las condiciones indispensables para el ejercicio del poder desde dispositivos, instrumentos, medios y vehículos institucionales que recaen en la subjetividad aprehendida por el capital. El poder si bien no es exclusivo del Estado<sup>64</sup> éste se presenta de forma positivada en la lógica del capital. Aquella voluntad de domino se expresa en su carácter político fetichizando la voluntad de poder que pareciese que se diluye en la lógica del capital y deja de ser una potencia ético-política que irrumpa políticamente en el espacio político del capital.

---

<sup>63</sup> Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Alianza editorial. Madrid, España. 2009. Pp. 46.

<sup>64</sup> Foucault, Michel, *El poder una bestia magnífica*, Siglo XXI editores, México. 2012. Pp. 42



Los espacios políticos del capital nos ofrecen una visión de la política en su carácter fetichista. Actualmente el espacio de incidencia política desde el discurso de la «sociedad civil» no ha mirado la extensión del fetichismo del capital como Estado, sino que miran al Estado separado del capital; por ello cambiar las cosas desde el Estado dejó de ser una estrategia puesto que en realidad el Estado solo es una empresa capitalista más.

Incidir la política del capital y pedirle que tenga connotaciones más “democráticas” resulta increíblemente ingenuo. El afuera del capital también es un afuera del Estado. Ese *afuera* pareciera más bien el sentido de experiencia que el capital no ofrece para sentirnos confortados en sus murallas. Por lo que el sentido del afuera o de la «exterioridad» dusseliana adquiere connotaciones importantes al tener como esencia el «no-ser político» del capital. Esto es lo que hay más allá de la relación social capitalista frente a la fórmula de Antonio Negri y su ‘multitud’, donde lo interno y lo externo ya no existen y donde estamos integrados completamente.

Este sentido de experiencia política del capital y sus espacios de producción y reproducción están enmarcados en la lógica global del capital. La relación entre centros y periferias tiene una connotación sustancial dado que la articulación histórica de la modernidad-colonialidad generó esa doble relación «histórico-estructural»<sup>65</sup> que fueron asimilados desde el punto de vista político y económico, desde estas dualidades creadas para su autoproducción como horizonte civilizatorio.

Las figuras de dominación «raza», «clase», «genero» y «naturaleza» desarticula la exterioridad para que no tengan ninguna relación histórica y sea imposible sus posibles «traducciones políticas»<sup>66</sup> como relaciones exteriores al capital y puedan reconfigurarse en la reciprocidad en el proceso histórico de reconocimiento de su alteridad. El discurso del «otro» es la política emergente que intenta romper el poder fetichista del capital haciendo de cada una de las demandas aspectos traducibles solo a las instancias institucionales del capital y no a una alteridad política comunitaria. Ese aspecto de la política fetichista del capital sigue fundamentándose en la división, separación y desarticulación del todo social. El carácter fetichista del poder se traduce entonces no solo como relaciones sociales determinadas, sino que se convierte en la relación social *per se*.

---

<sup>65</sup> Quijano, Aníbal, “La colonialidad y la cuestión del poder” texto disponible en versión digital en: <http://anibalquijano.blogspot.com/2016/01/2001-la-colonialidad-y-la-cuestion-del.html>.

<sup>66</sup> Santos, De Sousa, Boaventura, *Una epistemología del sur*, Siglo XXI editores, CACSO coediciones, México. 2009. Pp. 143.

Apoderarse del poder significa: intentar tener algo que no se tiene, pero que se piensa que se tiene.

Esto nos obliga a pensar el *como* la política del capital se ha incrustado en todas las relaciones sociales. La voluntad de poder no es ya la capacidad de creación *poético-festiva* de los horizontes ético-políticos de las comunidades. Es más bien una adulación mecánica de una racionalidad instrumental en la que las relaciones intersubjetivas se convierten en el espacio de colonización permanente del valor valorizándose. En la lógica de la totalidad del capital se extiende de lo particular a lo general y de lo concreto a lo abstracto; creando relaciones micro y macro para la autoproducción de su subjetividad política y su personificación institucionalizada como dominación estatal.

Ese sentido del poder invisibiliza sus procesos de dominación; éstos quedan fetichizados. De tal manera que desfetichizar la dominación es ya una práctica antagonista que es subsumida por la política del capital. Estas relaciones ambivalentes de aparición- desaparición en un momento de crisis económica (como en la que vivimos desde el 2006, hasta la fecha) han establecido un sinfín de contradicciones y se han agudizado viejos conflictos que se presentan al resto del mundo como “problemas locales”. Recupera viejas rencillas religiosas-ideológicas del pasado cuando lo que representa es el reajuste interno del capital para regular sus crisis que se traducen en crisis políticas y sociales.

Tales son las reformas seguidas por todos los gobiernos del mundo para “nivelar” la economía. Lo que genera que desarrollen procesos de lucha social que están contra dichas políticas que el capital genera para reconfigurarse internamente y superar sus crisis acosta de miles de vidas. Sin embargo, esos procesos de lucha también ejercen sus reivindicaciones políticas, ya sea desde demandas muy particulares o bien, en claro antagonismo por la reivindicación del uso de sus recursos naturales.

Esa doble dimensión de la política fetichizada del capital está profundamente articulada a la relación valor de uso y valor como formas histórico-concretas de la dominación moderno/colonial. Ese aspecto dicotómico visibilidad-invisibilidad por un lado presenta la supuesta «transparencia política» de nuestros regímenes ‘democráticos’ como a la vez las oculta cuando el sujeto de la política demanda el uso de sus derechos dentro de una sociedad democrática; en esos términos, la discusión política se aprehende en las instancias del poder fetichizado, esto es en las instituciones del Estado.

Pueden ser asimiladas las demandas cuando están dentro del marco jurídico-político que, si llegasen a transgredir ese “orden”, el proceso de negación se ve «reprimido». Así es que algunas comunidades asumen forzosamente las reglas del juego político del capital. Lo que los obliga a significar su espacio político desde otras formas de articulación social. Como en muchos casos de nuestra realidad; han caído en el proceso de legitimación del Estado (forma de represión y legitimación política), ya que captura las demandas de las comunidades en el sentido de la soberanía desde un aspecto meramente instrumental que beneficia al capital y no a las comunidades.

Sin embargo, los procesos sociales comunitarios tienen una significancia porque en sus prácticas se visibilizan propuestas de nuevos horizontes ético-políticos de rearticulación de la vida y la voluntad de poder que se cifra en una apuesta que este más en contra de la normatividad del capital. Es decir, de su forma-Estado, dado que las vías de diálogo en la medida de lo posible se cierran cuando se ven transgredidas por una política desde el «trabajo vivo» y el «valor de uso», esto es en la reciprocidad y la comunidad.

De esta manera es como el Estado es un reflejo del capital, en esa apariencia se encuentra la imagen turbia del valor valorizándose. Presentando una imagen invertida del poder deformando las potencias políticas que desde el valor de uso existen como procesos de ruptura frente al espejo del capital. Las representaciones del capital se traducen como imágenes que hay que asumir como realidad. La posibilidad del valor de uso es romper el espejo de la forma social del capital.

### 3.2 El poder político como reflejo del capital.

***«En su expresión más abstracta el capital constituye un proceso de relaciones sociales de explotación y de poder: apropiación de trabajo ajeno y sometimiento y poder despótico. Es una unidad económica y política. Sin embargo, necesita desplegarse fracturando esa unidad, conformando lo económico y lo político como esferas independientes. Adentrémonos en este proceso desde el núcleo de los que hace posible la explotación y el dominio».***

***Jaime Osorio.***

***«Estado, biopoder, exclusión: análisis desde la lógica del capital».***

El capitalismo ha adoptado una capacidad metabólica y totalizante donde la síntesis social que se presenta como la única e indiscutible, crea a su vez las condiciones necesarias para afianzar sus necesidades, su lógica se inserta en todas las dimensiones de la vida social. Esta condición de extensión del capital hacia terrenos que se pretendían “relativamente autónomos” han sido subordinados a la capacidad que tiene el capital como poder.

Este poder no es eterno, es históricamente-concreto, la abstracción que se hace del poder se piensa desde una condición eternizada y eternizante. Un poder fundado en la reciprocidad de la comunidad integra en su condición de aprehensión del mundo una perspectiva ética. Estos lugares de poder o de «formas-poder» han tenido sus dimensiones históricas reales. Cuando pensamos entonces en el poder tenemos que hacerlo de manera histórica. Es preciso ver lo que existe de común a otras formas de poder que históricamente acontecieron o tuvieron connotaciones «transhistoricas». Solo desde esta perspectiva podremos dar cuenta del capital como poder y el reflejo de éste en la política.

Cuando hablamos del aspecto histórico del poder, la política y lo político, lo tenemos que hacer enunciando las características particulares que conforman este Estado, donde se funden las determinaciones históricas de determinada sociedad, en este caso, la «moderna sociedad civil» que adquiere una forma concreta en el Estado moderno como guardián de los intereses de la comunidad política. En este caso la sociedad que nace a raíz de las revoluciones políticas desde el siglo XVI y que se afianzaron en el XVIII, que mantuvieron un estadio de perpetuas insurrecciones y conflictos internos en el XIX, la sociedad moderna burguesa, internamente, tenía que resolver positivamente su modo de afianzarse como poder político, esto es, como Estado que es un fundamento de la nueva «sociabilidad»<sup>67</sup> para alcanzar la «paz perpetua»<sup>68</sup>. En pleno siglo XXI no se ha alcanzado a dimensionar y ha entrado en crisis civilizatoria convirtiéndose en una potencia de creación de barbarie de la civilización occidental. Esta etapa histórica definiría a la moderna sociedad productora de mercancía como «sociedad civil», donde el sustento de la lógica del capital como formación social quedaría cristalizada en el Estado y este tendría un papel de “mediador” en las relaciones sociales.

Estas relaciones sociales solo median formalmente bajo las condiciones históricas de la producción moderna. Esas relaciones sociales, como hemos visto, dan sustento al capital y a su representación como Estado político. La cuestión y complicación del análisis con respecto a este problema se sitúa separada y desarticulada porque en la realidad inmediata la mediación se presenta como instituciones, medios, dispositivos para la movilidad del capital y de la política presentándose como meros momentos o esferas separadas una de otra que solo interactúan en condiciones muy determinadas y que mantienen cierta «diferenciación». Lo que se nos presenta en un análisis del poder poco explorado bajo la forma de la totalidad.

El poder desde el punto de vista de la totalidad franquea o hace rodeos indispensables para el análisis y la reflexión de la realidad concreta para observar sus determinaciones específicas de la forma en cómo se despliega en esta sociedad. En el Estado y el mercado se verían de manera directa como representaciones duales y separadas. No como una imagen de época que se funde en un mismo reflejo. La pregunta en este

---

<sup>67</sup> Kant habla de una insociable sociabilidad, donde existirán siempre antagonismos de intereses; para generar una sociabilidad es necesario un “Estado racional” que haga efectiva la validez de la libertad que permitirá un nuevo horizonte racional en la humanidad.

<sup>68</sup> Kant aseveraba que el Estado en su forma liberal sería quien garantizara el resguardo de la libertad y las garantías emanadas de esta; así el ciclo de los periodos convulsos en Europa terminaría con la implantación de un “Estado Racional” dando por sentado así una teoría del Estado y del derecho. Véase. Kant, Emmanuel, *La Paz Perpetua*, Akal, España. 2012. Pp. 24.

sentido sería: ¿Quién mira a quién? El mercado se mira en el Estado como una misma personalidad que proyectándose en el espejo se vuelven turbia la imagen real sobre la proyección que produce el reflejo del espejo sobre de sí misma, o bien, es el Estado que se sitúa frente al espejo y dice a la imagen proyectada en el espejo ¿quién gobierna, tú o yo?; reflexionemos más la tensión de la paradoja: ¿Acaso sería el poder quien se mira a sí mismo teniendo una proyección diferente de sí mismo de su imagen en el espejo y su personalidad real? Esta paradoja expresa el contenido y la dimensión esquizoide que disocia al capital como Estado y al Estado como capital que es uno consigo mismo y se parte en dos imágenes representadas: la que mira el reflejo y la que el reflejo proyecta de sí mismo. El viejo debate de la «mano invisible» queda diluido frente a lo que se presenta y lo que se representa en una imagen, sobre todo, en un reflejo de sí mismo. Por lo que poder y valor son imagen y concreción del cuerpo político de capital. Es por ello que el Estado se encuentra en su dimensión encubridora y visible. En este sentido, los de “abajo” no deberíamos caer en la seducción narcisista de mirarnos al espejo.

La modernidad/colonialidad mantiene así su aspecto de reflejo en esas dualidades o dicotomías que se proyectan en la realidad para hacer una imagen infranqueable de lo real. Donde se somete el imaginario a una mera institucionalidad, pero en ese espejo hay un momento en que no puede reflejar o proyectar. Ese es el lado de atrás, el que es siempre que es el no-reflejo del mercado y el Estado. Cuando tomamos un espejo la parte gris impide el mirar, es un aspecto de construcción de la imagen en la mente, es decir de la imaginación. No mirar el reflejo significa la solución del *impasse*, el tránsito a una política lúdica de la imaginación constructiva de un mundo de concreciones materiales y fantásticamente comunitarias.

Mirar el poder como reflejo del capital se presenta en el aspecto de su «identidad» e «identificación mecánica»<sup>69</sup>, de la cual no solo se expresa en sus formas «fenomenológicas» como representaciones del ser, sino que se vislumbra un modo de ser que tiende a ontologizarse cada vez más en la conciencia y la vida de los seres humanos.

Este aspecto fundamental haría el retorno al carácter del análisis ontológico en la filosofía y en las ciencias sociales, esos momentos son necesarios, dado que va tomando más claridad el «ser social», de modo que la sociedad moderna-colonial va adquiriendo esas dimensiones en perpetua oposición y contradicción (como lo son el valor y valor de

---

<sup>69</sup> Mészáros, István, *Más allá del capital*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional. Bolivia. 2010. Pp.455.

uso, el trabajo vivo y trabajo abstracto, entre lo político y la política, entre el estado y la comunidad). Es menester decir que el Estado adquiere la forma social del capital y representa su voluntad de forma política; en cuanto éste tiene que disputar e impugnar el conceso para la política de despojo, acumulación y producción de valor para la vida del mercado y la mercancía.

Este aspecto ontológico del capital como ser es un momento histórico determinante que incurre en su capacidad de articulación política que es la condensación de la voluntad política expresada en el Estado como articulación social. En todo su sentido es una «esencia particular» de cómo lo político se presenta como expresión de esa voluntad de poder y dominio de la forma social del capital.

De modo que el aspecto de reflejo de la forma política del capital se designa como «identidad»; se refiere explícitamente a ese momento de condensación y reconocimiento de la conciencia de la época; convirtiéndose en proceso de autoconciencia histórica el capitalismo es un sujeto cognoscente antes de ser un ente separado de las relaciones sociales que lo producen, sin este proceso, dejaría de tomar influencia determinante en las relaciones sociales. Ese proceso inmanente a la lógica del capital influye decisivamente en la política y lo político dado que en ellos transferirá parte de su conocimiento histórico. Acentuando así su proyecto civilizatorio de forma que la política sea más acorde con esa representación del capital, y que sea la que más forma tome en la realidad como concreción abstracta.

Esas representaciones del capital como formas sociales dan sustento no solo a la producción de mercancías, sino que da todo el sentido del horizonte histórico de producción en las relaciones sociales; por ello hay que tener en consideración al capital como momento histórico que se abre pasó desde las relaciones sociales que le dan forma. Si existe el Estado es porque históricamente se han concretado las relaciones sociales que le dan forma y este adquiere una determinada representación de la política.

El Estado, por tanto, es de una u otra forma una mera abstracción concreta escindida de la vida de las personas que al asimilar el proyecto político del Estado se convierten en meros móviles para la fuerza del proyecto social del capital como modernidad. El discurso del progreso en ese sentido recae de una u otra manera en la determinación político-jurídica para la administración y explotación de los recursos sean naturales o humanos. Este elemento da el contenido de la capacidad del Estado como representación del poder del capital. De modo que ese poder es la fuerza real del Estado como formación social

específica y correspondiente a este momento de la historia. Es indiscutiblemente transitorio al igual que el modo de producción.

El Estado como producción política es superable debido a que solo es una mera representación política, muy profunda quizás, dado su capacidad de fetichizar la vida humana y, por supuesto, las relaciones que éstas crean para que el capital continúe existiendo como forma social. De ello que el capital no solo adquiera una forma-Estado, sino que necesariamente tiene que desplegarse como «forma-ley» hacer obedecer sus designios; es la fórmula con la que el proceso de fetichización de las estructuras políticas e institucionales se mantiene en orden.

Al escindir la política y lo político de las personas estas adquieren un papel, un rol como dispositivos para la creación del orden sistemático del capital. Una vez asumiendo el capital como poder este lo empleara en todas las relaciones sociales; de esa manera existe una correspondencia entre relaciones sociales de producción y formas cognitivas de producción. Una vez produciendo esas formas de conocer y situarse en el mundo, el sistema se auto-produce como poder y valor. La autoproducción de la forma social del capital tiene varias fases que se ubican históricamente en la toma de posición de la burguesía en cuanto fuerza política creando así una serie de elementos que permitieron afianzar su política.

La diferenciación histórica en sus elementos particulares y concretos en la forma-Estado y de éste que a su vez se distingue y diferencia de otras formaciones estructurales del capital. Teniendo de esta manera que Estado-mercado no son entes separados, que más bien adquieren la forma dualista del capital. Crea también una especie de pensamiento abstracto y, por supuesto, una «forma-cognitiva». Al integrar al Estado y el mercado como formas sociales del capital como totalidad se puede ampliar el horizonte crítico hacia un análisis de la ley en el capital. Momento que contiene una forma específica y diferenciada de otros tipos de ley que han acontecido históricamente<sup>70</sup>.

De modo que si el poder político del Estado es un reflejo inmediato del capital existe una «codeterminación» en la que el ejercicio del poder es para la permanencia inmediata de las relaciones sociales del capital. Este sentido del poder articula a la concreción

---

<sup>70</sup> Enrique Dussel en su "Historia Mundial Crítica" define históricamente las formas de ley que han acontecido en el mundo humano, desde las "antigüedad" hasta nuestra época, y distingue de forma clara las formaciones sociales que mantenía una relación "ético-político" en sus comunidades que se basaban en un principio civilizatorio integrador en la reciprocidad, en la relación comunitaria de lo político.



histórica y no la abstrae de manera universalista o eternizada, como si el poder fuese un arcaísmo o arquetipo eterno. El poder siempre adquiere formas particulares y sus formaciones sociales también son dinámicas y transformables. Por ello la ley juega un papel importante, ya que los tipos de derecho son igualmente diferentes históricamente, e inclusive desiguales en su aspecto moderno. Estas formaciones sociales son producidas por capital.

La ley en el capital se fundamenta en un tipo particular de derecho que se consolidó a partir de la propiedad privada, plasmado en el discurso del ciudadano libre que puede vender su fuerza de trabajo si carece de propiedad. Actualmente pareciera que con el dinamismo y movilidad de la mercancía y la división social del trabajo necesaria para dicho efecto han nublado el fundamento de esta forma jurídica sustentada en la propiedad privada. Sustituye al sujeto de la política por el ciudadano abstracto y fetichizado para la producción de mercancías.

La determinación entre política y capital adquiere una necesidad analítica dado que el sujeto de la política no se reduce al ciudadano libre propuesto por el liberalismo. Tampoco se agota en sus versiones “socialistas”. Evidentemente ese problema es indiscutiblemente capitalista, ya que el reconocimiento de las comunidades políticas en momentos en donde adquieren su mayor condensación histórica (cultural, política, social, económica) es cuando han superado ese discurso del “ciudadano” y han roto inclusive con el régimen social del capital como Estado y sistema de gobierno. Viéndolos como un *ancien régime* donde el sistema del capital se ve trastocado de forma particular, es decir, que solo se cambien algunas estructuras que tienen que ser emplazadas históricamente para su reproducción. O bien, cambiando todo el orden social por otras relaciones sociales diferenciadas históricamente del capital.

### 3.3 La forma que adquiere la ley en el capital.

**«El derecho burgués mismo, con su contabilidad escindida, que no tiene necesariamente su origen en la hipocresía, tiene dos vertientes que no coinciden sin más en las esferas de lo público y de lo privado. Una duplicidad muy sobresaliente en la sociedad burguesa es la escisión del Derecho en facultad jurídica y en el Derecho como mandato general del Estado, es decir, en derecho subjetivo y Derecho objetivo. La cuestión es tanto más dificultosa, cuanto que la escisión no queda reducida a los límites de la sociedad burguesa, sino que se contiene también en la lucha contra ésta».**

**Ernst Bloch.**

**«Derecho Natural y Dignidad Humana».**

El capital como hemos observado en su concreción histórica como forma social se posiciona de una manera que le permite autoproducirse desde su cognición y abrir una forma particular de ejercer la dominación y el Poder. La relación entre conocimiento y poder se encuentra contenido en el fetichismo dado su carácter como concreción abstracta, de esa forma él, como la ley en el capital, adquiere una importancia tan profunda; lo que no hace tan sencillo el hecho de pensar en “transgredir la ley”<sup>71</sup>, ya que esto implica el castigo.

No es solo aquel castigo que impone si se ejerce una fuerza diferente a la que impone el capital, sino el autocastigo<sup>72</sup>. La autoproducción del capital se da a partir del discurso del ciudadano libre y del trabajo asalariado. Sin esos dos momentos el capital hubiera perdido la batalla en los albores de la historia. Esa autoproducción es inclusive dicotómica

---

<sup>71</sup> Bloch, Ernst, *Derecho Natural y Dignidad Humana*, Dykinson, Madrid, España. 2011. Pp.53-54

<sup>72</sup> Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *capitalismo y esquizofrenia: el anti Edipo*, Paidós, España. 2010. Pp. 54

como hemos visto entre el ciudadano (momento político) y el trabajador asalariado (momento económico)<sup>73</sup>, se inscribe fundamentalmente en la contracción entre valor y valor de uso. El sujeto de la política está aprehendido por el momento histórico del capital, de este modo, la autoproducción del trabajo asalariado como «proletariado» le permite al capital reproducirse. Este contenido histórico ocasionó que se comenzase a abrir y marcar la brecha entre propietarios y despojados –excepto de su fuerza de trabajo-. Sin embargo, la diferenciación y distinción que la sociedad productora de mercancías hizo con respecto a la división social del trabajo generó una gama que pareciera desarticulada de sus elementos primigenios, es decir, la desigualdad que genera la propiedad privada como discurso factico.

Al limitar e inclusive negar la propiedad esto no solo se reduce a los medios de producción, sino al contenido nato que le da sustento, que son las formas sociales fetichizadas por el capital. Si existe propiedad es porque existen indiscutiblemente las relaciones sociales que la legitimen. De ahí que el discurso jurídico tome forma como otro elemento con el que la lógica del capital se afianza como dominación efectiva y real. Sin el discurso jurídico el capitalismo se vería asediado por otra fuerza políticamente mayor a él. Las formas políticas que se presenta coetáneamente al capital como alternativas son subsumidas por el capital.

El aspecto jurídico-político tiene una relación importante en la acumulación de capital; dado que sin la intervención de estos ordenes sociales el capital como relación social tendría un vacío de legitimidad política<sup>74</sup>. El discurso de lo político se da como la capacidad de legitimación que tienen las estructuras de poder, el capital por sí mismo solo lleva a otras instancias su capacidad de fetichización. La cuestión que pareciera conflictiva se encuentra en todo caso en el supuesto que el Estado es una entidad “relativamente independiente”; esto, se ha demostrado, es falso. El Estado no puede actuar de manera política sino es en el curso de los flujos de capital y sus constantes crisis.

Este elemento de la actuación del poder político del capital en términos jurídicos se enmarca en la ley como garantías que permiten la reproducción del libre albedrío de la propiedad privada y su jurisdicción es la lógica misma del liberalismo político como

---

<sup>73</sup> Hinkelammert, Franz, Duchrow, Ulrich, *“La inversión de los Derechos Humanos en nombre de la Propiedad Burguesa”* en: *La Vida o el Capital*, Driada, México. 2004. Págs. 67-109.

<sup>74</sup> Poulantzas, Nicos, *·Estado, Poder y Socialismo*, Siglo XXI Editores, España. 1975. Pp.25

ideología<sup>75</sup>. El capital mismo como formación histórico-concreta demanda esas aperturas en cláusulas determinadas de la ley; sin las cuales no se podría emprender proyectos de destrucción de la naturaleza o de despojo de la tierra de comunidades campesinas e indígenas en todas las latitudes del mundo. Cabe mencionar que el capital, al ser una entidad histórica, domina la totalidad del mundo como mercado mundial. Este es el fundamento que el derecho internacional y la relación entre Estados se presente como una condición para el despliegue de la lógica del capital.

En casos específicos en que la ley sirve para la articulación del capital se expresa de manera clara cuando se intenta transgredir el orden natural de las cosas. Por ejemplo, las limitaciones que se encuentran en los proyectos de construcción de presas, parques eólicos, mineras a cielo abierto, etc. El capital puede afianzarse y concreta esos proyectos; se debe a los procesos (legales o no) en las leyes, es decir, en las “garantías constitucionales”. Cuando el capital encuentra oposición a sus proyectos político-económicos simplemente se declara un fallo jurídico y, por ende, una inconstitucionalidad que esta por fuera de la ley; en casos así, tras la derrota, los vencidos vuelven a contar su historia. Como es ya casi una condición permanente: no hay quien pague el desastre que las empresas han ocasionado.

Ese sentido de desplegar lo jurídico como emanación del capital tiene unas consecuencias graves y desastrosas. Actualmente no mantiene una posición de “neutralidad” (ninguna ciencia) por las mismas condiciones históricas de las relaciones sociales en las que se desarrolla esta lógica de destrucción, de otra forma el capital no podría llevar adelante su discurso de «progreso técnico»<sup>76</sup>.

Esa capacidad de incursión del capital en su sentido estrictamente jurídico implica una necesidad de agudizar y profundizar sus relaciones en aquellos lugares que de una u otra forma aun no existen las condiciones sociales para la reproducción del capital. Una vez el capital ha tomado posición en aquellas localidades intentará involucrarse de forma directa para apropiarse de los recursos humanos y naturales e, inevitablemente, del «espacio». De ahí que el discurso de la propiedad privada aún mantenga su horizonte jurídico que se legisla en beneficio de los grandes y emporios en detrimento de la existencia humana y natural.

---

<sup>75</sup> Losurdo, Doménico, “¿Qué es el liberalismo”? En: *Contra Historia del Liberalismo*, El viejo topo, España 2005. Pp. 11-43

<sup>76</sup> Mumford, Lewis, “La doctrina del progreso” en: *Técnica y civilización*. Alianza Universidad. España. 1971. Págs. 201-208

El despojo está sustentado jurídicamente, el desplazamiento de bloques poblacionales responde a una lógica extractivista/desarrollista del capital donde solo se presenta de forma racional el sentido destructivo de la valorización. Como un horizonte que solo beneficia un racionalismo mercantil. Se mira como una perspectiva de “política real”. Este sentido de la práctica del capital se presenta como horizonte “concreto y real”, así se por justifica el beneficio de dichas políticas para la extracción de recursos y el despojo de tierras.

El argumento que emplea el Estado frente a esto es el viejo tópico del “territorio nacional”; donde prácticamente la jurisdicción la sustenta el Estado como administrador del espacio que dará salida a los proyectos que el capital requiere para la acumulación y la administración del excedente administrado del mercado (iniciativas privadas), de recursos compartidos por ambos (Estado-mercado); no hay separación, al responder a la lógica de la valorización están íntimamente ligados.

Esta consideración analítica nos obliga a pensar las formaciones sociales del capital y desentrañar sus elementos particulares como generales. Es evidente que la forma de abordarlo desde el análisis del fetichismo de la mercancía tiene ciertos obstáculos, dado que las investigaciones tradicionales sobre las “estructuras” siguieron una línea de orden dualista entre la «base y la súper-estructura», entre «enajenación y alienación» etc. Aquí nos encontramos con distintos obstáculos al interior de la tradición analítica de Marx. Al separar su teoría haciéndola específica en algunos elementos se pierde la visión de la totalidad.

La investigación crítica, al olvidarse del fetichismo de la mercancía y dejándola de lado, olvidan que la ley es una forma social del capital, en donde el derecho se presenta como derecho privado<sup>77</sup>. A este respecto la teoría crítica tendría que orientarse a una visión diferente en relación al poder y las emanaciones que se entre cruzan dando forma al tejido social del capital, como la representación política en el Estado y el derecho subsecuente de éste.

De tal forma que la discusión al propósito de lo jurídico como emanación propia del capital tiene sentido, dado que la ley sería el modo de operar del capital para hacerse una autoridad formal y real. Extraer este balance de las consecuencias sobre la aplicación de lo legal, lo jurídico y la ley debe de ser asumido en ese papel entorno a las decisiones que

---

<sup>77</sup> Marx, Karl, “*Los debates de la VI Dieta Renana*” en: *Escritos de Juventud*, Fondo de Cultura Económica. México. 1987. Pp.282.

giran alrededor de la administración de los recursos y del espacio natural y humano para la lógica del valor.

El capital al verse afrentado por la capacidad de los sujetos que asumiendo una visión de su existencia material (limitada en algunos casos) tiene que transgredir sus sacrosantas limitaciones jurídicas. La aplicación judicial para hacer valer su principio de “justicia”, que es la mayor parte de las veces un proceso de valorización. La ley mantiene una cierta “relatividad”, por ejemplo, en casos de asesinatos, legales o ilegales; siempre el victimario sale airoso gracias a la movilidad que el capital puede tener para hacer su estrategia “jurídica” y movilizar recursos que se apegan al “derecho”, constitucional o no.

El principio de justicia se ve quebrantado y deformado en una especie de determinismo. El derecho se fragmenta en condiciones de aplicación a modo de modificación de “cláusulas de ley”, esas fisuras en el orden del capital permiten evadir la justicia “formalmente”, y sobre todo “legalmente”, haciendo de la «justicia» una verdadera «injusticia», de tal manera que el capital utiliza diferentes estrategias para continuar su proceso de valorización en la esfera jurídico-política solo aparentemente separada.

Legislar desde la injusticia tiene que ver con la proyección positiva del capital al interior de las relaciones sociales. Ese efecto, se proyecta desde la «facticidad»<sup>78</sup>. El capital ha generado consenso y no de un orden «politicista»<sup>79</sup>. Esta es una diferencia que el análisis de la teoría del valor y el fetichismo arroja; de modo que, al pensar en términos estrictos de “estrategia política”, se cae en un error analítico, debido a que el fetichismo mercantil se produce y autoproduce en la realidad.

La conciencia política a veces pareciera que cumple una función en el capital desde el punto de vista que las posiciones de “izquierda”; que realmente se han fetichizado. Han mantenido la crítica sin cambiar nada o trastocar las relaciones sociales con las que el capital se reproduce. El capital ha ejercido su capacidad de fetichización en la realidad y la izquierda no está, en tanto producto de esta realidad, exenta de reproducir la lógica fetichista; todas las fuerzas políticas participan en el consenso jurídico-político del mismo capital y el Estado.

---

<sup>78</sup> Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado Democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trotta, España. 2000. Pp. 98-99.

<sup>79</sup> En tendemos por “politicismo” una serie de elementos que se presentan como “constitutivos” en el análisis de las determinaciones del poder creando una visión fragmentaria de la realidad.

El problema de la ley se aborda desde un politicismo reduccionista en vez de profundizar los aspectos concretos de la política del capital; se minimiza todo a una visión ideologizada, este contenido se ha convertido en un aspecto meramente teórico e ideologista. No se alcanza a descifrar las causas reales del poder político del capital y su lógica. Así, las perspectivas políticas que se piensan alternativas caen en las mismas marañas que sus contrincantes politicistas y economistas liberales.

Analizar los aspectos jurídicos del capital implica observar sus connotaciones en la totalidad del sistema capitalista. Articularlo con su horizonte histórico concreto, puesto que no podemos escindir el “derecho” como un aspecto separado del poder. Lo jurídico y lo político al interior de una forma social específica adquiere sus dimensiones históricas en las relaciones sociales que las determinan.

La ley, por tanto, no es objetiva en un estricto sentido como el del “derecho natural”, dado que no «*dignifica la vida humana*». Por contrario, la niega y la desplaza, aniquilándola y subsumiéndola junto con la existencia natural; clasificando, ordenando y separando las leyes para la producción capitalista. *Se presentan como producción capitalista de leyes*. Un proceso que fragmenta la realidad social y al sujeto de la política convirtiéndolo en mero ciudadano<sup>80</sup> productor y consumidor de mercancías.

El horizonte privado y público queda asimilado por el carácter expansivo del capital al interior de la vida cotidiana. El capital reglamentara todo lo que pareciese antagónico a su carácter fetichista; los utilizara para fetichizar su proceso político como “apertura democrática”. El único reconocimiento yace en la producción o apropiación de la propiedad privada y la mercancía. El proceso de proletarización queda así afianzado como “políticas públicas” o leyes que “garanticen” la libertad (sexual, económica, política, social) del ciudadano.

Estas fragmentaciones concretas dan forma a la totalización del capital, al antagonismo en términos de la ley; asimilar el discurso del “derecho” para la “defensa de derechos” queda aprehendido por la dominación y el poder político del capital. El afuera siempre es una interiorización necesaria que se identifica con el capital. Ya que no existe nada más exterior y separado que la identidad del capital. La ley es un reflejo político del poder del capital. El derecho es el derecho de valorización concluido y culminado en el proceso de fetichización de la sociedad. Esta formación social tiene tendencia a

---

<sup>80</sup> Hinkelammert, Franz, “*La incapacitación del ciudadano*” en: *Yo soy si tú eres. El sujeto de los derechos humanos*, Dríada, Mexico.2010. Págs. 50-51.

reproducir el fetichismo de la mercancía que mantendrá para dicha reproducción; tenderá a afianzar la forma política del capital que se encarna en el Estado.



### 3.4 La forma-Estado como encarnación política del capital.

***«El sistema del capital está construido con constituyentes incorregiblemente centrífugos, complementados como su dimensión cohesiva bajo el capitalismo no sólo por el poder subyugador sin contemplaciones de la “mano invisible”, sino además por las funciones legales y políticas del estado moderno».***

***István Mészáros.***

***«Más allá del capital».***

Si bien la teoría crítica ha dado una visión al propósito del Estado, ésta ha sido fragmentada de la visión de la totalidad; se ha partido en la discusión de un aspecto meramente superficial del Estado como un órgano diferente o separado del capital. El Estado no es una derivación del capital. Es la ampliación misma del capital por otros medios. En este sentido, es el capital mismo extendiéndose políticamente. La importancia de la teoría del fetichismo de la mercancía nos ofrece un enfoque del Estado que articula el proyecto de análisis crítico de Marx. El problema del Estado implica fundamentalmente la relación que éste tiene en la totalidad como forma social, es decir, como momento constitutivo de las relaciones sociales del capital.

Esta visión del Estado nos conduce a tomar en consideración otros elementos analíticos como sus momentos epistémicos específicos, consecuencia de la movilidad de la realidad social como también su rearticulación como «totalidad de totalidades». El Estado entendido decimonónicamente nos lleva a una especie de “formalismo” de cuño positivista que solo mira fragmentariamente la capacidad de «conciliación» entre particulares o la defensa de la “soberanía”<sup>81</sup> a partir de un talente “localista”,

---

<sup>81</sup> El tópico de la filosofía política clásica recaía en el aspecto de la defensa territorial por parte de fuerzas externas, de igual manera como la defensa local y regional al interior de sus límites espaciales, tales teorizaciones tuvieron una perspectiva diferente desde el “Leviatán” de Hobbes hasta las propuestas de John Locke, dentro de una escuela de cuño Anglo-sajón.

descontextualizando la especificidad histórica a la que los Estados pertenecen en el proceso histórico de totalización del capital. Aislar el análisis del Estado a un mero «*hecho social*» es una trampa discursiva y no un análisis de las determinaciones del capital como poder político.

Las relaciones sociales de producción en el capital han adquirido cada vez más definición hacia procesos de fetichización de la realidad, esto quiere decir, que lo cada vez estaba más disperso y particular se presentara como forma ordenada de la realidad. De ese modo el consenso y la opinión se miran como verdaderos y válidos desde un proceso integracionista-multiculturalista que promueven prácticas que intenta dar respuesta de manera separada de la «totalidad de la sociedad».

De esta manera se proponen formas de interpretación aisladas y descontextualizadas. Estas perspectivas aisladas parten de la premisa cuasi-popperiana de una «solución fragmentaria»<sup>82</sup>; esto ha acarreado consecuencias en términos de análisis socio-histórico de la conformación del fetichismo en el proceso de concreción de las relaciones sociales, que conducen a callejones sin salida cuando no a descripciones carentes de sentido.

El Estado como una forma social del capital se presenta como un ente separado de las relaciones sociales que lo generan. Esas relaciones al ser fetichizadas producen un proceso de valorización del capital de modo que la política y lo político solo se presenta en la forma-Estado como garante de la concreción de la voluntad política. La política se presentara como una expansión del capital por otros medios<sup>83</sup>, hemos dicho. Al ser un proceso de totalización por parte del capital éste tiene que encarnarse y volverse sustento material para la lógica de su forma histórica concreta.

El Estado, aunque este se piense separado de la totalidad histórica de la cual forma parte, tomara forma evidente al producirse un esclarecimiento de sus fórmulas políticas en la realidad. El Estado, como ente universalizable<sup>84</sup>, responde a la lógica del capital que se

---

<sup>82</sup> Karl Popper en su "Sociedad Abierta y sus enemigos" sostiene una serie de tesis que apuntan a una "Fragmentación de la sociedad" cumpliendo "Funciones independientes" por ejemplo la "Administración del estado. Véase. Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós. España. 2006. Pp.19.

<sup>83</sup> Utilizando la acepción de Karl Von Clausewitz que dice "La guerra es la continuación de la política por otros medios" y Foucault la utilizo inversamente para referirse "a la política como extensión de la guerra"; yo propongo que "*el valor es la guerra política que adquiere otros medios*".

<sup>84</sup> El Estado como ente universalizable adquiere una connotación negativa, dado que no parte de una realidad material que permita afianzar un proyecto político concreto, sino que de manera "abstracta" genera leyes aplicables en todas las regiones, localidades o espacios, este es la herencia del Estado moderno como estado colonial.

ha afianzado mundialmente. El aspecto de la relación del capital con el Estado en una forma que se ha expandido en todo el mundo y en las relaciones sociales que actualmente convergen con el capital, responden a una necesaria correspondencia con el proceso de valorización del valor que mantiene una desigualdad política al interior de los mismos Estados, manteniendo a una parte de ellos en una subordinación periférica y colonial, con procesos diferenciados al interior de cada Estado donde el proceso de colonización del capital responde a lógicas particulares que son históricamente determinadas por ejemplo: «el colonialismo interno» en diferentes latitudes del mundo.

Mantener en condición de fortaleza política al capital representa una capacidad de ejercer el dominio y asentarse como «Estado universal» que potencia la capacidad del capital para extender su poder en regiones, espacios, comunidades, localidades, para su despojo. Esto crea su premisa de modernización y progreso técnico de una manera que le permite continuar con su proceso de autoproducción y autovalorización. La encarnación del capital en el Estado y, en un proceso inverso, en los que los Estados permiten la encarnación política del capital, se posibilita el supuesto desarrollo económico que permite a dichos Estados administrar los recursos del capital, así como también el capital permite administrar a los Estados ciertos recursos para su beneficio político.

Las formaciones sociales del capital mantienen una relación ambivalente, unilateral, dicotómica, en condición de relacionarse íntimamente desde esas dualidades; es una especie de «paralaje» que también podría visualizarse como un «determinismo relativista» que permite en su caos mantener su orden. Ese aspecto de no determinación e independencia del Estado frente al capital pierde todo horizonte histórico-concreto. Al analizar históricamente el Estado podemos observar sus determinaciones concretas en el amplio proceso de modernidad capitalista. No obstante, las relaciones de poder y dominio son emplazamientos heterogéneos y desiguales en el proceso histórico.

El Estado como encarnación política del capital toma sentido siendo producto de un proceso histórico que subordina a su lógica la vida humana y a la naturaleza. Funda un racionalismo mecanicista, clasificador, y por supuesto, autoritario; la lógica del capital demanda los productos, tanto como sus usos y recursos de la fuerza de trabajo esclava/asalariada<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> Quijano, Aníbal, *Colonialidad del Poder y Des/Colonialidad del Poder*, Conferencia dictada en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, el 4 de septiembre de 2009.

Conservando una relación estrictamente geopolítica entre el privilegio del centro sobre la periferia<sup>86</sup> se clasifica el trabajo, se genera una estructura racial para la subordinación y dominación de poblaciones culturalmente diferenciadas.

Salvaguardando una posición jerárquica en términos del género, otra clasificación con la que el capital se ve beneficiado para la reproducción sexual<sup>87</sup> de la mercancía-fuerza de trabajo clasificada patriarcalmente hablando. La asimilación de la reproducción a la lógica de la valorización mantiene una relación de asimilación del sexo femenino para la autoproducción del capital.

Estos procesos han sido constitutivos de la modernidad capitalista desde el siglo XVI hasta nuestro siglo XXI, donde el reconocimiento del ciudadano mercantil se ejerce desde los “derechos humanos”<sup>88</sup>, integrándolos de nueva cuenta a su lógica de manera que las libertades son meras abstracciones concretas que permiten autoproducirse como capital y afianzar el proyecto político de la valorización en el Estado como mediación social y política. Se crean así nuevos sujetos-mercancía que consumen un cierto tipo de discursos ideológicos que intenta representar su “politicidad” o bien sus “identidades” en la entidad abstracta de ciudadano.

El discurso de la libertad desde el Estado permite el reconocimiento e identificación inmediata con el capital. Aprehendiendo así lo antagónico en un círculo eternizante, debido a la misma característica de totalización del proceso de absolutización universalista del capital. Se instaura así un nexo social real de esta etapa histórica con el uso del dinero, el trabajo asalariado y la propiedad privada; la ley hace un reconocimiento del “ciudadano libre” desde sus múltiples identidades fragmentarias que se reconocen en la totalidad del proceso de valorización, subordinándose y asumiendo el horizonte histórico del capitalismo.

Esa heterogeneidad o diversidad es metabolizada por el proceso de producción; crea síntesis sociales que se expresan de manera jurídica en el «estado de derecho» que garantiza los derechos universales e inmutables del ser humano a ser libres, por tanto, de libertades particulares que fragmentan al sujeto de la política. El capital crea también sujetos que no necesariamente son sus enterradores. Por el contrario, son sus potenciales reproductores. El discurso multiculturalista y aprehensivo del Estado recupera

---

<sup>86</sup> *Ibíd.*

<sup>87</sup> *Ibíd.*

<sup>88</sup> Hinkelammert, Franz, *Yo soy si tú eres*, Dríada, México. 2004. Pp.19.

para la lógica del capital demandas que metaboliza sin ser estas movimientos potencialmente sociales como solución y salida a su misma debacle.

La política de la forma-Estado del capital se presenta como una expansión fetichista de las relaciones sociales donde las bases o comunidades políticas se fragmentan siguiendo la especulación bursátil en identidades que pueden ser intercambiadas para acceder al reconocimiento del orden. Ese precepto ha funcionado de manera concreta en la asimilación de procesos “antagónicos”, esto ocurrió en cierto sentido en la invocación de la “clase obrera” como irruptora de la realidad. Sin embargo, ha sido asimilada por la misma condición de que el trabajo asalariado es una fuerza productora y autoprodutora de valor. El trabajo asalariado en esas condiciones respondía a una etapa histórica del capitalismo moderno concentrado en la industrialización y la regulación estatal de sus luchas para asimilar y repuntar el proceso de valorización que se mantiene en crisis.

En este sentido las luchas no han mantenido una posición estratégica que pretenda llenar el espacio de la forma-Estado con otros imaginarios, discursos, sentidos. Ese horizonte significativo del poder político del capital esta abstraído de la vida digna de los seres humanos. Así como la capacidad de que tiene el Estado para la movilización de recursos que permiten la dominación del capital en las relaciones sociales. De tal manera se mantiene un sentido transformador en su horizonte histórico. No ha superado la contradicción fundamental entre valor de uso y valor que se inscribe de manera política en la vida cotidiana de la modernidad capitalista y que ha encontrado resistencias de diferente orden, algunas en completa oposición. Otras, como hemos visto, en clara colaboración con el poder político del capital.

Los espacios que ocupa el Estado, se encuentran en las entrañas del horizonte histórico de la modernidad capitalista, y que continúan teniendo cierta legitimidad dado que es fundamentalmente consecuencia de las relaciones sociales que ha producido para poder existir. El Estado con su propia y peculiar manera de ‘existir’ se ha amparado en una ilusión de eternización que ha intentado aniquilar otros «horizontes históricos alternativos» con su lógica abstracta, ese aspecto que se ha generalizado, también se formado como consecuencia y efecto del poder que tiene para fetichizar las relaciones sociales. En este sentido el Estado es también una realidad social que parte de la lógica del capital.

Los procesos antagónicos a la forma social del capital son asimilados y metabolizados por el cuerpo político del valor, el Estado, que invisibiliza a otros sujetos de la política;

bien pueden ser las comunidades políticas que pretenden un horizonte distinto. El Estado ocultara esas otras politicidades. Esto no quiere decir que no existan, sino que son visibilizadas, son desaparecidas, excluidas, marginadas, o bien, periféricas. Pero estas otras politicidades mantienen procesos alternativos de relaciones sociales basadas en otros principios como la reciprocidad, que los horizontes comunitarios han formulado desde sus visiones “mileneristas” y que no son precisamente esencialismos ni visiones radicalistas ingenuas. Estas prácticas deben de exteriorizarse y extenderse creando una forma de apertura para romper la absolutización totalitaria del proceso de la modernidad capitalista.

Esos horizontes abren la totalidad, dado que ejerce también una influencia en la realidad social creando formas cognitivas y epistemológicas<sup>89</sup> que crean sujetos que ejercen políticamente la crítica a la existencia del Estado como una encarnación del capital y sus relaciones jerárquicas, transversales y autoritarias que permiten el proceso de fetichización del poder del capital. Pareciera que ha cerrado la totalidad a una síntesis social que considera que no tiene alternativa que se le oponga, la existencia de las comunidades aparece como negación.

Los procesos de liberación-emancipación han tenido un profundo horizonte cognitivo y epistemológico que abre nuevos paradigmas en el cuestionamiento de las formas sociales del capital. Estableciendo prácticas y discursos que intenta extenderse por la realidad, estos elementos rompen la lógica del capital y desfetichizan el imaginario del horizonte histórico del proceso civilizatorio moderno. Mostrando alternativas reales y concretas que inclusive tienen más tiempo que los discursos modernos del socialismo y el anarquismo nacidos de la modernidad.

Esos horizontes históricos coetáneos a la modernidad tienen un profundo arraigamiento en la reciprocidad y la creación de comunidad. Ciertamente el esencialismo que pareciera presentarse en este tipo de formulaciones descansaría en mantener un cierto “purismo” o discurso de la “naturaleza” que también presentan falsedad. Más bien la defensa de este tipo de proyectos históricos se presentaría justo en la defensa de la dignidad humana y de las condiciones materiales para que esta siga perviviendo. Es decir, de la materialidad universal y objetiva de la que formamos parte como existencia racional. Por ello la crítica debe desfetichizar al Estado como única garantía de éxito de

---

<sup>89</sup> Santos, De Sousa, Boaventura, “*Ecología de saberes*” en: *Una epistemología del sur*, Siglo XXI editores, CLACSO coediciones, México. 2009. Págs. 191-193

los procesos de lucha social y defender un asedio a la historia moderna desde otras formulaciones políticas que la superen de forma real y efectiva; como movimientos históricos concretos, que permita la creación de un horizonte civilizatorio diferente.

Resulta incuestionable que esto es un proceso y, como tal, que también se deban de dar respuestas inmediatas –que no inmediateistas- al proceso de consolidación permanente del capital como poder político y como Estado, que se presenta en una especie de “invariablemente universal”. Esto significa que se busquen los elementos que permitan la subversión de la crisis permanente de las relaciones sociales fetichizadas del horizonte civilizatorio del capital que mantiene la vida en un estado permanente de destrucción y no retorno.

#### 4.1 Otra forma de hacer y pensar el mundo.

***«Hoy no se trata tanto de sobrevivir como de saber vivir. Para eso es necesario otra forma de conocimiento, un conocimiento comprensivo e íntimo que no nos separe y antes bien nos una personalmente a lo que estudiamos».***

***Boaventura de Sousa Santos.***

***«Una epistemología del sur».***

La sociedad capitalista ha adquirido una dimensión profunda al interior de las relaciones entre seres humanos y se ha hundido como forma epistemológica de los sujetos. El capital crea una perspectiva homogeneizante y totalizadora de la realidad. Esa impresión de que el modo de producción capitalista haya podido expandirse al interior de la subjetividad humana creando una sujeción casi total parecería una especie de “absolutización”.<sup>90</sup> El horizonte cognitivo del modo de producción capitalista se presenta como real y, por tanto, el único con dimensiones de concretarse en la realidad.

El horizonte histórico de la modernidad capitalista ha mantenido ese estatus y sentencia la actividad humana concreta al valor que se valoriza. Sin embargo, esto es un error de algunas corrientes de interpretación y análisis que pretende, a partir de un supuesto relativismo, mantener la dominación del capital hasta en las formas cognitivas y epistemológicas como formas sociales derivadas de un momento histórico determinado.

Así como el capital, como forma-poder, intenta afianzarse como un cierto tipo de conocimiento, en su sentido tanto de aprehensión del mundo e intervención en el, el discurso del progreso técnico-científico ha demostrado toda su capacidad de desastre

---

<sup>90</sup> Lucien Goldmann en su obra “El hombre y lo Absoluto” distingue dos procesos en la vida religiosa la «absolutización» de la iglesia como forma y el «absoluto» la necesidad de fe y esperanza proveniente del «alma trágica» de la cual la dialéctica se apropia para la crítica y el sentido y horizonte de «totalidad» parte del sentido de explicación y transformación de la realidad y que puede ser comparada por el proceso de absolutización del capital. Véase. Goldmann, Lucien, *El Hombre y lo Absoluto: El Dios Oculto*, Ediciones Península, Barcelona, España. 1985. Pp.106-107.



tanto ecológico como social. Aquel supuesto debate entre ciencia natural y ciencia social a veces queda reducido a las formas sociales que las preceden, dado que ambas son parte de relaciones de poder y dominio del capital. La “neutralidad” termina siendo más un discurso ideológico que real y concreto en términos de la posición que ocupan en el desarrollo de la sociedad y la naturaleza.

Esa destrucción por parte del capital como sociedad de la mercancía ha sido puesta en cuestión por saberes y prácticas negadas que están al interior de la lógica del capital que han existido en el curso de la historia humana y se mantienen pese al asedio del capital como Estado. Esos procesos buscan la reivindicación de la «dignidad» en un sentido amplio. Esta exigencia no solo se efectúa en términos de satisfacer las necesidades humanas, sino que tiene una íntima relación con su «entorno» significándolo en términos «territoriales y espaciales», donde desarrollan su horizonte cognitivo de aprehensión de la realidad y sus epistemes se convierten en una «alternativa».

Estas alternativas se presentan en la realidad como formas que niegan las relaciones sociales del capital basadas en la acumulación, el despojo, la competencia, la ganancia, la explotación y todas las categorías que expresan la valorización del capital. Estas alternativas, si bien están al interior del capital mismo, mantienen una oposición y se consolidan como procesos con un contenido cognitivo diferente al que la sociedad moderna productora de mercancías habitúa al sujeto creándolo para su lógica. Estas formas sociales alternativas promueven y desarrollan «horizontes cognitivos» que rompen con el sentido histórico capitalista.

Esos «horizontes cognitivos» crean «epistemes»<sup>91</sup> y «prácticas contrarias» a la «racionalidad instrumental»<sup>92</sup> se ha generado a partir de la dominación del capital en el transcurso de la historia y ha encontrado oposición al interior mismo de su proceso de configuración histórica. El aparente triunfo de la conquista de la sociedad colonial y el proceso de modernidad que le es inherente no barrió con prácticas “milenarioas”, sino que en muchos casos las asumió para su reproducción como el mismo “valor de uso” por el capital; se mantiene en condición de contradicción y oposición interna.

Ese sentido de ambivalencia y antagonismo en la sociedad moderna se da a partir de mantener aprisionadas fuerzas sociales que internamente están constituidas por prácticas

---

<sup>91</sup> De Sousa, Santos, Boaventura, *“De la epistemología de la ceguera a la epistemología de la visión: La representación distorsionada de las consecuencias”* en: *Hacia una epistemología del sur*, Siglo XXI editores, CLACSO Coediciones, México. 2009. Pp. 86.

<sup>92</sup> Horkheimer, Max, *Critica de la razón instrumental*, Terramar Ediciones, Argentina. 2007. Pp.98.

comunitarias como relación mítico-ético-política. Esto generara un modo diferente de ser y *estar-en-el-mundo*. Esas conformaciones sociales mantienen un horizonte cognitivo que permite el «saber situado», otorga una capacidad de enunciación subjetiva e intersubjetiva, realizando y desarrollando «lógicas dialógicas» de reconocimiento de una forma de totalidad amplia.

Esta «totalidad dialógica» intenta abrir la estreches del proceso de totalización del capital. No solo en los espacios donde históricamente el proceso de modernización y colonización del sujeto aparecieron como críticos a ese proceso. Las mismas consecuencias y estragos de ese proceso de dominación han acrecentado así el crisol de prácticas histórico-concretas de subversión del orden existente. Intentando rearticular aquellas demandas que aparecieran de índole fragmentaria, esos discursos y prácticas que se han mirado separadas tienen una amplia repercusión en el imaginario político y social de los explotados y dominados por el poder fetichista del capital en su largo devenir moderno y colonial.

El aspecto de esas formas cognitivas y epistemes dan lugar a una apropiación de su subjetividad rompiendo con el sujeto del capital y sus relaciones sociales. Se da comienzo a una crítica demoledora de la totalidad desde distintas posiciones, tomando partido frente a ese intento de asediar<sup>93</sup> la totalidad del capital y abrirla para que esas epistemes puedan agrietar los muros del castillo capitalista y trastocar el mundo divino del fetichismo mercantil.

Las discursividades críticas prácticas en este sentido adquieren una politicidad diferente a la que el discurso moderno/colonial ha mantenido para la sujeción y dominación. Estos sentidos de ruptura con el orden contienen en su interior las contradicciones a las cuales responden; haciendo visibles los procesos de constitución política que van tomando forma y van definiendo sus horizontes de lucha contra la articulación del dominio del capital. Ya desde los aspectos que permiten reconocer su “identidad”, que en sería el reconocimiento de una «subjetividad radical»<sup>94</sup>, ya en su práctica inmediata y cotidiana, en la que intenta ir trastocando el sistema de dominación de la forma social del capital.

---

<sup>93</sup> Gandarilla, Salgado, José, Guadalupe, *Asedios a la totalidad: Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*, Anthopos. España. 2012. Pp. 8.

<sup>94</sup> Veneigem, Raoul, *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*, Anagrama. España. 2008. Pp.233.

Estas prácticas intentan también crear un proceso opuesto a la absolutización del sujeto moderno. Pero si se quedan en la mera reivindicación de la “subjetividad” se limitaría así a las meras “identidades individuales”, que recorrería el mismo proceso fragmentario, parcializado y atomizado de la política del capital, cayendo en las mismas lagunas pantanosas de la política que a partir del discurso del ciudadano se han creado.

Desechar experiencias que apuntan a una superación del ciudadano atomizado del capital y reducido a mercancía fuerza de trabajo sería un craso error, dado que en el proceso de antagonismo social contra el capital son momentos constitutivos para la creación de un imaginario colectivo que va dando forma a otro tipo de construcción de la realidad. Las prácticas de reciprocidad que rompen con las relaciones sociales de la mercancía que, empujan la política como osificación. Sus propuestas asumen críticamente las relaciones engendradas por la colonización del mundo moderno mercantil, pero todavía sin trastocarla de manera real y efectiva. El discurso crítico tiene que aprehender esos procesos para convertirlos no solo en explicación de esas realidades, sino que tiene que profundizar en ellos y desenvolver los nudos problemáticos que se encuentran al interior de ellos como resolución a las problemáticas que nos aquejan como humanidad.

Es menester enunciar que la forma-poder del capital se intenta totalizar forzosamente, y que tenemos que dar cuenta de este fenómeno, dado que podría capturar las experiencias a su lógica convirtiéndolas en móviles para su política; esto es a la reducción del momento político al Estado y las instituciones que recrean y reproducen la lógica de subordinación. Este aspecto que en el capital se efectúan como experiencias con intención de un quiebre con su lógica. Pareciera una constante. Pero el poder del capital capta estas iniciativas y las aprehende para su reproducción. Esto sucede cuando estos “quiebres” son devorados por las relaciones sociales de producción que puede generar, articular y crear nuevas “instituciones” que sean móviles para las demandas que reivindican otro tipo de mecanismos de articulación comunitaria y social.

Esa contradicción es lógica en esta etapa de la sociedad; en sus entrañas también se encuentran esas formas de sociabilidad que de un modo u otro tienden a ser asumidas por el mismo proceso de metabolización social y su síntesis que se hace avanzar progresivamente en las formas de administración política bajo la democracia del capital. Sin embargo, en esa lógica y en esas aparentes contradicciones de asimilación se producen movimientos que mantienen ese aspecto contradictorio con el valor. Esta

contradicción se presenta cuando esos movimientos no alcanzan a dimensionar su politicidad y continúan manteniendo la forma social del capital.

Una alternativa para salir de esa contradicción social del capital. Tiene que estar articulada necesariamente a una reivindicación de la forma social natural es el espacio de circulación de los valores de uso, que integra a la comunidad humana de forma orgánica y la centra políticamente; esto adquiere formas específicas de relación social (económico, político y social), que recrea posiciones críticas e inclusive mucho más profundas que las ilusiones que la «modernidad capitalista»<sup>95</sup> ha ofrecido.

Su importancia cognitivo/epistemológica se abren en estos procesos a otras lógicas y no solo de forma enunciativa como “discurso político”, sino como verdaderos «horizontes de maneras diferentes de relacionarse con el tiempo y el espacio, como modos *ucrónicos*<sup>96</sup> que existen paralelamente a la realidad social del capital. Estos «formas-mundo» se abren como posibilidades de momentos políticos que intenta dar sentido y orden a la debacle cognitivo/epistemológica que el capitalismo ha creado en su horizonte devastador como forma social.

Estas perspectivas que se enuncian como formas antagónicas al capital mantienen un tiempo-espacio concreto para su articulación política manteniendo relaciones y estructuras sociales que les permitan mantenerse frente al capital como alternativas de sociedad. Estos momentos en la realidad acontecen de forma subsecuente a la totalización del capital, que pretende cerrar la sociedad. Estos procesos enfrentados al capital intentan abrir su totalidad. Esto significa la articulación del trabajo vivo como acontecimiento histórico y político.

El carácter desfetichizante de la realidad se da de modos diversos, convergen en un momento determinado, concretan su politicidad; la determinación que adquiere para concretar sus procesos internos como modos de enunciar su existencia colectiva es un modo diferente a la de la homogeneidad de la forma-Estado del capital. Estos procesos se constituyen identificando sus reivindicaciones y a partir de necesidades materiales concretas. Estas entendidas como una serie de relaciones sociales complejas en las que

---

<sup>95</sup> Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM, El equilibrista. México. 1997. Pp. 34.

<sup>96</sup> Utilizamos la acepción de Ucronía para referirnos a los múltiples proyectos políticos que enuncian realidades alternativas que acontecen en la realidad del capital, ejemplos de esto se encuentran en las múltiples experiencias sociales que se oponen al proyecto del capitalismo como única referencia histórica: véase: Hinkelammert, Franz, “*Sobre La reconstitución del pensamiento crítico*”, Revista Polis, Universidad Bolivariana. Volumen 7, N° 21. Venezuela. 2008. Pp.26.

se encuentran una serie de momentos que los constituyen como procesos tanto de su carácter cultural como político o económico, teniendo una visión donde se comprende que la diversidad es importante para rearticulación de la «totalidad de totalidades».

Esos pequeños momentos de la política son constitutivos en la creación de una subjetividad que tienda a comprender de otra forma el mundo. Enunciar un situar este conocimiento para transformarlo es un momento de la práctica concreta que se abre al interior mismo de la modernidad capitalista. Es una experiencia antagónica al proceso de valorización. El valor de uso es un momento de esta política, y es importante, dado que desde este proceso el trabajo vivo toma conciencia de su quehacer político histórico.

El valor de uso y el trabajo vivo tienen elementos formativos de la realidad social en torno a la crítica de la sociedad moderna. Son también momentos constitutivos de la política. Las políticas que se derivan del privilegio del valor de uso contienen en sí mismas un momento integrante de saberes-prácticas como totalidades, esto quiere decir, que sin la comprensión del valor de uso y del trabajo vivo podríamos caer en una especie de dualidad que impediría la perspectiva política real.

Así, trabajo vivo y valor de uso como fuerzas de movilidad histórica para la subversión del capitalismo. El valor de uso es el momento histórico de una sociedad que se basa fundamentalmente en el hacer de los seres humanos. El trabajo vivo desentraña el carácter alienante y fetichizado del trabajo por la forma social del capital y las relaciones sociales que le son inherentes. El trabajo vivo es el momento de la política que irrumpe desde su conciencia histórica concreta como alternativa al capital. Este es el momento político como acontecimiento histórico definido por nuestra realidad. Se expresa en cada momento en que el capital intenta negar la determinación del trabajo vivo como horizonte político.

El capital tiende a negar estas formaciones sociales que emplazarían su forma social, tanto como las relaciones de poder y dominio que genera. Por ello la importancia de que el trabajo vivo sea analizado como una forma social alternativa que emplaza la estructura histórica del capital abriendo el proceso de su totalización. Apuntando también a una totalidad más amplia en la que la dominación formal y real del capital quede abolida.

#### 4.2 El trabajo vivo resiste políticamente.

**«La subsunción del trabajo vivo, como primer momento lógico y originario del capital en cuanto tal, no sólo acontece una primera vez – y en ese caso por causas fortuitas o al menos exteriores al capital mismo. Porque cuando el capital se impone como la realidad de las cosas vigentes, él mismo asegura las condiciones para la reproducción de una subsunción semejante».**

**Enrique Dussel.**

**«El último Marx (1863-1862) y la liberación latinoamericana».**

Cuando hablamos de trabajo vivo<sup>97</sup> nos referimos a una determinada forma de posibilidad de la actividad humana, que puede darse forma y concretarse en la realidad. Actividad que existe, por así decirlo, al “*exterior del capital*”, o que el capital no ha podido aprehender del todo. La articulación del trabajo como trabajo vivo adquiere una dimensión estrictamente política y ética en relación con los recursos naturales y humanos que potencian esa forma concreta de la vida humana. A su vez, determina su existencia material de forma que las relaciones sociales que se involucran desde este aspecto contienen una forma social que esta contra las relaciones sociales del capital.

Por tal motivo, el trabajo vivo adquiere una importancia política sumamente significativa al interior de la crítica de la sociedad moderna/colonial. Ya que esa «forma del trabajo» contiene y condensa momentos negados de la praxis humana que el capitalismo relega o excluye de forma que el capital también crea su exterioridad, su afuera. Y esto es lo que crea y desarrolla prácticas sociales diferenciadas de la sociedad moderna/colonial.

Los espacios que se articulan a la lógica del trabajo vivo adquieren dimensiones completamente no-capitalistas. No solo en términos de importancia territorial, sino que su territorialidad se convierte en un discurso de alcance político. Esos discursos y practicas

---

<sup>97</sup> Dussel, Enrique, *El último Marx (1863-1882) Y La Liberación Latinoamericana*. Siglo XXI editores.1990. Pp.370.

se extienden en la realidad creando nuevos imaginarios y referentes políticos que permiten la crítica de las relaciones sociales del capitalismo moderno que mantienen en sujeción el valor de uso para la valorización del capital, que ha permitido la cerrazón de su lógica en un silogismo total y cerrado; que se sintetiza en y para sí mismo y se abre paso no solo en términos económicos de la producción, sino que en la misma producción de relaciones sociales esto adquiere dimensiones cognitivo-epistemológicas en la realidad.

El trabajo vivo como forma política-ética adquiere una relación con la totalidad del mundo entendida ésta como procesos unitarios de lo existente que intentan resignificar las relaciones sociales, complejizándolas, manteniendo una visión de apertura con respecto a saberes que nacen de las contradicciones socio-históricas de la modernidad y la colonialidad del capital.

Esas relaciones son diversas y múltiples; el capital no solo totalizo al trabajo abstrayéndolo del sujeto que efectúa con su praxis la actividad productiva, sino que también fetichizo esa relación como única y exclusiva forma de existencia social, y como otras expresiones del sujeto, por ejemplo: las relaciones patriarcales o la dominación de la sexualidad y la naturaleza, que son expresiones de esas formas asumidas y metabolizadas por el proceso de síntesis social del capital.

El capital como potencia dominante intenta dismantelar los procesos comunitarios donde la apropiación del espacio y el tiempo se da en torno a la articulación del trabajo para la satisfacción de las necesidades materiales de la comunidad como entidad político-ética que mantiene un proceso de reciprocidad entre el trabajo individual y colectivo para la recreación de su imaginario político como relación social antagónica a la destrucción que el proceso de valorización genera.

Estos asedios al capital mantienen un tiempo político concreto, así como un espacio. Los lugares de enunciación crean una politicidad de acuerdo a sus necesidades. Estas pueden ser duraderas en el tiempo o bien espontáneas. Mantienen un imaginario político que les permite acumular experiencias para profundizar sus procesos internos y tener más capacidad de intervención colectiva que trastorne las relaciones sociales. Estos procesos sociales opuestos al capital se ven acosados por la forma política del capital. Intentando asumirlos a la lógica de subordinación jurídico-política del Estado, en algunos momentos los procesos sociales ceden a esa lógica como mera estrategia para no ser neutralizadas o liquidadas inmediatamente del mapa político, y avanzan rearticulando sus

prácticas para poder potenciarse como fuerzas políticas; en sus prácticas existe una valoración del trabajo vivo como forma política potencialmente subversiva.

Los momentos políticos constitutivos del trabajo vivo intentaran ser invisibilizados –en algunos casos– o bien desaparecidos completamente; ya sea por el metabolismo político del capital o por la vía de la fuerza pública; por lo que los procesos sociales mantienen temporalidades para articular sus prácticas para tener un alcance efectivo en la realidad.

Abren, pues, el proceso de totalización del capital en las relaciones subjetivas e intersubjetivas prefigurando prácticas colectivas de intervención. Modifican el imaginario político que se ha fetichizado por el proceso de producción y las relaciones sociales emanadas de esta forma histórica. Este sentido de irrupción acontece como otras formas cognitivas, y por ende epistémicas, que permiten otra praxis social.

De esta manera es como el trabajo vivo se convierte en una praxis social capaz de disputarle al capital la política y lo político en un horizonte civilizatorio alternativo o completamente diferenciado de la historia de la modernidad/colonialidad. El capital intenta subsumir u organizar una invisibilización de dichos procesos de articulación del todo social.

Los movimientos que nacen desde el trabajo vivo son profundamente comunitarios; los principios de articulación política se dan entorno de sus necesidades materiales reales que se funden en una totalidad que no excluye o separa creando dicotomías, sino que es justo el aspecto de la cultura<sup>98</sup> una relación recíproca y total con lo ético y lo político; es una correlación diferente en las relaciones sociales manteniendo una heterogeneidad que permite la comprensión del todo social.

La conformación política del trabajo vivo se expresa en la capacidad de articulación de relaciones sociales diferenciadas de las implantadas por el capital. Modos de relacionarse socialmente que se desenvuelven como redes de reciprocidad, que implica una comprensión de las necesidades materiales, tanto subjetivas como objetivas. Es menester dar cuenta de estos procesos de reciprocidad, puesto que no son única y exclusivamente relaciones “económicas”. Bajo esta visión reducida, se cae en un error analítico, se enuncia una especie de economicismo cultural. En todo caso el aspecto subversivo de la cuestión está en entender la cultura desde un punto de vista ético-político, que se encuentra en las relaciones sociales que tejen un sentido de reciprocidad.

---

<sup>98</sup> Echeverría, Bolívar, *“La identidad, lo político y la cultura”* en: *Definición de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, Ítaca. México. 2013.Pp. 163-164



*La reciprocidad es entonces es una relación social* que permite otro tipo de política, que se construye en la toma de decisiones con diferentes temporalidades y de acuerdo a necesidades que se tienen que resolver de manera efectiva al interior de las comunidades, que se articulan en una forma comunitaria, utilizando el trabajo vivo como condición necesaria para articularse políticamente. Esto quiere decir que todas las actividades están en relación con la comunidad. Las actividades no están separadas o fragmentadas, sino que tienen funciones en determinados campos y sistemas de reciprocidad<sup>99</sup>.

Esos aspectos prefigurativos de una politicidad fundada en sentidos de autodeterminación, adquieren un signo de profunda ruptura con el proceso de valorización del capital. La dinámica que estas politicidades se posicionan contra el capital y su lógica. Estas están marcadas por las necesidades de las comunidades para su propio beneficio material. Establecen articulaciones sociales que permite profundizar los procesos de defensa de sus recursos, ya sean naturales o bien el propio trabajo de los sujetos que pertenecen a la comunidad. Cuidan una interrelación con grados de complejidad que dotan de sentido toda su propuesta política como momentos que incumben a todos los componentes de su espacio-tiempo ético/político.

La constitución política de los procesos que se dan a partir del trabajo vivo custodia manera diferente las relaciones sociales, dado que estas giran alrededor del *principio de reciprocidad*. Dinámica que se adquiere no desde una posición coercitiva o fáctica, sino que se va definiendo con respecto a sus necesidades. Parten de situaciones materiales concretas para efectuar un sentido de universalidad material. No opera bajo un código jurídico fetichizado. Nacen y se desarrollan –a veces– de manera esporádica, otras tantas de manera más coherente y organizada. Las maneras de la organicidad de la reciprocidad mantienen y profundizan su permanencia en el tiempo. Ahondan y definen más sus formas de actuar político. Defienden su derecho a la vida digna; ejercen sobre sus vidas y sus recursos su soberanía, ésta tiene un sentido estrictamente comunitario. Por ello que la relación jurídica interna desde la comunidad tiene otro sentido fundado en necesidades reales y no en universalismo abstractos.

Dado que los tiempos de la comunidad emergen como potencia constructiva de valores de uso, y no en la apropiación del trabajo como una mercancía, es decir, como

---

<sup>99</sup> Tapia, Luis, *La invención del núcleo común: Autodeterminación*, Muela del Diablo. Bolivia. 2006. Pp.51.

propiedad privada, de ello que el carácter del régimen de propiedad centrado en lo común, es una forma política diferente e incluso superior a la propiedad privada que se administra jurídicamente para detentar los medios de vida y subsistencia. De ellos que el derecho recae en los sujetos de la comunidad material, y no de una abstracción que los determina como “sujetos morales o privados” dentro de lo jurídicamente avalado por el capital.

Los procesos sociales que se abren desde lo común y lo comunitario adquieren cierta formación constitutiva en cuanto a la defensa de sus derechos civiles; de una u otra forma su lógica adquiere relevancia para una nueva eticidad y trastocamiento de los “Derechos Humanos”<sup>100</sup> mismos. Penetran e impactan de manera tal que la forma social del capital en algunos casos tiene que ceder y asimilar dichas reivindicaciones.

Mientras ese avance aparente se da como respuesta a la destrucción que las relaciones sociales que el capital genera en la vida social, éstas también pueden ser captadas para la producción como una tendencia “progresista de la política” al interior mismo de las relaciones sociales del capital. Lo que permiten metabolizar aquellas reivindicaciones sociales y políticas a su reglamentación jurídica, desapareciendo así el antagonismo en una mera resolución o fallo jurídico constitucional, teniendo en cuenta que la forma ley es también forma capital. Las comunidades, el valor de uso y el trabajo vivo que despliegan no son, pues, infalibles; sumergidas en el conflicto, se tornan tan vivas como ambivalentes.

En estos ciclos de oposición latente en la forma social del capital se mantienen algunas veces con reivindicaciones claras y otras son respuesta a las decisiones jurídico-políticas que las instituciones creadas para el beneficio de la valorización política del capital ejecutan para el despojo de recursos humanos y naturales. Inclusive para la aniquilación de la vida humana como respuesta al avance progresivo de la capacidad política que tienen en sus comunidades; o bien para condicionar ciertas cláusulas de ley que permiten un cierto grado de libertad, como legalizaciones de drogas o tráfico y comercio sexuales. En este sentido, la forma-ley emanada de las relaciones sociales del capital adquiere un sentido abstracto desde el derecho fetichizado en instancias que solo aplican la “ley” como mecanismos de dominación y no como un horizonte ético-político en conflicto con su antagonista.

---

<sup>100</sup> Hinkelammert, Franz, *Yo soy, si tú eres: El sujeto de los derechos humanos*, Dríada. México. 2010. Pp.21.

El carácter ético-político mantiene una coerción interna profunda y compleja al no reducir su imaginario a lo meramente económico, se amplía y complementa con las relaciones subjetivas e intersubjetivas creando modos de *estar-en-el-mundo* que se recrean como momentos de inflexión al interior de las relaciones sociales del capital.

Momentos de inflexión que generan rupturas con el orden social del capital. Por ello la respuesta del capital se hace presente e inmediata de manera represiva. Sin embargo, pese a que pareciera que el capital abre su represión a la cual no hay salida o alternativa, es una vana ilusión que se disgrega cuando se trastocan las relaciones sociales con las que se sustenta. Esto quiere decir que en los momentos de la política que se inscriben de una forma cuasi-invisible, afloran procesos concretos de construcción de otra política con perspectivas racionales diferentes. Los pueblos indígenas, las luchas por el territorio, los campesinos, los marginados, las luchas por el reconocimiento de disidencias sexuales, la defensa de la naturaleza y los movimientos que se oponen a la destrucción climática, solo por mencionar algunos, son procesos constitutivos que caminan hacia una configuración desfetichizante de la actividad humana como trabajo abstracto que crea brutalidad y muerte para la valorización constante del capital.

El trabajo vivo, por ende, tiene una significación no solo como “producción”, sino como praxis humana concreta. Es, en este sentido, la aprehensión del mundo concreto en su totalidad. Otorga, rearticula y dota de orden y sentido al mundo destruido por la crisis civilizatoria que atraviesa el capital. Los procesos de disolución de la sociedad de la mercancía son referentes para un *nuevo tipo de cognición humana* que creen saberes (epistemes) que permitan enfrentar las contradicciones sociales de una forma mucho más real. Posibilidades para desarrollar las potencialidades y capacidades de los seres humanos para crear conocimientos que emanen desde lo común y que puedan ser una alternativa a la ofensiva fragmentaria de la política del capital.

Igualmente se torna posible el permanente asedio contra el capital, en la transformación del tejido social por nuevas relaciones instituyentes que generen procesos que profundicen relaciones sociales con carácter transformador. Esto es indiscutiblemente; un proceso que tiene que arraigarse de forma ética en la comunidad para poder ser potencia que subvierta el orden social del capital, a la vez que pueda ser superado por un proceso de relaciones sociales comunitarias fundadas en la horizontalidad y la participación de los sujetos de la política, y no desde los pseudo-

sujetos políticos tales como; el ciudadano ente participativo de la valorización política del capital que intenta barrer al trabajo vivo como potencia política.

### 4.3 La política que se enuncia desde lo común.

***«Sugiero pensar por transcrítica una serie de procesos por medio de los cuales se realiza la construcción de una comunidad de derechos, a través de procesos de conocimiento de otras matrices culturales, no sólo en un sentido sino en varias direcciones, es decir, una sociedad que conoce a otras y viceversa, pero en el cual no sólo se transmite concepciones de mundo e historia particulares sino que también se entabla un proceso de crítica a algunos principios organizadores de otras matrices sociales y políticas, no para convencer de la superioridad de otra cultura, sobre todo de la que históricamente fue dominante, sino para propiciar un proceso de selección normativa, en este caso de derechos que permitan construir el núcleo de la vida política común, sin desechar totalmente otros ámbitos de organización social propios de cada cultura».***

***Luis Tapia.***

***«La invención del núcleo común Ciudadanía y gobierno multisocietal»***

Lo político es elemento articulador de la vida de las sociedades y particularmente tiene mayor importancia en la modernidad, sus procesos constitutivos que permiten el ordenamiento político de determinados espacios y territorios soberanos implica, indiscutiblemente un proceso interno de asimilación de una identidad delimitada que se establece como orden político.

La lectura clásica de la teoría política, no ha sabido dimensionar los debates de la soberanía, el territorio y el espacio. Lectura que ha dejado a estos postulados de lo

político un poco maltrechos y acotados históricamente. Al no saber situar estos postulados, los subsumen inmediatamente al Estado, y este en el orden jurídico entre lo público y lo privado, momentos que tampoco han sabido redimensionar la praxis política y sólo se emplea en el sentido de la mediación administrativa entre los particulares, lo que ha ocasionado que el proceso de ejercicio del poder se centrara propiamente en el dominio del Mercado o del Estado, esto ha ocasionado una serie de conflictos que fueron cada vez más particulares donde el derecho privado se presentaba como la “mediación”, absorbiendo así toda la esfera de lo público, y dejándola totalmente irreconocible el momento de la acción política colectiva, como praxis social.

Lo público y lo privado, como dimensiones separadas del todo social, al grado que hoy en día no hay una clara delimitación entre el primero y el segundo, ampara una especie de confusión entre una y otra. Esa delgada línea de separación entre ambos pareciera que se ha desdibujado. Las risibles perspectivas a propósito del “achicamiento del Estado” se mantienen en una querrela para reforzar y fortalecer de nueva cuenta al Estado como un ente omnipresente que debería de conducir la sociedad. Esto es algo completamente iluso (y falso) propio de las utopías políticas que son, en estricto sentido, *reaccionarias*, dado que no sustentan dimensiones ético-políticas donde el reconocimiento de la heterogeneidad cree un universalismo concreto.

Estas utopías políticas fundamentan tópicos abstractos y negativos que, en vez de articular, fragmentan. Dicho proceso fue constitutivo para la modernidad como proyecto civilizatorio, *su política se funda en comunidades ficticias*. Esta manera de proceder se agudiza en la valorización del capital y ha generado esas dimensiones que le permiten articularse internamente como relación social. *Vivimos la utopía política más negativa en la historia de la humanidad: la del mercado*.

En la utopía del mercado el consumidor se presenta como el arquetipo que efectúa y hace efectiva una condición particular de gobierno y, por ende, de Estado que se inscribe fundamentalmente en unas relaciones sociales históricamente determinadas. La política y lo político se confundirán con un proceso de articulación de poder y dominio, con el proceso de valorización del capital, es decir, aparece como un mercado político.

La lógica de la política del capital utiliza su subjetividad para autoproducirse como horizonte articulador de la realidad; pareciera que mantiene una dominación sin respuesta alguna. Pero entra en cuestión este precepto al chocar con los procesos comunitarios que mantienen un proyecto profundamente antagónico con el orden del capital que se intenta

desplegar de manera absoluta desde sus visiones multicultural e integracionista, pero que se efectúa de manera “relativa” e “incompleta” para su propia valorización política, al captar a los sujetos de la política a su lógica. Los movimientos por lo común y lo comunitario necesariamente deben de encontrar el reconocimiento de las contradicciones del capital y, con ellas, sus propias contradicciones como procesos que intentan subvertir al capital desde sus entrañas.

Históricamente los procesos políticos desde lo común han tenido una importancia súbita en el quehacer de la sociedad, y han permitido la defensa de distintos derechos que se han intentado sustraer por parte de proceso de la colonización que el mundo de la mercancía ejerce sobre la humanidad. Sus consecuencias en la actividad concreta comunitaria han sido decisivas, debido a que la política se presenta desarticulada de la comunidad o bien, enunciándola de manera abstracta, como mero “contrato social”, donde el Estado ocupa la administración del interés público y privado manteniendo así la soberanía interna de la sociedad frente a otras entidades políticas como los Estados-nación.

El aspecto que prima en este sentido es que la dimensión de la política moderna ha creado esa división territorial y, sobre todo, espacio como terreno de disputa de recursos entre Estados fuertes y débiles. Esto produce una especie de jurisdicción internacional al propósito de los usos de los recursos humanos y naturales de otras naciones “pobres”, “subdesarrolladas”, o bien, “débiles”; así es como el Leviatán mundial en tanto que «patrón de poder» se totaliza en el proceso de valorización capitalista que desarraiga a la comunidad de sus recursos y de su real soberanía, esto es, la determinación de los pueblos a decidir sobre sí mismos.

La comunidad como potencia política mantiene en constante enunciación sus procesos como tiempos de la política que se inscriben en la capacidad de articular su tejido social y dotarla de elementos que permitan ir transformando sus relaciones sociales, lo que permite que este imaginario se vaya extendiendo por la sociedad e inclusive trastoque las mismas relaciones sociales del capital.

Los espacios urbanos o rurales son determinados como momentos de la concreción política de lo común. En algunos lugares se da de manera espontánea, creando una politicidad compleja que no está atravesada por visiones ideologizantes o politicistas, sino que se encuentra inscrita en el imaginario simbólico de los pueblos o comunidades que

han sabido, de una u otra forma, resistir a los embates de las crisis capitalistas y a la natural exclusión o marginación que éste crea.

Estas experiencias existen como lazos y redes que permiten articular un sentido de comunidad al interior de la forma social del capital. Ese sentido de articulación social genera un discernimiento comunitario donde las decisiones se dan de manera colectiva sin perder las perspectivas individuales. Lo individual y lo colectivo tienen una determinación mutua desde la reciprocidad. Lo común mantiene así una profunda práctica transformadora de lo político, dado que se desarrolla de una forma simétrica, horizontal y dialógica en la creación de relaciones subjetivas e intersubjetivas que son necesarias para crear propuestas que trastocan la forma de conocimiento que se ha impuesto por el capital y sus relaciones sociales.

Lo común se da en espacios determinados como elementos constitutivos que forman ese imaginario de organización social, ya sea por mantener la subsistencia material, o bien, para la articulación y agrupación de sus comunidades de manera política frente a las afrentas que se generan a partir de decisiones políticas que permite al Estado intervenir en sus comunidades para imponer la lógica de la producción de mercancías y la explotación de los recursos para la valorización del capital. Las resistencias de los pueblos y comunidades se oponen a los procesos desarrollistas y extractivistas como los llamados “mega proyectos”, que ponen en riesgo no solo la vida natural, sino que desarticulan los procesos comunitarios donde su imaginario está arraigado culturalmente a su territorio.

Estos sentidos de comunidad prevalecen a pesar del proceso de fragmentación del capital. No meramente como una expresión “cultural”, sino que ésta adquiere su sentido y dimensión social como respuesta a esta fragmentación. La cultura de las comunidades integra sus reivindicaciones de una manera mucho más profunda que las perspectivas liberales al propósito de la integración de las diferencias culturales en la sociedad.

Lo común es, indiscutiblemente, un enunciado estrictamente ético-político. Si pierde esa perspectiva, su potencia política quedaría difuminada en el interior del capital y no crearía esa exterioridad necesaria con la cual se enfrenta a las lógicas mercantiles. Sus márgenes, aunque periféricos, delimitan la capacidad de expansión de la totalización del poder y del dominio capitalista. Las relaciones que se fundamentan en un sentido del común rompen con la lógica fetichizante del capital donde todo lo que existe se encuentra subordinado a la reproducción constante de la mercancía y su ciclo de producción.



Las prácticas comunitarias son momentos de profusión de experiencias novedosas no por sus supuestas reinterpretaciones “culturalistas”, sino que acontecen en el tiempo político de la modernidad como formas negadas e invisibilizadas. Esas prácticas son producto de la historia, aunque éstas se piensen espontáneas en momentos determinados de los acontecimientos políticos.

Las experiencias de los pueblos indígenas son el claro ejemplo de ese aprovechamiento de formas cognitivas y epistemológicas que sitúan una ontología diferente a las impuestas por la colonización cognitiva-praxiológica que el capital impone a los seres humanos con la cual se conduce de una manera racionalista e instrumental.

La desaparición de la experiencia como saberes y prácticas ha permitido al capital presentar su historicidad como exclusiva, como la más avanzada de todas las épocas y todos los pueblos. Cuando éstos aún coexisten coetáneamente con las relaciones sociales del capital y se resisten a su proceso de totalización. Esos conocimientos y prácticas se presentan en la realidad como movimientos reales y, por supuesto, vivos que despliegan sus referentes para que puedan ser aprehendidos y así fortalecer la cognición humana tan deteriorada por la fetichización constante de la existencia, producto de la técnica moderna<sup>101</sup> de poder y dominación.

El proceso de rearticulación de lo común es desfetichizador de la realidad social impuesta por el capital. Las relaciones que se dan en términos espacio-temporales se ven derruidas por la acción colectiva de los miembros de la comunidad que mantienen estructuras que permiten abrir momentos de constitución política que despliegan la potencia de organización autodeterminada. Autodeterminación refiere la construcción de sus propias institucionalidades que no son monolíticas debido al constante dinamismo que las modifica cada vez que se requiera para el libre desenvolvimiento de las actividades y funciones que se han decidido de manera colectiva. Cada miembro mantiene una relación de correspondencia con su comunidad.

El modo de articulación social y la composición comunitaria que se cifra desde perspectivas de horizontalidad donde las decisiones trascienden el discurso “democrático-liberal” formulan una visión de ético-política mucho más aguda entorno a la toma de decisiones, corresponden la comunidad hacia sus miembros de manera directa y de forma proporcional. Politicidad que se inscribe en el sentido de la *dialógica del*

---

<sup>101</sup> Ellul, Jacques, *La edad de la técnica*, Octaedro, España. 2010. Pp.26.

*reconocimiento*. La comunicación, por tanto, se despliega desde la *otredad*<sup>102</sup>. Su despliegue se ejerce de manera que no impone su poder como una coerción abstracta. Está se da a partir de crear una alternativa a ese poder de dominación del capital.

Lo común crea formas sociales alternativas y coetáneas al capital, generando así una ruptura con el proceso metabólico y la síntesis social que se da a partir del proceso de valorización mercantil que crea abstracciones concretas y a su vez emplea estructuras fetichistas de la realidad; de este modo es como lo común deviene en forma-política, debido a su capacidad de romper con el poder fetichizante del capital.

La potencia política de lo común se enuncia como forma social que intenta romper el orden del capital y su contenido histórico-social para la acumulación. El proceso de lo común se basa en principios alternos y diferenciados históricamente del capital, promueve diferenciaciones coetáneas al capital, las mantiene latentes como una alternativa social. El capital genera sus contradicciones internas desde el punto de vista económico y político, es profundamente histórico, dado que la modernidad y la colonialidad subsecuentes, al afianzamiento del modo de producción capitalista, se despliega como totalización del valor en un sentido amplio de metabolización social. Ello ha permitido al mercado y al Estado convertirse en los espacios reales de la existencia de la civilización occidental, no solo como historia, sino como proceso cultural hegemónico. Esto quiere decir que el capital pretende subsumir toda la existencia social a su lógica. Sin embargo, quedaron resabios de prácticas comunitarias, que se han intentado negar o desaparecer por su carácter pretendidamente “precapitalistas”<sup>103</sup>, o que impiden el progreso de la totalización de la civilización mercantil.

Lo común, como fuerza política, rompe con la lógica hegemónica de la aprehensión de la realidad bajo el binomio Estado-mercado como extensiones de la producción social del capital. La política desde lo común también intenta reconstruir otra historia que pretende dismantelar el relato del orden moderno/colonial. Gira el timón hacia procesos que adquieran formas de organización social que profundicen las redes de solidaridad social y la reciprocidad que construye comunidad ahí donde ha sido desestructurada o abigarrada. Incluso restaurándola ahí donde ha dejado de existir. Se enfrenta a quienes han intentado barrer con ellas.

---

<sup>102</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca. España.2006. Pp.94.

<sup>103</sup> García, Linera, Álvaro, *La potencia plebeya Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, CLACSO. Colombia. 2009. Pp.40.

Esa potencia de lo común asedia el imaginario político del capital dotando nuevas perspectivas a las luchas que, desde la abundancia comunitaria, se articulan para salir de la lógica de acumulación y valorización capitalista. Lo común es una forma social y, por ende, un proyecto civilizatorio propio que se alimenta de las experiencias políticas de los explotados y dominados que han mantenido prácticas y saberes que han ido fortaleciendo el imaginario político de lo común como respuesta al del binomio valor-poder.

#### 4.4 Lo común como respuesta al fetichismo valor-poder.

***«La propiedad comunitaria, como derecho definido y defendido por un sistema de derechos (propio del sistema de legitimidad político), garantiza a los miembros de la comunidad productivo-económica no sólo el uso de esos medios de producción, sino igualmente la propiedad social de todos los productos».***

***Enrique Dussel.***

***«16 tesis de economía política».***

El fetichismo de la mercancía no solo se produce de manera “económica” o de forma ilusoria como una especie de ficción o seducción ideológica del capital; es, en todo caso, una realidad que se desarrolla a partir de las relaciones sociales históricas que el capitalismo moderno ha creado a lo largo de su historia.

El fetichismo de la mercancía, al ser una concreción abstracta, una «entidad fantasmagórica», se desarrolla de diferentes formas, extendiéndose una totalidad de relaciones sociales que nos articula a la lógica de la producción, la circulación, el intercambio y el consumo. Sin esta capacidad de fetichización de la realidad el proceso de valorización no tendría sentido ni el sustento material que adquiere como una fuerza que no está separada de la actividad humana y de sus prácticas.

El fetichismo siempre está en la sociedad, solo que al ser inmediatizada la realidad no se alcanza a percibir en todas sus implicaciones destructivas. De ahí del por qué nuestra realidad requiere del sacrificio de nuestras vidas y de la naturaleza para la producción de algo tan irracional como el valor.

Justamente el fetichismo dota de esa impresión de no-existencia de su despliegue en la realidad como la fuerza motriz del capital. Este, en realidad, en todo momento afirma su existencia y su modo de ser en cada instancia de nuestra cotidianidad donde el tiempo ha perdido su capacidad misma de sincronía, y ha mantenido el desarraigamiento de los sujetos con respecto a la «historia»; inclusive de sus propias vidas cotidianas como historias que se convierten en meros resabios de imágenes que se desechan de la

«memoria histórica». No tienen ninguna relación con el tiempo histórico, tanto el pasado como el futuro. Hace del presente un momento colapsado y eterno en la producción fetichista de mercancías, que ha destruido el tiempo histórico. Permite que el sentido del porvenir se difumine generando una especie de abigarramiento del tiempo que se convierte en un eterno presente.

El carácter fetichista de la mercancía se reproduce como forma histórico-social determinada por relaciones sociales que lo crean; en este caso la moderna sociedad productora de mercancías mantiene su contradicción bifasética en su interior, que contiene la forma-valor y el valor de uso como refutaciones civilizatorias del capital. Esas formas se han confrontado históricamente como procesos de articulación del sentido histórico, en expresiones de lucha social y revolucionaria que apuntan a la emancipación humana.

El capital mantiene a su lógica la experiencia humana como producción de relaciones sociales fetichizantes, que se establece como la única realidad que se apropia del tiempo de vida de los seres humanos que conciben, su vida en el capital, como el único presente posible. Ese modo de situarse en la historia ha generado una perspectiva de no-retorno y de no poder revertir los procesos destructivos del capitalismo. Se piensa solo en términos de la catástrofe y la supuesta contingencia que de ellas emana. Las reflexiones que encaran el problema desde el relativismo han creado un determinismo, recurso que emplearon los fascistas para tener una visión desastroso en la aprehensión de la totalidad de la vida social.

Aquello de que todo puede ser válido ha dejado su huella destructiva en procesos cognitivo-epistemológicos como cómplices de la producción del capital. Esas perspectivas carecen de reflexión a propósito de la teoría del valor y el fetichismo. Quedan integradas como descripción de la catástrofe, siendo participes de su narración como práctica social, es decir, desde el acto de no intervención más que como “transcripción de los hechos”; estos postulados ya han perdido toda credibilidad, se han vuelto meras «caricaturas intelectualizadas».

Estas posiciones “teóricas” han pasado a ser epistemes débiles<sup>104</sup>; las propuestas emanadas de una reflexión profunda implican tomar posición frente a la debacle y destrucción del mundo natural y humano por el fetichismo de la mercancía. Las epistemes fuertes se abren paso ante la decadencia intelectual-social y se plantean situaciones

---

<sup>104</sup> Vattimo, Gianni, Zavala Santiago, *Comunismo Hermenéutico*, Herder. España. 2012. Pp. 90.

críticas para la superación histórica de la forma social del capital, de modo que sus propuestas teórico-epistemológicas implican una toma de posición cognitiva que desmantele y ponga en evidencia la debilidad de aquellas propuestas que pareciera son “racionales” solo por mantener una “opinión intelectualizada”.

Claro está que toda propuesta profunda es fuerte y propone formas alternativas de análisis para la aprehensión de los modos en los que el capital se convierte en un poder de dominación que se reproduce en ciclos políticos y económicos. Comprendiendo y desmitificando al capital se puede pasar al desmantelamiento de su lógica. Para poder intervenir y subvertir ese caos ordenado que el capital genera se requiere no solo de buena voluntad, sino también de un fuerte movimiento telúrico que sacuda sus cimientos y eché por tierra toda su arquitectónica de muerte.

De ello que tomen importancia las practicas colectivas que han creado saberes que se han ido articulando cada vez más para mantener una posición en la realidad, perturbando el orden del capital, como forma social. Las prácticas que nacen desde lo común rompen de un modo u otro con la visión “hegemónica” del capital, armando al sujeto de la política de una forma diferente que disputa el terreno social, estos procesos se presentan como una alternativa societal que mantienen una tensión latente con el orden social del capital.

Este antagonismo se expresa de forma real en los procesos de construcción política donde las formas y los contenidos se articulan en la práctica inmediata y cotidiana de los sujetos de la política, apropiándose de la politicidad de las experiencias que van adquiriendo más profundidad y sentido en la cotidianidad. Irrumpiendo de esta forma en la forma de ver la realidad y transformándola de manera que esos conocimientos (epistemes) se enuncian como una aprehensión cognitiva diferente del mundo. Esas perspectivas racionales despliegan su potencialidad como forma política negando y superando –según sea el caso– la forma-valor del poder del capital.

La forma y sus efectos como poder, se manifiestan como dominación en la medida en que los procesos políticos se articulan al proceso de subsunción del trabajo vivo al proceso del valor, a la acumulación capitalista que erige así el fetichismo del poder.

Dicho fetichismo del poder se piensa separado de la forma social del capital encontrando solo expresiones de “proyectos políticos” que se manifiestan solo en el proceso de institucionalización de dicho ejercicio del poder. Cuando el fetichismo del poder es ya una expresión instituida, el poder, si bien es múltiple, se refleja en relaciones sociales tanto microscópicas como macroscópicas. Al perder de vista la forma que

adquiere el valor como poder, pareciera irreconocible ¿casualidad? ¡No, es el fetichismo en acción!

Esa relación entre valor y poder es tan íntima que a veces se confunde una con otra, por ello es que al hablar de “poder” abstractamente o ahistóricamente se cometen errores en el análisis dado que se separa de su «forma social», deshistorizando el proceso de estudio del poder como acontecimiento histórico.

A veces pareciera que el poder solo se representaría de una forma meramente política, articulada a los procesos de la “sociedad civil” cuando esta es un producto histórico concreto de las relaciones de producción capitalistas. Por eso, el pensar a la «sociedad civil», implica el examen profundo de su anatomía<sup>105</sup>, esto es, ver las múltiples determinaciones que el fetichismo ha creado sobre la realidad social; en este siglo XXI ha dejado ver con claridad el proceso de expansión de los procesos de fetichización de la realidad.

Indiscutiblemente el problema recae en extraer las formas concretas del fetichismo que en su propio sentido de realidad se presenta autoreferencialmente en relaciones sociales que lo producen, el dinero, el mercado o el Estado son esas categorías con las que el proceso de fetichización va tomando cuerpo en la realidad. Estas categorías son «entes» o «cosificaciones» que cristalizan el poder fetichista del capital que valoriza sus relaciones sociales para ejercer una dominación efectiva; se presenta como única forma social, se vuelve completamente real para la sociedad.

Esa capacidad mistificadora del capital no solo se convierte en valor, sino también en forma-poder. Valor-poder son ambos una unidad. Como hemos analizado hasta aquí, la forma-valor es ya dominación efectiva que adquiere una concreción política manteniendo una afinidad que le permite cohesionarse.

Las luchas que parecieran fragmentadas responden a las mismas dinámicas del capital como exigencias que valorizan sus aspectos meramente subjetivistas. Como reductos de reivindicaciones separadas de la totalidad social, mantienen una perspectiva como mero “reconocimiento”. La cuestión de las sexualidades, o bien las problemáticas ecológicas o ambientales, parecieran que ni una ni otra tienen articulación o referencia una con otra, sino que lo que corresponde al medio ambiente y la ecología se mantendrá separado de lo que corresponde a la sexualidad y ésta, a su vez, con otras problemáticas socio-

---

<sup>105</sup> Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, Fondo de cultura popular. México. 1970. Pp. 11-12.

económicas, por ejemplo las reivindicaciones de obreros, mineros o campesinos; esto desentraña de una u otra forma la vieja fórmula de la “lucha de clases” que existe en condición de valor<sup>106</sup>.

No obstante, la teoría crítica del valor y el fetichismo propone una crítica a la misma visión de la lucha de clases y de otras formas de “lucha” que han nacido desde la totalización capitalista y que las mantiene fragmentadas. Por ende, la teoría crítica debe de reincorporar todas esas expresiones de lucha y unificarlas, extrayendo conclusiones de estas experiencias, para poder encontrar así un sentido unitario desde la totalidad del enfrentamiento y oposición contra el capital.

El poder como representación social exhibe una visión fragmentada de la realidad disociando sus contenidos políticos del proceso metabólico del capital. Promueve la desarticulación de los procesos sociales que se oponen a ciertas dimensiones de la dominación del capital que no enuncian una subversión total de dicho orden, sino que intentan cambiar solo aspectos discursivos y superficiales, mantienen las prácticas y lógicas de acumulación, explotación y despojo. Esas configuraciones de lucha no han puesto en cuestión el carácter fetichista del poder y las consecuencias de éste para la valorización del capital. Lo común potencia una práctica que interviene en esa crítica de desfetichización de la realidad social del valor-poder como formas sociales de dominación. Lo común articula una praxis social que invierta los nexos sociales del capital como redes de poder y dominación.

Dicha práctica no solo se reduce en la toma de decisiones sobre sus recursos naturales y el trabajo de los sujetos. También politiza el proceso de intervención de los mismos para la toma de conciencia de su capacidad política como insubordinación contra el orden del valor-poder, desfetichizando sus formas de mando-obediencia del emplazamiento histórico estructural de la sociedad moderna, entendida ésta como una totalidad que pretende cerrarse, que pretende dejar de lado los procesos coetáneos a su historicidad, que pretende alcanzar un desarrollo civilizatorio cognitivo-epistémico que enuncian una política otra. Esta política necesariamente tiene que articular las luchas que se ven y se piensan separadas en una praxis que incluya las reivindicaciones de raza, género, naturaleza, clase que el capital ha mantenido desarticuladas por mucho tiempo y que ha conservado subsumidas para su metabolismo social.

---

<sup>106</sup> Jappe, Anselm, *Crédito a muerte: La descomposición del capitalismo y sus críticos*, Pepitas de calabaza. España. 2011. Pp.11.



Las luchas no suelen ser comunes a la generalidad de la sociedad moderna occidental. Se expresa en estratos golpeados históricamente y mancillados socialmente. Si se quiere tener un sentido de lo común, se debería de compartir las experiencias políticas que han marcado la pauta para la aprehensión de formas cognitivas no capitalistas. Así como sus epistemes enunciativas que han formulado racionalidades alternativas como respuesta a la autoproducción subjetiva del capital, objetividad que ha engendrado sujetos subsumidos a su lógica manteniendo una subsunción formal y real. La sociedad del capital como realidad fetichizada del capital, por su misma crisis civilizatoria, sigue manteniendo una producción del dominio y el poder del capital como sociedad burguesa.

Evidentemente el problema histórico de la sociedad moderna permitió el proceso de colonización del capital sobre toda la humanidad, esto abrió un panorama que pareciera infranqueable, ya que las relaciones de producción capitalista al aprehender al sujeto en las dinámicas del trabajo abstracto, lo subsume a la lógica total de la creación de mercancías. Pero esto no es evidencia de que no pueda superarse el estado histórico del capitalismo. Las praxis que se enuncian contra la realidad social del capital mantienen un asedio constante. Permiten un dinamismo que rompe con la lógica del valor-poder, contradicción que, al ser un producto histórico, es eventualmente superable.

La capacidad de lo común como política rompe esa estructura fetichizante del poder y la política. Enuncia formar alternativas de relaciones humanas basadas en redes de solidaridad, apoyo mutuo, o bien, prácticas milenarias que se dotan de sentido como conocimientos que hay que valorar por su capacidad subversiva de la realidad. Tejer los hilos que marcan lo común en lo cognitivo-epistemológico tiene que ir extendiéndose por el todo social. En ese hilar se tejen nuevas formas de relaciones sociales que se arraigan en el sujeto para que este pueda ser creador de su propio destino real, demoliendo y pulverizando el capitalismo.

Lo común, por tanto, tiene que existir como sociedad. Solo como relaciones sociales podrá disputarle al capital el futuro y la historia de la humanidad. Esa nueva forma social tiene que apropiarse de prácticas y discursos subversivos que se han expresado desde distintas lógicas, prácticas y discursos subjetivos como los de género, raza o los de clase. Del mismo modo, debe de asumir las luchas por los recursos naturales, la protección del medio ambiente, mirar a los sin techo y los excluidos del sistema de salud, a los desempleados, a los presos sociales, a las prostitutas, a los ecologistas, etc. es decir,

tiene que poner en duda todo lo que crea marginación y exclusión en nuestras sociedades.

Lo común es el horizonte social a construir, y esas pequeñas expresiones de políticas tejen relaciones sociales que se convierten en una fuerza, un «poder» que es inmanente, pero también trascendente, en tanto que superación del capitalismo. Lo común es un proceso que debe ser no solo desfetichizante de las prácticas sociales del capital como algo inherente a la subversión. Esta nueva revolución, si quiere tener éxito, también tiene que trascenderse desde su inmanencia, dado que el proyecto histórico de lo común tiene que arraigarse creando nuevos sujetos que profundicen los procesos de liberación y emancipación, que articulen los saberes y prácticas que desde lo común se desarrollan contra la dictadura del fetichismo del valor-poder.

## 5.1 ¿Poder Hacer o Hacer Poder?: el devenir político de lo común.

***«La vida sirve al poder no menos de lo que el poder sirve a la vida. Por eso -ahora en palabras de Hobbes- tememos a «la muerte, de la cual esperamos la pérdida de todo poder».***

***Roberto Esposito***

***«Communitas: Origen y destino de la comunidad».***

Hasta este momento hemos tenido una serie de debates que franquean tópicos de interés al respecto de la teoría crítica de la sociedad. Por un lado, se ha enunciado, *grosso modo*, las características de la forma cognitiva del capital y las relaciones sociales de las cuales estas emanan. Por otro, las implicaciones de las formas de conocimiento que se han articulado a la forma social del capital en su dinámica del ejercicio del poder y de la dominación. También se ha enunciado un punto de inflexión que se articula al interior mismo de esas relaciones para subvertirlas, dado que son formaciones sociales que se basan en otras maneras cognitivas-epistémicas, que crean sentidos racionales posibles de prácticas sociales diferentes que se plantean en principios comunitarios con sistemas de reciprocidad profundos; y que se niegan a ser absorbidos por la lógica capitalista de acumulación y despojo.

Estos procesos comunitarios tienden a articular su politicidad en nociones de las cuales emana su relación con los usos de sus recursos, tanto naturales como de su fuerza de trabajo. Defienden aspectos propositivos de éstos como una praxis que se fundamenta en el trabajo vivo y el valor de uso, que no sólo es un aspecto del análisis económico de la teoría crítica; sino que son categorías que se expresa de manera política. Su articulación de los procesos por lo común se afianza en formas fundamentalmente políticas para la reconstrucción de su tejido social, para profundizar procesos que les permitan actuar políticamente como comunidad.

Las comunidades políticas tienden a pronunciarse y a relacionarse internamente para la toma de decisiones en las que inevitablemente se encuentra la existencia de problemáticas que involucran a la totalidad de sus partícipes en dichos procesos, en los

que éstos tienden a resolverse para desarrollar prácticas que permitan la resolución de los conflictos de manera positiva.

La articulación a partir de momentos en los que existe un sentido de paridad entre los intereses particulares y generales, no significa la separación o división que la vieja filosofía política desarticula entre lo “público” y lo “privado”. Más bien existen relaciones de reciprocidad para el interés común. Esta es la razón por la que la filosofía política emanada del liberalismo no encuentra respuestas efectivas para el bienestar común, sino que brega por un «universalismo abstracto», donde lo “común” solo se expresa en entidades ya separadas de las comunidades políticas.

El poder se presenta separado de la comunidad política como mera abstracción que se ejerce desde instancias “institucionales”, esta ilusión se crea a partir de que el capital se presenta como forma política que se abstrae, desarticulando aparentemente su proceso de valorización frente al del poder<sup>107</sup>. No obstante, las separaciones y fragmentaciones del poder se extienden bajo relaciones sociales fetichizadas que articulan el proceso de valorización del capital y su dominio político como «forma-Estado». Las relaciones sociales de sujeción y dominio se presentan como las únicas maneras de producir sentido político en determinados procesos sociales que se visualizan como la única garantía de ejercer la acción política emitiendo una práctica de poder.

De ello que el poder se piense también de forma dicotómica<sup>108</sup>, como renuncia y como la total y ciega garantía de que, al alcanzarlo, se puede transformar la sociedad. Ambas nociones han demostrado en su falsedad una rotunda fragmentación de la realidad. De manera que no se abre una perspectiva que logre dotar de contenido a la praxis política. El poder entendido de esta manera, adquiere un papel determinante en la acción de los individuos, en sociedad se tiene que pensar que dentro del capital el poder se expresa fetichizado, fetichizante y fetichista<sup>109</sup>. Esto nos obliga a enunciar no solo la «anti-política»<sup>110</sup>, o a la «política real» como horizontes que se excluyen mutuamente, sino que rompen el sentido de la praxis política como un horizonte racional posible.

---

<sup>107</sup> Heinrich, Michael, *Crítica de la economía política: Una introducción a El capital de Marx*, Escolar y Mayo Editores. España. 2008. Pp.208.

<sup>108</sup> Osorio, Jaime, *Estado, Biopoder, exclusión: análisis desde la lógica del capital*, Anthropos, Universidad Autónoma metropolitana. España. 2012. Pp. 76.

<sup>109</sup> Holloway, John, *Cambiar al mundo sin tomar el poder*, Bajo tierra ediciones, México. 2010. Pp.113.

<sup>110</sup> Gandarilla, Salgado, José, Guadalupe, *Asedios a la totalidad: Poder y Política en la modernidad desde una encare de-colonial*, Anthropos. España. 2012. Pp.249.

Esas dos extensiones que se han pretendido constructivas de una ofensiva a la política del capital y de las relaciones sociales de las cual se desarrolla, han dividido el sentido de crítica y praxis. Se mueven en una especie de ceguera, de “estrategia-posición” que pierde toda visualización «táctico-estratégica». Con ello se enuncian dos modos de ver lo político. Por un lado, la total y férrea fe en las instituciones políticas. Por el otro, una profunda negación de las primeras. Esto desarticula el sentido de «comunidad política»<sup>111</sup>, permite mantener fragmentada, separada y atomizada su acción política como una posibilidad de lo común.

El poder ha mantenido entonces una perspectiva dualista al interior mismo de las luchas y, por su puesto, de la teoría que se despliega de esas experiencias. Los supuestos que se han tenido desde distintas perspectivas han trazado de una u otra forma el ensimismamiento político. No se ha sabido dimensionar los aspectos reales del poder como praxis social subversiva a consideración de que algunos piensen que hay que abandonar el poder. Con esto se dejar de pensar en un posible «poder-hacer»<sup>112</sup> que tiene implicaciones concretas en la toma de posición con respecto a las formas orgánicas de la acción política que mantiene su temporalidad y su espacialidad como acontecimiento político concreto, que tiende a estructurar sus horizontes de posibilidad política. En algunos casos, mucho más cohesionados, y en otros, como procesos de configuración de una estrategia de subversión del orden existente.

El poder dentro las relaciones sociales que se han articulado históricamente en la forma capitalista de la producción ha adquirido un carácter que se ha cosificado como una entidad independiente que se piensa sustraída a las relaciones sociales de las cuales emana. En realidad, el poder siempre está presente, son las relaciones sociales las que lo posibilitan. Estos procesos ocurren en formaciones sociales como el Estado o el mercado, o bien, en sus opuestos complementarios, aquellas expresiones «micro<sup>113</sup>-rizomaticas»<sup>114</sup> que se desarrollan dentro de la vida cotidiana de los sujetos. En efecto, el poder se piensa y se presenta fragmentado. Esto es lo que lo hace muy insidioso para algunas perspectivas de análisis y prácticas sociales subversivas. Debido a que su noción de

---

<sup>111</sup> Dussel, Enrique, “*Tesis 2: El poder político de la comunidad como potentia*”, en: *20 tesis de política*, Siglo XXI editores, México. 2015. Pp. 23.

<sup>112</sup> Holloway, John, *Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo*, Sísifo ediciones. Mexico.2011. Pp. 309.

<sup>113</sup> Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Las ediciones de la piqueta, Madrid, España. 1992. Pp. 89.

<sup>114</sup> Gilles Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *Mil Mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*, Pretextos, España. 2002. Pp.13.

poder se ve mediada por el carácter alienado de su práctica social concreta, al igual que su capacidad de fetichización que ejerce en el sujeto de la política.

Consolidar un análisis del poder desentrañándolo de su carácter de «dominación» es una perspectiva que tiende a dar cuenta de que las posibilidades de ejercer el poder como un hacer. Y desde este crear y desarrollar un poder contrario a la forma que adquiere en la lógica del capital es una necesidad y un reto cognitivo-epistemológico. Desafío para desentrañar al poder de esa falsa idea que piensa a éste como inmanente a toda relación de dominación. De igual manera esclarecer que el poder no siempre termina en modos osificados, en momentos de la institucionalización. Esta lectura del poder ha quedado un poco sesgada por algunas interpretaciones que de una u otra forma son cómplices de la forma-poder del capital. Consciente o inconscientemente tienden a reproducir las mismas formas fetichistas<sup>115</sup> de las cuales quieren desarraigarse y criticar.

En este sentido, la praxis social que intenta dar cuenta de una «totalidad de totalidades» visibilizara los procesos que configuran los aspectos tanto positivos como perniciosos del poder. La tarea, a partir de una redefinición de dicha praxis histórica, como un desenvolvimiento crítico, es necesaria para que tienda a enunciar desde sus distintos puntos un discurso/práctica del poder que sea capaz de ser subversivo a la forma-poder del capital.

Esa dicotomía entre política y anti-política<sup>116</sup> quedaría sesgada, la ofensiva capitalista ha sabido dimensionarse no sólo como apolítica sino que crea una política que bajo el discurso de la muerte de las ideologías subversivas ha fortalecido su discurso/práctica del poder; el relativismo es el punto fuerte del poder dominante y determinista del capital.

El poder y sus formas tendrían que apuntar a una reconfiguración de sus postulados desde los horizontes antagónicos de los que luchan. Indudablemente el problema se complica. La renuncia o asimilación del poder es un problema de índole histórica que se remite al siglo XIX, como referente de esto podemos decir que las tendencias entre

---

<sup>115</sup> A Formas fetichistas nos referimos a los entes separados o que se presentan desarticulados de la sociedad, como el Estado o el Mercado, que mantienen una relación profunda en las vidas de las personas pero que desarticulan su sentido tanto social como político.

<sup>116</sup> La anti-política es una expresión que se da de igual manera como el “anti-poder” término que Holloway utiliza para posicionar una “política autónoma”. He de señalar que anti-poder y anti-política, se emplean para no actuar de manera contundente, y se pliega a un discurso que no alcanza a reagruparse, y se plantea desde la atomización como punto de partida para efectuar toda ofensiva contra el capital.

estadistas y anti-estadistas<sup>117</sup> se han mantenido a lo largo del tiempo, y que incluso ha adquirido nuevas formas en el siglo XXI. Pero digamos de una vez que esa dicotomía “histórica” ha sido fetichizada también.

De esta manera, el discurso/práctica del poder es necesariamente inmanente y trascendente. Esta dicotomía entre lo inmanente y lo trascendente también es falsa. Existen procesos de «auto-organización» que terminan las prácticas convirtiéndose en procesos constitutivos que tienden a mantener la durabilidad del acontecimiento político, no solo en términos temporales, sino también espaciales. Tales como la defensa del territorio, sea local o en demarcaciones más amplias. Por tanto, el poder se convierte necesariamente en un hacer. Y de manera viceversa, el hacer se convierte en un poder. Son procesos constitutivos de lo político como horizonte de posibilidad, y en ello es donde se tejen las prácticas subversivas contra el capital.

El hacer es fundamentalmente un poder que se articula en procesos que mantienen una determinada existencia política, que excluye otra forma de poder, es decir, la lógica del capital intenta imponerse como absoluta. El hacer pensado como otro poder tiende a cuestionar la manera en la que el capital se impone como poder. Se convierte en otro poder que es capaz no solo de autoreconocerse, sino de ser reconocido e inidentificado como un proceso «anti-capitalista».

El anticapitalismo tiende a desarrollarse en términos políticos como un poder que disputa una forma de relaciones sociales y las maneras en que los sujetos deciden sobre su existencia. El «poder-hacer» se convierte en «hacer-poder». Son dos momentos constitutivos de la política subversiva contra el capital. Identificarlos es necesario. Pero sin una cabal identificación entre ambos, el proceso de fetichización de las relaciones sociales del capital mantendrá fragmentadas esas luchas y conservará una aparente influencia sobre dichos procesos.

El poder en su forma subversiva se presenta en la historia de manera esporádica, como un acontecimiento cargado de otras prácticas sociales que sacuden el mundo del capital. La subversión como política que se enuncia gracias a la articulación de los procesos por lo común se manifiesta en un poder que pareciera diluido. Sentido que inclusive imprime una aparente ausencia de él. Las decisiones políticas, en términos de antagonismo y conflicto, con la forma social del capital queda resuelta, es decir, que no

---

<sup>117</sup> Price, Wayne, *La abolición del Estado Perspectivas anarquistas y marxistas*, Libros de Anarres, Argentina. 2012. Pp. 61.

existe una forma fetichizada de articulación del proceso. Por ejemplo, las cristalizaciones de ese poder en un Estado-mercado como entidades separadas de la vida comunitaria. Esto quiere decir que lo que en realidad opera es una ofensiva articulada del poder de la comunidad en sus prácticas cotidianas como «hacer», esto permite crear, desarrollar y profundizar procesos de politización que subvierta el imaginario de las prácticas sociales articuladas al capital.

Las comunidades, cuando tienen la capacidad política de articular sus procesos internos como modos de existencia alternativa o diferente a las de la acumulación de capital, se presentan en la realidad como formas sociales que integran en sus prácticas saberes colectivos que trastocan los horizontes cognitivo-epistémicos de los sujetos. Reincorpora la política que, desde su lugar de enunciación, se desarrolla como forma material y concreta de su hacer cotidiano, como un poder unificado en la totalidad de la práctica humana. Separar el poder de los procesos sociales es mantener una miopía a su capacidad de subversión de la realidad.

Existen ofensivas políticas reales que parten del poder unitario en la comunidad para crear procesos que recrean un imaginario político que se constituyen en otras formas de cohesión social. Esto significa desplegar la capacidad política de relaciones sociales «no capitalistas»<sup>118</sup>, y que estas se mantengan en un tiempo-espacio que de igual manera potencie acontecimientos políticos que extiendan la capacidad del reconocimiento del «poder de lo común» como reintegración de los cuerpos políticos subsumidos o negados por el capital. Esos procesos negados por el capital mantienen una afinidad interna no como dominación, sino como una creación de poder que se constituye por otros elementos de carácter recíproco en donde la toma de decisiones es horizontal y lo común es el horizonte racional posible como forma subversiva contra la forma poder del capital.

La crítica que se le hace al capital-Estado desde procesos comunitarios tiene una importancia de acuerdo a las especificidades espacio-temporales de su acontecer político en la realidad. Tener la agudeza de aprehender sus relaciones sociales como una forma de «hacer» es importante, pero ese mismo proceso deviene fundamentalmente en un

---

<sup>118</sup> Chayanov, Alexander V. “*Cuadernos Políticos*”, número 5, México D.F., Julio-septiembre de 1975, pp. 15- 31. Sobre la teoría de los sistemas económicos no capitalistas



«poder» que primordialmente no debería pensarse fragmentariamente, sino que se debe de incorporar como una «crítica unitaria de la sociedad »<sup>119</sup>.

El poder, en su carácter de fetichización de la realidad, ha mostrado su capacidad de fragmentación y atomización del sujeto, y de las políticas que intenta transformar el mundo.

---

<sup>119</sup> Debord, Guy, *la sociedad del Espectáculo*, párrafo 121: disponible en: [Www.sindominio.net/ash/esect5.hatm](http://Www.sindominio.net/ash/esect5.hatm).

## 5.2 La inmanencia de lo común.

**«La política contemporánea es el desolador *experimentum linguae*, que desarticula y disuelve a lo ancho de todo el planeta tradiciones y creencias, ideologías y religiones, identidades y comunidades.**

**Sólo aquellos que alcancen a cumplir ese experimento hasta el fondo, sin dejar que lo revelador permanezca velado en la nada que revela, sino llevando el lenguaje al lenguaje mismo, serán los primeros ciudadanos de una comunidad sin presupuestos ni Estado, en la que el poder anulador y destinante de lo común será pacificado, y la Shejiná habrá cesado de beber la leche maligna de la propia separación».**

**Giorgio Agamben.**

**«La comunidad que viene».**

El debate suscitado entorno a la «inmanencia» es fundamental, dado que el carácter aparentemente separado de lo real en la «transcendencia» ha depositado su confianza en políticas de carácter abstracto, fundamentándose en principios «universabilizables abstractos»<sup>120</sup> para todos los tiempos o épocas, eternizando esas formas que son en todo caso históricas; superables, transitorias y dinámicas.

El aspecto de la transcendencia ha mantenido una representación que no es una visión real de sus contenidos, debido a que lo trascendente no es una simple metafísica, sino un proceso histórico. De ahí que se mire a la inmanencia justamente como proceso inherente a un cierto tipo de inmediatez, y que en todo momento les pertenece a los procesos. La lógica comunitaria se abriría paso en esos dos caracteres, entre lo «inmanente» y lo «trascendente»; su horizonte cognitivo-epistemológico ofrece una

---

<sup>120</sup>Dussel, Enrique, “Europa, modernidad y eurocentrismo” en: Lander, Edgardo, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. 2000. Pp. 48.

capacidad de crítica y subversión de la forma social del capital. Trastoca de una u otra forma los contenidos en los que se basa esta forma de existencia histórica de la sociedad.

Lo común se presenta como relaciones sociales subversivas del orden del capital que rompe con la lógica capitalista de la acumulación y el despojo. Abre la totalidad como un proceso heterogéneo que intenta articular los procesos sociales a una lógica diferente, donde la existencia sea creada y asumida por los propios partícipes de la comunidad.

Perspectiva que se expresa como una forma de apertura política frente a las relaciones de obediencia-mando al interior de la forma social y política del capital. Es decir, lo común mantiene un horizonte social que se fundamenta en una relación no capitalista; donde se tejen redes de acción colectiva que permite desarrollar nuevas prácticas políticas.

Estas prácticas dan pie a una serie de relaciones que permiten desplegar fuerzas que motivan la profundización de la comunidad en distintos órdenes y niveles de estructuración social. Sustentando un dinamismo colectivo, tanto en las cuestiones de administración de los recursos naturales o del propio trabajo, como en los valores de uso y el trabajo vivo de los miembros de la comunidad, o bien, una profundización de procesos que dotan un imaginario político diferente, criticando prácticas de dominación como el patriarcado, la dominación de la naturaleza o la devastación del medio ambiente en general, el reconocimiento de las disidencias sexuales, entre otras luchas, que han acontecido de forma fragmentaria, y se han parcializado como discursos atrincherados en sus propias dinámicas, lógicas, prácticas y/o discursos.

De una u otra forma son parte hoy en día del imaginario de lucha política que intenta integrar esas prácticas para subvertir la totalidad de las relaciones sociales del capital. Es evidente que esto tiene que ser propiamente una lucha anti-capitalista, pues el capital, como forma de dominación social, puede y debe recuperar esas luchas para su lógica de acumulación<sup>121</sup>. Lo común mantiene una posición diferente en la crítica del capitalismo. Al identificarse como una fuerza política se articula bajo procesos de profundización y transformación de la realidad. La política de lo común salvaguarda una posición con respecto a las formas en como el capital asimila los procesos de lucha.

---

<sup>121</sup> Algunos procesos pueden ser recuperados por la forma política del capital bajo un discurso de integración Política que permite recuperar experiencias para la significación política de sus espacios por ejemplo el Estado, de esta forma el capital metaboliza experiencias de lucha, resistencia y antagonismo para subsumirlas a la lógica del valor en torno a su aparente democracia.

Se enfrenta a la «universalización del capital»<sup>122</sup> que pretende metabolizar inclusive aquello que no es capital, para su síntesis social. Aquello que no es capital desde sus contenidos que lo diferencian como forma social y como modo de «ser», mantiene sus connotaciones prácticas como maneras de articulación política que le permite enfrentar al capital. Esos aspectos que son propios de lo común, difieren de las «ausencias de comunidad»<sup>123</sup> del capital, y de sus falsas comunidades.

Los talentos que articulan a una comunidad política no capitalista se fundamenta en su politicidad; lo común es su efecto anti-capitalista, inmanente a su propia lógica comunitaria. Esta inmanencia anticapitalista debe de articular lo que aparentemente es autónomo al capital. Como algunas comunidades políticas, que sin asumirse como «no capital», aún son absorbidas por la lógica de dominación política del capital.

Ese aspecto fetichizador del capital como «nexo social» y única comunidad en torno a las formas de relacionarse en su interior, quedan deslegitimadas en términos estrictamente políticos; si bien el proceso es complejo, esto quiere decir que el capital, bajo la forma de ejercicio del poder fetichizante, queda subvertido por prácticas que se le oponen. La exterioridad del capital es el no capital: es el anticapitalismo comunitario. Por este motivo, lo común es inmanentemente anti-fetichista, no solo no reproduce una lógica de valorización del capital, sino que también rechaza la valorización política del capital como dominación social.

Pese a la capacidad que el capital tiene como potencia absolutizadora en su lógica, los espacios-tiempos de resistencia al capital mantienen una posición importante en la realidad; son posibilidades prácticas que ofrecen un quiebre en las relaciones sociales para el trastrocamiento de la sociedad en su conjunto. La importancia de observar su despliegue político como un *movimiento-proceso* es indispensable para comprender su lógica y potenciar los momentos de profundización de ese sentido de lo común en toda la sociedad.

El horizonte político de lo común se crea a partir de relaciones sociales no capitalistas, es decir, que no se basan en formas de acumulación, desposesión, explotación y dominación. Estas prácticas se encuentran en la ruptura con esas visiones producto de la histórica sociedad capitalista. Los momentos constitutivos de la política de lo común es

---

<sup>122</sup> Mézáros, István, *El desafío y la carga del tiempo histórico: El socialismo del siglo XXI*, Fundación Editorial El perro y la rana, Venezuela. 2009. Pp. 125.

<sup>123</sup> Sposito, Roberto, *Communitas: Origen y destino de la comunidad, Amorrortu, Argentina. 2003. Pp. 96.*

decisiva, permite procesos de reorganización del tejido social reintegrándose y asumiéndose como una práctica de ruptura no solo con los valores político-económicos que el capital articula ideológicamente, sino que también rompe justamente con la base con la que se mantiene.

El horizonte de posibilidad racional de lo común se abre de forma práctica como un hacer concreto humano desde contenidos de sentido que dotan al sujeto una política que denuncia relaciones sociales que reestructuran su politicidad y recuperan lo subjetivo. Se apropian de lo material en su corporeidad. La sujeción y dominio del cuerpo es la capacidad de fetichizar al sujeto en el proceso de valorización de capital. Lo común le arrebató el sentido de lo político al capital, resignifica y refuncionaliza el cuerpo.

Posiciona una nueva subjetividad. Un reencuentro con los cuerpos que aprehenden el mundo de una totalmente diferente, crea una nueva subjetividad. Se presenta como un sujeto de lo común. Sujeto que no sigue intereses particulares y privados. Al romper con esta lógica, ese sujeto se reintegra a los intereses de su comunidad, que lo dota de una nueva existencia en su propia reproducción material y social. Esos momentos constituyentes de la política de lo común son primordiales, la comunidad mantiene una composición social diferenciada del capital. Permite enunciar desde su misma «interioridad» una serie de conocimientos y prácticas que permiten abrir procesos políticos.

Desde sus referentes más inmediatos hasta impactar la estructura social del capital. Estos momentos políticos son esporádicos, pero sacuden el imaginario social. Estos momentos de enunciación política de lo común abren otras posibilidades políticas. El acontecimiento político que se enuncia desde lo común es primordialmente una auto-organización social. La auto-organización social como práctica política tiene un sentido de posibilidad concreto que adquieren cada vez más sentido frente a la estructura política del capital. Esta *auto-organización* debe de mantenerse, pero no como mero proceso constituyente de la política, pues sería un error. Ella puede ser también aprendida por el capital y subsumir estos procesos a su lógica. Como lo han sido las perspectivas a propósito de la forma-Estado. Esto quiere decir que lo común adquiere un sentido propio desde la auto-organización que se articula a prácticas posibles y le permite subvertir las relaciones de valorización del capital.

Estos procesos deben ubicar que los momentos de la política son tanto «internos» como «externos». Ambos sentidos importantes para una apertura política que rompa con

la totalidad del capital como experiencia social y política. Los procesos de consolidación interna de auto-organización son fundamentales, pero esto no debe de replegarse al ensimismamiento político. Tiene que estructurarse para mantener una posición fuerte que, en efecto, impacte, trastoque y transforme las relaciones sociales de valorización.

Esto nos lleva a valorar una posición poco explorada; los procesos políticos se analizan de formas dicotómica, y un tanto inconciliables para algunos. Es un momento de la crítica, de modo que no se ha sabido dimensionar los aspectos y características que el fetichismo ha creado con respecto al análisis de lo político, la política, el poder y el dominio. Hay diferencias que se destacan cabalmente desde una lógica de dominación. Sin embargo, no todo poder es dominación.

Ya que como hemos enunciado que lo común como horizonte político es una relación no capitalista donde las formas de dominio antiguas y presentes han sido criticadas e inclusive superadas, es posibilidad de un poder diferenciado históricamente que permite posibilidades de creación de condiciones de liberación e inclusive emancipación. La lógica seguida con respecto a la inmanencia de lo común es fundamentalmente anti-capitalista, pero también debe de asumir una perspectiva de crítica a las formas sociales del capital como el Estado; en efecto, la discusión a propósito del Estado no se ha superado.

Se ha tenido la intención de pensar no solo en contra del Estado, sino que se le concedido una determinada condición y función en un proceso de liberación y emancipación social. Además no se han reconocido las características de la forma-Estado del capital, que también ha tenido sus implicaciones negativas en los análisis y propuestas "críticas". Debido a la omisión que se hace de comprender las dinámicas internas de la política del capital como un Estado político, dichas críticas quedan atrapadas en un silogismo totalizante de lo político que nos conduce a un camino tautológico, esto no aporta en nada en los esfuerzos por superar al capital en todos sus niveles.

El proceso social que deviene políticamente articulación de lo común ya es una ofensiva contra la política del capital. De ello que lo común adquiere una connotación de poder como proceso. No como una relación fetichizada en sus elementos constitutivos como órganos separados de los sujetos de la acción política, que es quien hace efectiva la praxis social de forma unitaria rompiendo la totalidad del capital.

Los procesos políticos anti-capitalistas abren la totalidad dotando de elementos irruptores a la realidad. La forma social del capital queda cercada por la capacidad de los

sujetos de la política en ejercer una acción que se convierta en una comunidad de lucha. En espacios que enuncian sus propios tiempos políticos. Se organizan de forma horizontal y articulan procesos más amplios. El poder de estos movimientos es fundamental; sin ellos la forma política del capital mantiene la ilusión de que es permanente e incuestionable.

Los procesos desde lo común pretenden romper la lógica fetichista del capital y abrirse paso como una alternativa real donde los aspectos configurativos del dominio quedan subvertidos por prácticas históricas que se distinguen del capital como crítica/práctica y práctica/crítica al proceso social del metabolismo del capital que coloniza todo. Enunciar políticas como proceso que se constituyen desde lo que no es capital tiene su importancia; son lugares aun no colonizados por las relaciones de producción capitalistas. Estos lugares no fueron barridos o desaparecidos por el constante avance de la sociedad moderna.

Los movimientos sociales que se han distinguido en una oposición al mundo moderno como colonización de su vida material comunitaria han aportado un modo inmanente de lucha. Lucha que le es propia a las relaciones que nos encaminen a un verdadero «universalismo concreto»<sup>124</sup> en el que las diferencias de clase, raza y/o género son subvertidas por formas de conocimiento que crean prácticas contrarias a la dominación, la explotación y el patriarcado.

Se quiebra no solo con el dominio histórico del capital, sino la dominación histórica y total. De modo que esto debe ser un proceso donde lo común mantiene una potencia creadora, un poder que es subversivo, tanto en forma como en contenido. Dicho poder no puede ser más que «anticapitalista» y «antiautoritario»<sup>125</sup>, desarrolla procesos constitutivos que enuncian un hacer político, anti-fetichista, esto es, hacen verdadera política y no una «anti-política» o una «realpolitik», ya agotadas históricamente. El asedio de la historia le pertenece a la comunidad humana.

---

<sup>124</sup> Grosfoguel, Ramón. “Descolonizando los universalismos occidentales: El Pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas” en: Castro, Gómez, Santiago, Grosfoguel, Ramón, *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del hombre editores, Colombia. 2007. Pp.72.

<sup>125</sup> Walsh, Catherine, *Pedagogías Descoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir, Serie pensamiento Decolonial*, Abya Yala, Quito. Ecuador. 2013. Pp. 87.

### 5.3 Resistir el fetichismo es encarar a la forma-valor y su esencia política.

***«Las falsas luchas espectaculares entre formas rivales de poder separado son al mismo tiempo reales en cuanto expresan el desarrollo desigual y conflictivo del sistema, los intereses relativamente contradictorios de las clases o de las subdivisiones de clases que aceptan el sistema y definen su propia participación en su poder. Del mismo modo que el desarrollo de la economía más avanzada lo constituye el enfrentamiento de ciertas prioridades contra otras, la gestión totalitaria de la economía por una burocracia de Estado y la condición de los países que se han encontrado ubicados en la esfera de la colonización o semicolonización están definidas por considerables particularidades en las modalidades de producción y de poder. Estas diversas oposiciones pueden darse en el espectáculo según criterios totalmente diferentes, como formas de sociedad absolutamente distintas. Pero según su realidad efectiva de sectores particulares la verdad de su particularidad reside en el sistema universal que las contiene: en el movimiento único que ha hecho del planeta su campo, el capitalismo».***

**Guy Debord.**

***«La sociedad del espectáculo».***

Para cerrar este esfuerzo de reflexión teórico-política me parece pertinente enunciar las formas de resistencia frente al fetichismo de la forma-valor y sus contenidos políticos. He enunciado que existen tanto formas cognitivas como epistemológicas que crean y



articulan al capital como forma social. He insistido en poner atención en las relaciones que se suscitan en esta especificidad histórica. He mantenido una perspectiva a propósito de las categorías de trabajo vivo y el valor de uso articulados a una lógica de lo común que se convierten en otras prácticas racionales que, en su posibilidad, se manifiestan como conocimientos sociales que abren la totalidad del capital como proceso social.

La lógica de estos procesos sociales emana de un amplio y heterodoxo sentido de lo común. Permite construir alternativas políticas que desfeticizan el proceso de valorización del poder del capital. A la par subvierten su orden en tanto relaciones separadas de lo social.

Esta crítica no solo es una expresión económica, es efectivamente política. El poder juega una forma determinada en lo social como dominación. En tanto que social, es superable. Trastocando las relaciones de poder y dominio del capital se permite una apertura en la construcción de otro poder como un hacer potencialmente comunitario. No separado de esas expresiones sociales subversivas.

Se pusieron en tela de juicio las versiones que se enuncian como «realpolitik» y que, en realidad, son posiciones limitadas de la acción y la praxis política inscribiéndose en el poder de la forma-valor. Justamente ese sentido, el horizonte de la política y lo político se han configurado en el imaginario de manera perniciosa. Tiene íntima relación con las propuestas que enunciaron que toda forma-poder es inmediatamente dominación.

Nuestra consideración a propósito del poder recae más en el sentido de una praxis social unitaria que abre la totalidad y permite una «totalidad de totalidades». Un modo heterogéneo que se articula para una fuerza política centrada en lo común. Esto nos obliga a pensar que, en efecto, en nuestra realidad aún existen estas diatribas a la hora de entender el poder de forma unitaria y no fragmentada en dos posiciones que son “irreconciliables” pero que están en íntima relación una con la otra, como expresiones gemelas del orden existente. Lo que ocasiona análisis ideologizados. Unos por la idealización de la abstracción del Estado y otros por la idealización del proceso de “pureza” de los «movimientos sociales».

En particular, la consideración sobre el poder tendría que dimensionarse como praxis de la totalidad. Lo político es fundamental para la subversión del dominio fetichizado del capital. Somete y excluye a toda la población que carece de medios no solo de producción, sino de apropiación de su vida y de medios de subsistencia. Es decir, de los

elementos para la producción material de la existencia humana en sociedad y su existencia en la naturaleza como campo amplio de disputa por la vida.

Esos modos de comprender el proceso político y la naturaleza de manera fetichista han sido parte de una visión dicotómica que ha contribuido al despliegue y potencia del metabolismo y síntesis del capital como forma política. La política tendría que girar hacia la desfetichización del mundo humano impidiendo que no se subsuma a la lógica capitalista para mantener el orden derivado de estas relaciones sociales y que se naturalicen o eternicen y se devengan en una absolutización totalizante.

Resulta indispensable comprender esta naturaleza del valor como forma política que crea procesos en su interior como momentos para la *estabilización de sus crisis*. Esto solo puede mantenerse así si no comprendemos el análisis a propósito de la totalidad que nos permite encontrar esos instantes en donde se pretende cerrar los contenidos potencialmente destructivos con la sociedad del capital.

Es ahí donde se tiene que aplicar una vez más el análisis que rearticula el todo social, donde el poder es indiscutiblemente una parte importante de nuestra existencia tanto como sociedad y como comunidades de resistencia frente al fetichismo y su carácter inevitablemente político. El fetichismo, en este sentido, se ha enunciado con una naturaleza política que integra a su lógica la existencia humana. Ha encontrado resistencia en toda su historia. Como proceso histórico ha sabido de una u otra manera asimilarlas y mantenerlas invisibilizadas.

El capital intenta desaparecer todo vestigio de repudio-alternativa a su proyecto civilizatorio. No obstante, estos procesos siempre aparecen y se dejan ver de nuevo manteniendo una permanencia en la realidad, creando horizontes de posibilidad de subversión del orden del capital. Coartar la estrategia del valor como forma política representa un asedio a su totalidad, a todo su proceso histórico social como modernidad/colonialidad, en el que las divisiones entre razas, clases, géneros han sido parte de la lógica de despojo de los territorios para la extracción de elementos naturales y humanos.

Esa crítica periférica de los explotados y dominados ha dado ejemplos de lucha y resistencia frente a esas lógicas. Ha permitido la creación de saberes y prácticas que se transmiten y que tienen el impacto necesario para la transformación de la subjetividad desarrollando así una apropiación del cuerpo político de los sujetos de la política,

reintegrando lo que les es propio: su *dignidad humana* y, con ello, el reconocimiento de la identidad política de lo común.

Este horizonte político desde una lucha por lo común significa articular políticamente una comunidad de lucha que reincorpore saberes y prácticas que han desfeticizado el mundo mercantil del orden social del capital. Esto es, un reconocimiento como sujetos con capacidad política, desde sus modos y «lugares de enunciación»<sup>126</sup>, cuestión importante para una creación de poder real que transforme las condiciones deplorables con las que el capital nos obliga a existir, en el que pareciera que no existiese una ruptura manteniendo un «no retorno» de la destrucción total del mundo humano y de la naturaleza. De otro modo, sin mundo ni humanidad, no tendría sentido luchar.

Proponer la transformación radical del mundo humano es posible dimensionando los saberes y prácticas sociales en lo común. La fragmentación y atomización que el capital crea políticamente para su existencia intenta desarticular constantemente los procesos de reconocimiento de lo común. Romper esta lógica es ya resistir a la capacidad que el fetichismo crea para la valorización del valor como forma y representación política. En este sentido es ya una lucha anti-capitalista posible, y este es su desafío.

Esas luchas comunes son para muchos un acercamiento a los procesos de rearticulación social. La necesidad de lucha contra el capital se hace cada vez más evidente, pese a que el capital pretenda crear una ilusión de “estabilidad” y “orden”. Sin embargo, las prácticas tanto cotidianas como las más articuladas han disputado espacios no solo territoriales, sino también corporales-subjetivos. Se apropian sus cuerpos y sus mentes. Poseen una ruptura con la lógica fetichizante de la «biopolítica»<sup>127</sup> y «psicopolítica»<sup>128</sup> del capital, en la que los cuerpos solo sirven para venderse como una mercancía cualquiera que sea, material e inmaterial, no importa, siempre y cuando sea desde sus lógicas raciales, clasistas y patriarcales. Las prácticas de lucha mantienen una perspectiva de avanzar y superar dicotomías y dualidades falsas que son parte de la capacidad de valorización política del capital.

---

<sup>126</sup> Gandarilla, Salgado, José, Guadalupe, “El lugar de enunciación de una política de la liberación y los principios ético-políticos involucrados” en: *Asedios a la totalidad: Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*, Anthopos. España. 2012. Pp. 250.

<sup>127</sup> Foucault, Michel, *Nacimiento de la Biopolítica: Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Fondo de Cultura Económica, Argentina. 2007. Pp.41.

<sup>128</sup> Chul Han, Byung, *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Herder, Barcelona, España. Pp.15.

Resistir a la lógica del fetichismo también es romper con la visión de esas supuestas “contingencias” o las pretendidas tesis sobre “consecuencias no deseadas”<sup>129</sup> que crea la misma dinámica de acumulación y despojo, esas visiones que presentan las decisiones políticas y los estragos que ocasionan como “daños colaterales” del fetichismo del poder para la valorización del capital siempre serán un acto racionalizado e instrumentado para la producción, la ganancia, extracción de valor, es decir: la dominación y la explotación por un patrón de poder.

Pensar así la política es solo un maniqueo fetichizante, para que el Estado no asuma su responsabilidad como promotor del despojo y la explotación del ser humano y la naturaleza. Es la misma dinámica de los mercados y la especulación que determinan los procesos económicos en la “abstracción bursátil”, entidades que potencian la lógica de valorización del capital. El carácter fetichizante de los procesos políticos del capital se objetivan en la forma-Estado como una relación social inconmensurable a su lógica de producción. El momento de la política del capital se despliega bajo las dinámicas jurídicas que crea para hacer efectivas sus leyes proyecto civilizatorio.

Romper este juicio significa la capacidad de articular políticamente procesos que adquieran un poder que sea capaz de disputar y dismantelar no solo la forma-Estado, sino toda su concatenación jurídico-política que permite al capital mantenerse como ley para el despojo y la subsunción del trabajo vivo y el valor de uso a la producción mercantil. La resistencia política al fetichismo y sus formas políticas implican un proceso de profundización en prácticas sociales que mantenga una constante ruptura con el orden desde distintos espacios enunciativos, que asuma una posición con respecto a la mercantilización generalizada de la vida.

Esos momentos son profundamente anti-fetichistas porque desvelan las contradicciones reales del capitalismo como forma social. A la vez visibilizan procesos políticos con otro carácter que pretenden la auto-determinación de los pueblos, sujetos e individuos al interior de una lucha, que los sitúa y los agrupa en acontecimientos políticos que transgrede la dominación autoritaria del capital. Esos franqueos, que provienen de un lugar enunciativo concreto, potencian la «política consuetudinaria»<sup>130</sup>, que es la

---

<sup>129</sup> Giddens; Anthony, *La constitución de la sociedad: Bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu editores, Argentina.2006. Pp. 319.

<sup>130</sup> Empleamos el término «política consuetudinaria» como momento de toma de decisiones por la comunidad humana que se articula en lo común como horizonte de poder. Véase, *Derecho de lo*

articulación organizada y espontánea que permite ir asimilando y concretando praxis que posibiliten la transformación del mundo.

Las prácticas y saberes emanados de la praxis social tienen que ir radicalizando sus modos organizativos. Convirtiéndose en un poder que dispute el todo social. Defender la sociedad del capital ahora resulta tautológico. Se estaría defendiendo en todo caso la forma social del capital, sus formas y representaciones fetichistas. Si el fetichismo existe, también es político. Resistir a él significa crear relaciones sociales que permitan ir rompiendo el horizonte histórico de la mercancía y su constante colonización del mundo.

Las resistencias que se expresan contra el capital son históricamente necesarias. Sus experiencias de lucha han producido conocimientos para la liberación y emancipación del ser humano del dominio y la explotación. Bajo la experiencia política de los momentos constitutivos de su historicidad, han propuesto tópicos necesariamente desfetichizadores. Esto adquiere su importancia para conocer la «lógica de la valorización del capital»<sup>131</sup>, porque el testimonio de lucha ha dado cuenta de un sujeto potencialmente revolucionario.

La teoría del valor y el fetichismo como apertura analítica ha permitido abrir la totalidad como historia; permite resignificar los momentos constitutivos de su fuerza política, es decir, de su poder, como horizonte otro, posible de sociabilidad. Las luchas de nuestro siglo son por lo común, y tienden a rearticular la comunidad humana en su forma y expresiones reales, es decir, en el asumir su vida, en romper con el fetichismo del capital; su resistencia tiene que ser tal que las prácticas colectivas sean tan necesarias como actuales.

Las luchas por lo común tienen que resignificarse a la par articularse e incorporarse como totalidades. Esto es indispensable para superar nuestro horizonte civilizatorio y sus permanentes crisis. Desgarrar su fetichismo es demoler las osificaciones que se nos han impuesto y a las que se nos ha sometido. La crítica al Estado-mercado es y resulta indispensable como también es necesario observar los modos en cómo opera en nuestra cotidianidad como poder fetichizado, en nuestras relaciones diarias. Lo común también aparece como una posibilidad y un modo de resistir al fetichismo de la mercancía.

---

*común y derecho común*” en: Christian Laval y Pierre Dardot, *COMÚN, Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Gedisa. España. Pp.221.

<sup>131</sup> Osorio, Jaime, *La exclusión desde la lógica del capital*, Migración y desarrollo N°14, Zacatecas, México. 2010. Pp.91.

Lo común nos permite ir encontrándonos y asumir que existen otras prácticas que permiten que nuestras vidas y la vida en su totalidad sea diferente. La organización, la autodeterminación y la autonomía son indispensables, es verdad; no obstante, la subversión es fundamentalmente un poder contrario a la lógica fetichista del capital y su dominio político, su forma-Estado.

Desafiar a la forma valor es retar su esencia política. Lo que representa articular una política transgresora en donde la apropiación de nuestros cuerpos, mentes, territorios, sexualidades, recursos y vida se mantengan como praxis, como experiencias desobedientes que permitan enunciar una política desfetichizada de los estragos del proceso de colonización de la moderna sociedad de la mercancía. Enfrentar políticamente al valor significa desarrollar procesos que reincorporen en su imaginario las perspectivas cognitivo-epistémicas que han sido negadas por la dominación capitalista. Las prácticas igualitarias, solidarias y recíprocas profundizan el hacer político del sujeto arraigándolo en la comunidad de la cual ha sido despojado bajo la individuación capitalista y su discurso del ciudadano y el trabajo asalariado.

Lo común es una respuesta y alternativa horizontal anti-capitalista y anti-autoritaria frente a los procesos de fetichización política que la encara como proceso de constitución política de los explotados, dominados y oprimidos por el poder del capital. Sin estas expresiones y posibilidades políticas, los procesos de apertura de la totalidad serían una pantomima, una ilusión burocrática más. Un poder que no encare la forma política la valorización del capital es un poder que se inscribe en los marcos de la modernidad/colonialidad.

Es indispensable que los colonizados, explotados, excluidos, sobajados, humillados, derrotados asuman un papel estratégico (políticamente hablando), y potencien los procesos desfetichizadores del capital creando comunidades y espacios de lucha en las posibilidades por lo común, donde lo político sea un poder desmitificador del mito de la modernidad, de sus comunidades falsas y aparentes articuladas al espectáculo del valor valorizándose. Lo común es el encare a la fetichización del poder y del poder del fetichismo<sup>132</sup>. Lo común, entonces, es una propuesta y una apuesta por reintegrar políticamente a los invisibilizados-negados por el capital.

---

<sup>132</sup> Gandarilla, Salgado, José, Guadalupe, *“Poder del fetichismo y el fetichismo del poder”*: en *Asedios a la totalidad: Poder y Política en la modernidad desde una encare de-colonial*, Anthropos. España. 2012. Págs. 197-228.

Sus formas de acción política ya han mostrado una vía diferente al proyecto civilizador de la colonización de la sociedad moderna mercantil. Han sabido ir arrancando al capital espacios políticos y los han significado de una forma completamente diferente. En relaciones solidarias y recíprocas donde la defensa de la vida es una condición necesaria para la política. En este sentido es un mundo posible. No existe otra política más real que la que se efectúa en la defensa de la vida en su totalidad.

Podemos enunciar que las formas de organización social en lo común son una perspectiva entorno a la apropiación de nuestras vidas. Significa estar contra su proceso fetichista en su dominación política. Luchar contra él con otra fuerza y otro poder permite crear procesos constitutivos no estatistas con dimensiones de articulación social complejas. La transformación radical del mundo, hoy en día, tiene que pasar indispensablemente por la desfetichización de las relaciones sociales de las cuales preceden las luchas. No hacerlo es caer en una ilusión que el mismo fetichismo social ha generado.

Resistir al valor y su esencia política es necesariamente una lucha contra el fetichismo. Este proceso de transformación social debe, por tanto, rearticular las totalidades del mundo humano para una liberación política que potencie la total emancipación humana. Hacia este rumbo y no otro debe orientarse todo esfuerzo que se pretenda científico y encuentre su verdad en la práctica humana de lo común.

**Conclusiones: Otro pensamiento es posible desde lo común.**

**«Para una ecología de saberes, el conocimiento-como-intervención- en-la-realidad es la medida de realismo, no el conocimiento-como-una-representación-de-la-realidad. La credibilidad de una construcción cognitiva es medida por el tipo de intervención en el mundo que esta permite o previene. Puesto que cualquier gravamen de esta intervención combina siempre lo cognitivo con lo ético-político, la ecología de saberes hace una distinción entre objetividad analítica y neutralidad ético-política. Hoy en día, nadie pregunta el valor total de las intervenciones del mundo real posibilitadas por la productividad tecnológica de la ciencia moderna. Pero esto no debería evitar que reconozcamos el valor de otras intervenciones del mundo real posibilitadas por otras formas de conocimiento. En muchas áreas de la vida social, la ciencia moderna ha demostrado una superioridad incuestionable con relación a otras formas de conocimiento. Hay, sin embargo, otras intervenciones en el mundo real que hoy en día son valiosas para nosotros y en las cuales la ciencia moderna no ha sido parte».**

**Boaventura de Sousa Santos.**

**«Descolonizar el saber, reinventar el poder»**

Para cerrar este entre acto al cual llamamos investigación crítica, o bien, tesis pondremos el balance teórico-critico que nos arrojó estos pasos, a veces lentos que transitan los caminos escarpados de la vida, la realidad, y sobre todo del mundo en el que habitamos, sus fronteras, sus horizontes, reales y formales, como es sabido, los límites de



la modernidad se imponen desde sus formaciones cognitivas, momentos en los que acontecen las formas del pensamiento racional. Racionalidad que se abrió paso desde Kant y Hegel como movimientos de la razón occidental, es decir, moderna a la cual su crítico más agudo fue sin lugar a dudas Karl Marx. Sus ejes epistemológicos abrieron la larga brecha que había entre idea y materialidad, mismas que no están separadas, que están fundidas para poder emprender la crítica, y continuar así, el propio despliegue de la dialéctica, moderna o no, pero si con variantes, con diversidades y heterogeneidades que se inscriben y se hacen «contra-modernidades» o «modernidades alternativas»<sup>133</sup>, es decir, formas sociales diferenciadas y superadoras de este tiempo histórico que ha entrado en una decadencia ahora muy nítida y visible.

Estas formas de enunciación crítica se surcan y asedian la totalidad del capitalismo, como cognitividad cerrada, que opera solo bajo su lógica, esa que todo lo convierte a mercancía, es decir, a fuerza de trabajo abstracto o concreto, vivo o muerto, su horizonte permanente es la valorización del valor a raíz de relaciones sociales que solo se expresan en el movimiento automático del dinero, en los bancos, en los centros comerciales o en los cajeros automáticos, y donde se sintetizan diversas y múltiples relaciones humanas que se basan en el despojo, la violencia y la explotación. A estas relaciones Marx les asignó una caracterización la del «fetichismo de la mercancía», que son todas las relaciones humanas que se sintetizan en la forma de la mercancía, que se produce, intercambia, circula y se consume. En ellas aparecen múltiples determinaciones en sus complejidades enunciativas, sea cognitivas, corporales, sensitivas, productivas o sexuales, la cuestión de fondo, es que esa lógica, como conocimiento crea un sujeto particular, un sujeto cognoscente, el que solo puede percibir el mundo desde la relación mercantil, ese sujeto es moderno, dado que en él se inscribe el modo de producción capitalista, que lo obliga a relacionarse modernamente, como *modus*, terminación latina que comparte modo de producción y modernidad, esta conjugación es en realidad la crítica de Marx a sus antecesores, es decir al filósofo de Königsberg y su conciudadano y coetáneo el pensador de Stuttgart, ambos filósofos alemanes al igual que Karl Marx nacido en Tréveris no solo compartieron el desarrollo del Estado Alemán como Estado

---

<sup>133</sup> Millán, Moncayó, Margara, *Ciudades patriarcales y modernidades alternativas*, en: Ponencia en el conversatorio interno realizado en el marco del Encuentro Regional Feminismos y Mujeres populares, realizado del 4 al 6 de junio de 2013 en Quito Ecuador. Version digital disponible en: <https://www.desdeabajo.info/mundo/item/23887-ciudades-patriarcales-y-modernidades-alternativas.html>

moderno, sino también, sentaron las bases para la modernidad, sin embargo el Moro de Tréveris supero a sus maestros, el desarrollo de su filosofía crítica, es más que una simple crítica, es toda una configuración del pensamiento humano en general, es decir, como un cambio de reconfiguración del sujeto cognoscente como especie humana.

La crítica de Marx al mundo moderno, se efectúa desde un horizonte crítico a la propia cultura europea como civilización occidental, su ataque, es una síntesis de todo el pensamiento filosófico que caracteriza la geografía “europea” con 2000 años de filosofía. En Marx el desarrollo cognitivo abre brechas para romper con las realidades que se pretenden “únicas” e “incuestionables” por ser producto de las relaciones sociales determinadas por un modo de producción en particular e histórico, es ahí, donde se descifran todas las contradicciones sociales, en el proceso de crítica se descubre el epifenómeno del individuo en sociedad, es decir, la forma en cómo se produce y que efectivamente esas formas de producción son formas que se abren como modos de “conocer”. Se conoce entonces, desde las propias relaciones sociales de las cuales el individuo es participe en condiciones históricas determinadas, en ese sentido la acción individual en todo momento es racional, practica –incluso–, pero no es una praxis, misma que se quiebra, cuando las relaciones humanas se fetichizan en la forma abstracta de producir y relacionarse a partir del trabajo asalariado, la mercancía, el dinero y el crédito. Esos momentos detonan sus contradicciones en todos los niveles de la existencia humana en las diversas etapas que el capitalismo mundial ha pasado.

Por tanto el capital como relación social también es una forma cognitiva, una forma de aprehender, es decir, de pensar. Pensamiento que se inscribe solo en la forma valor, se produce de manera cognitiva y el capital se valoriza ya desde que se piensa en producir, se piensa una idea que puede ser concretada, suya es ya la lógica del valor, es decir la de producir para el capital, sistema que se basa en la extracción de fuerza de trabajo, de energía humana viviente, en la cual se condensa la relación de dominio hacia la tierra, lo que produce valor es la mercancía fuerza de trabajo, y esta puede ser concreta, material, pero también abstracta e inmaterial, el capitalismo contemporáneo ya no distingue entre la dimensión intelectual y manual del trabajo, está ya totalmente integrada, y esto se sabe, por eso se piensa el ser humano como fuerza de trabajo, con la cual puede obtener sus medios de vida, para reproducirse primero como fuerza de trabajo, es decir, como energía vital natural y segundo como forma sintetizada del trabajo abstracto, con ello el circuito de la mercancía fuerza de trabajo se convierte en social, y su forma plena se inscribe en

todas las relaciones de producción social del trabajo, el sujeto cognoscente, es el sujeto moderno en tanto que sujeto del trabajo, pero que en el capital, el proceso de individuación particular del trabajo, objetiva al ser humano, lo convierte en un instrumento de su lógica, quien conoce es la sociedad de la mercancía, y esta articula todas las relaciones humanas. Incluidas las del saber y el conocimiento, mismo que esta inserto en el proceso de producción de valor, la ciencia pasa a un término de las fuerzas de producción del modo de producción capitalista, el conocimiento se valoriza y la cognición humana queda aprendida por la lógica irrefrenable de la valorización del valor. Por ello que los saberes insertos en la forma mercancía, y la sociedad que la contiene, es decir la moderna sociedad productora de capital, estén creando en función de las necesidades del proceso de producción, y desbastando la vida natural y humana. El saber y la ciencia para ser liberadoras o emancipadoras, debe romper con la racionalidad capitalista, es decir, con la modernidad y sus formas cognitivas, y apelar a otras maneras de vivir, socializar, relacionarse individual y colectivamente consigo mismos y con el entorno natural que nos contiene como especie: La naturaleza.

Proceso que se ha desplegado a partir del sometimiento y la dominación, la modernidad se inscribe en este sentido en el asesinato de otras formas de relación social, donde la forma social que las contiene no es la que se basa en la producción de mercancías para valorizar el valor, es decir, para producir capital, mismo que depende de la fuerza de trabajo y que tiene que liberar para luego subsumirla a su lógica, apropiarse de la energía vital humana para esclavizar su actividad concreta practica en el trabajo asalariado, y con ello en las múltiples contradicciones que esto genera.

Contradicciones que son históricas y que se arraigan desde la colonialidad, como enunciamos anteriormente los saberes que anteceden a este proceso, se basaban en principios distintos, esos saberes han sido opacados o se ha intentado exterminarlos de la historia moderna, misma que se abre como racionalidad, y por tanto como única civilización posible, y por ende como la única forma de relacionarnos humanamente.

Por ello que este proceso se abre paso como dominación, y esta como un proceso constante de sometimiento, por ende a una forma particular de emprender las relaciones de posición y despojo de la naturaleza, los recursos, y el trabajo de miles de seres humanos que son sometidos al capital por vías de su organización política, es decir: El Estado. Formación social que se da también en la modernidad, y que adquiere características diferentes dentro de las relaciones sociales, su poder, se despliega como

«Forma Política» y esta se instrumentaliza para llevar a delante el proceso de valorización, en la administración abstracta de lo político, es decir, el derecho, y en este sentido uno particular, la propiedad privada.

Esta forma de propiedad se jurisdiccional se convierte en una forma de reglamentación de las relaciones humanas, para producir mercancías, o bien, fuerza de trabajo, pues propiedad privada y fuerza de trabajo solo mantienen relación en la esfera abstracta de la ley, como contratos entre privados, por lo que este poder se convierte en la forma política del capital, es decir, en su Estado, por ello que de este se despliegan todas las relaciones contractuales en la *ius burguesa*, en el «nomos de la tierra» que es la apropiación de lo que es natural, y del cual solo se apropian algunos cuantos, dado que su forma poder se convierte en un organismo incuestionable, se cosifica la relación social y se jurisdiccional. Ese conocimiento es propio del capital, como representación de las relaciones humanas que se administran, coordinan y organizan en función de la producción de valor.

Estos procesos profundos de la sociedad moderna son destructivos, desde sus maneras de aprehender la realidad, hasta la forma práctica de las relaciones sociales, con esto la sociedad capitalista, se abre paso como racionalidad, y en particular como occidental, solo desde esta forma cognitiva es como el capital subjetiva al ser humano, lo convierte en un móvil de su lógica, lo configura a su racionalidad, por ello que el sujeto cognoscente moderno sea un sujeto del capital.

Este sujeto solo puede pensarse en las relaciones sociales de la modernidad capitalista, y su comunidad se despliega en la relación que tiene estos con el dinero, se efectúa así un vínculo donde se intercambian mercancías, ya sea fuerza de trabajo, dinero o bien crédito para consumir y comprar más mercancías, y con ello las relaciones sociales adquiere su carácter destructivo de vínculos humanos comunitarios.

Lo común y comunitario son formas sociales que pese a ser negadas por el resto de las relaciones sociales de la modernidad capitalista, tiene un profundo vínculo entre su práctica concreta transformadora y su manera de aprehender su entorno, en ellas se da un espacio configurativo de relaciones humanas que no están mediadas por la forma valor, es decir, están en constante disputa con el capital. Por ende son espacios preformativos de otra politicidad, misma que se abre como proceso desfetichizante, rompe la lógica del capital y se fundamenta en la toma de decisiones colectivas en las que el individuo es un factor importante para poder emprender otras prácticas, con ello el

conocimiento de sus forma colectivas, se convierten en otras epistemes, una manera diferente de aprehender el mundo.

Estas formas de pensamiento-practica humana son cognitivas, por ello que sean racionalidades, que merecen ser retomadas como procesos de objetivación y creación de conocimientos concretos, dado que sus prácticas son útiles y necesarias para la transformación de la sociedad en la que vivimos, como he sostenido cada día más destructiva por el proceso de subjetivación de la forma mercancía en procesos cognitivos y prácticos del quehacer humano.

Por ello que esas prácticas fetichizadas encuentren en el Estado o las formas organizadas como empresa capitalista su cauce, la política y lo político en la modernidad solo son bastiones del proceso de valorización de capital. El Estado no es una esfera separada del capital, todo lo contrario, es el capital ejerciendo su dominación real, es decir, su abierto poder y su expresión concreta es la política, por ende lo político, momento en el cual se convierte en el espacio concreto del sometimiento de la sociedad moderna frente a otras posibilidades de acción política humana. Lo político en el capital se abstrae y fetichiza convirtiéndose así en un mero instrumento cosificado, el Estado es un espacio cerrado debido a que en el solo se administra el proceso de valorización de capital. La política se convierte en una manera de reglamentación que opera en la forma ley, estas se vuelven las reglamentaciones para la acumulación de capital, y por tanto abren paso a la violencia y el despojo. Pues en la apropiación jurídica de la tierra se da el primer elemento constitutivo de un Estado, su administración y control es ya propiedad privada, por tanto una fuerza de producción que hay que ponerla en circulación para que produzca valor.

De modo que una política que se pretenda critica tendría que dismantelar toda la racionalidad que esta de tras de las formas de valorización de capital, con ello la lógica del valor quedaría subsumida o bien totalmente desplazada por otras formas sociales diferenciadas en sus relaciones comunitarias, esto sería un avance necesario para poner en duda el paradigma de la modernidad/colonialidad, dado que mientras existan esas formas dicotómicas y no haya una resolución real, el modo de producción seguirá subsumiendo la forma comunitaria basada en lógicas de reciprocidad, solidaridad y apoyo mutuo en donde el valor de uso de las cosas, bienes de consumo y medios de vida están alcance de todos, es decir, de la comunidad, misma que es el fundamento de toda política liberadora y emancipadora.

Por ende la liberación y emancipación del valor de cambio tiene que darse con otras maneras de hacer, pensar, sentir y actuar de manera que lo político y la política no sean entes separados del que hacer colectivo e individual, es decir, que nuestras vidas no estén siendo determinadas por los imperativos del Mercado y el Estado, esas dos formas profundizan la explotación y dominación no solo de la humanidad por la humanidad, sino del todo social y de la totalidad de la vida natural.

Otros saberes son necesarios, y está ahí para ser aprehendidos, esas cognitividades abren la posibilidad de un nuevo sujeto, que posibilite relaciones inéditas y que se fundamenten en otros principios ético-políticos, con los cuales la comunidad deviene y emerge en las entrañas del modo de producción capitalista, en donde también se desprende a valorizar la vida bajo la dominación del dinero, el capital, la mercancía y el trabajo asalariado.

Esas cognitividades enuncian una episteme otra, saberes que tienen un metabolismo con la naturaleza, y donde se desfetichiza su valor utilitario como mercancía, y sobre todo como apropiación política, donde el poder no se abstrae en unos cuantos que organizan, coordinan lo político, lo público y lo privado queda superado en lo colectivo, dado que el interés individual es el interés de todos, y este no está apropiado por formas jurídicas que se fundamentan en el dominio de unos sobre otros.

La colectividad acontece y no se somete, pervive, y resiste esta jamás se doblega por más que el capital intente por todas las vías ejercer el control con todo el aparato del cual es amo y dueño: El Estado.

Mismo que queda cuestionado, por las formas de lo común, como políticas enunciativas, poderes que se presentan en la realidad como concretos, dado que son posibles. En su posibilidad cuestionan, critican y abren momentos de otras enunciaciones subjetivas, en un amplio proceso de transformación individual y colectiva. El sujeto emerge comunitario, ese es el sujeto del cual Karl Marx nos habla en sus obras, y del cual aprendemos desde su método, que es la crítica de la teoría del valor y el fetichismo de la mercancía.

El sujeto de lo común y comunitario es aquel que le pone cara a las formas abstractas del capital, su concreción se encuentra en la posibilidad crear otra sociedad. Desde este horizonte de reflexión nos permite proponer y pensar otras formas de hacer donde la lógica del capital como sociedad moderna sea superada por un proceso constructivo.

De ahí que tenga mucho sentido las practicas comunitarias como horizonte que permita superar el estado actual de barbarie, generada por la sociedad moderna, occidental como civilización ha entrado en una profunda crisis, que ha impactado todo el planeta, debido a que el capital es un proceso universalizante y absolutizador, que al pretender cerrar lo social, esto se convierte en la muerte permanente de todo lo existente.

La crítica contemporánea debe de abrir la totalidad, pues al clausurar toda posibilidad de transformación real, implicaría clausurar el futuro, que día a día se desdibuja y los escenarios que el capitalismo nos ofrece son totalmente distopicos, donde la muerte, la destrucción están a la par de la marginación, la exclusión, el sometimiento y la explotación. Que cada día causa más estragos en las sociedades, hambrunas, pobreza, desplazamientos, violencia, y un sinfín de problemas que son producto de la sociedad moderna occidental capitalista.

La única forma de salir de ella, es apostar por lo común y lo comunitario momentos que deben ser privilegiados en las políticas de toda sociedad, teniendo en cuenta, que lo político es de todos, y no de unos cuantos, el verdadero poder se hace desde el hacer, y actualmente los seres humanos debemos comprender que lo común es la forma con la cual podemos superar este momento crítico en la historia de la humanidad.

Por tanto la posibilidad de construir otro futuro se encuentra en la toma de posición en torno a lo común y comunitario, comenzar a desfetichizar los conocimientos y los saberes, que rompan la cognitividad y la lógica del capital, basado en la ganancia y extracción de valor, al igual que pensar el poder, la política y lo político desde espacios sociales comunes, y no desde las formas cristalizadas y cosificadas del Estado y sus instituciones, pesarlas desde esos lugares seguirían siendo las mismas formas destructivas que nos han traído a este escenario que se visualiza sin salida.

Sin embargo la esperanza y la posibilidad está ahí, y el cambio radical de la sociedad es un proceso de construcción, que se abre paso frente a la totalización cerrada del capital. Esos procesos están aquí y ahora, y el mundo comenzara a construir relaciones basadas en la reciprocidad, en el valor de uso, es decir, en lo común que es un poder que se hace desde lo mutuo para poder hacer otro mundo.

## Bibliografía citada:

- Benjamin, Walter, *Conceptos de Filosofía de la Historia*, Terramar Ediciones, Buenos Aires, Argentina, 2007.
- Benjamin, Walter, *El libro de los pasajes*, Akal, Madrid, España. 2011.
- Bloch, Ernst, “*Efectos políticos del desarrollo desigual*”. En, Lenk, Kurt, *El concepto de ideología: comentario crítico y selección sistemática de textos*, Amorrortu editores, Argentina.200.
- Bloch, Ernst, *Derecho Natural y Dignidad Humana*, Dykinson, Madrid, España. 2011.
- Castro, Gómez, Santiago, Grosfoguel, Ramón, *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del hombre editores, Colombia. 2007.
- Chayanov, Alexander V. *Cuadernos Políticos*, número 5, México D.F., Julio-septiembre de 1975, pp. 15- 31. *Sobre la teoría de los sistemas económicos no capitalistas*.
- Chul Han, Byung, *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Herder, Barcelona, España.
- De Sousa, Santos, Boaventura, *De La mano de Alicia: (lo social y lo político en la postmodernidad)*, Siglo del Hombre Editores, Colombia. 2006.
- De Sousa, Santos, Boaventura, *Una epistemología del sur*, Siglo XXI editores, CACSO coediciones, México. 2009.
- Debord, Guy, *la sociedad del Espectáculo* parágrafo 121: disponible en: [Www.sindominio.net/ash/esect5.hatm](http://Www.sindominio.net/ash/esect5.hatm).
- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *capitalismo y esquizofrenia: el anti Edipo*, Paidós, España.2010.
- Dussel, Enrique, *16 tesis sobre economía política*, Siglo XXI editores, México.
- Dussel, Enrique, *20 tesis de política*, Siglo XXI editores, México. 2015.
- Dussel, Enrique, *El último Marx (1863-1882) Y La Liberación Latinoamericana*. Siglo XXI editores.1990.
- Dussel, Enrique, *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los manuscritos del 61-63*, Siglo XXI editores, Mexico.1988.
- Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI editores, México, 2010.



- Dussel, Enrique, *Política de la liberación: Historia mundial crítica*, Trotta, Madrid, España. 2007.
- Echeverría, Bolívar, *El discurso crítico de Marx “definición del discurso crítico”*, Versión digital. Disponible en: <https://marxismocritico.files.wordpress.com/2012/12/el-discursos-critico-de-marx-legible-y-completo-de-bolivar-echeverria.pdf>
- Echeverría, Bolívar, en *Definición de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, Ítaca. México. 2013.
- Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo Barroco*, Ediciones era, México, 2013.
- Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM, El equilibrista, México. 1997.
- Echeverría, Bolívar, *Vuelta de siglo*, Ediciones ERA, México. 2010.
- Ellul, Jacques, *La edad de la técnica*, Octaedro, España. 2010.
- Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, Fondo de cultura económica, México. 2009.
- Foucault, Michel, *El poder una bestia magnífica*, Siglo XXI editores, México. 2012.
- Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Las ediciones de la piqueta, Madrid, España. 1992.
- Foucault, Michel, *Nacimiento de la Biopolítica: Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Fondo de Cultura Económica, Argentina. 2007.
- Hinkelammert, Franz, Josef, *La vida o el capital: La visibilidad de lo invisible e invisibilidad de lo visible el análisis del fetichismo en Marx*, Consejo latinoamericano de ciencias sociales (CLACSO). Buenos aires, Argentina. 20017.
- Gandarilla, Salgado, José, Guadalupe, *Asedios a la totalidad: Poder y Política en la modernidad desde una encare de-colonial*, Anthropos. España. 2012.
- García, Linera, Álvaro, *Forma valor y forma comunidad: Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*, CLACSO, Muela del diablo editores, La paz. Bolivia. 2009.
- García, Linera, Álvaro, *La potencia plebeya Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, CLACSO. Colombia. 2009.
- Giddens; Anthony, “La constitución de la sociedad: Bases para la teoría de la estructuración”, Amorrortu editores, Argentina.2006.
- Gilles Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *Mil Mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*, Pretextos, España. 2002.

- Goldmann, Lucien, *El Hombre y lo Absoluto: El Dios Oculto*, Ediciones Península, Barcelona, España. 1985.
- Günther, Anders, *Nosotros los hijos de Eichmann*, Paidós, Barcelona, España, 2001.
- Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado Democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trotta, España. 2000.
- Harvey, David, *El enigma del capital*, AKAL ediciones, Barcelona, España.2012.
- Hegel, George, Wilhelm, Fedrich, *La Lógica: "silogismo"*. Colección Orbe, Madrid, España, 1972.
- Heinrich, Michael, *Crítica de la economía política: Una introducción a El capital de Marx*, Escolar y Mayo Editores. España. 2008.
- Hinkelammert, Franz J, Mora, Jiménez Henry, *Hacia una economía para la vida*, Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica. 2005.
- Hinkelammert, Franz, Duchrow, Ulrich, *La Vida o el Capital*, Dríada, México. 2004.
- Hinkelammert, Franz, *El mapa del emperador*, Departamento ecuménico de investigaciones, Costa Rica, 1996.
- Hinkelammert, Franz, *Sobre La reconstitución del pensamiento crítico*, Revista Polis, Universidad Bolivariana. Volumen 7, N° 21. Venezuela. 2008.
- Hinkelammert, Franz, *Yo soy si tú eres. El sujeto de los derechos humanos*, Dríada, Mexico.2010.
- Holloway, John, *Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo*, Sísifo ediciones. México. 2011.
- Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Sísifo ediciones. Mexico. 2010.
- Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Terramar Ediciones, Argentina. 2007.
- Jameson, Fedric, *Representando el capital*, Fondo de cultura económica, México.
- Jappe, Anselm, *Crédito A muerte: La descomposición del capitalismo y sus críticos*, Pepitas de calabaza. España. 2011.
- Kant, Emmanuel, *Crítica de la razón pura*, editorial Losada, Buenos Aires, Argentina, 1973.
- Kant, Emmanuel, *La Paz Perpetua*, Akal, España. 2012.

- Karl, Marx, *Prólogo a la contribución de la crítica de economía política 1859*, Fondo de cultura Popular, México. 1970.
- Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, 1967.
- Lander, Edgardo, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. 2000.
- Laval, Christian, Dardot Pierre, *COMÚN, Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Gedisa. España. 2015.
- Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós. España. 2006.

## Bibliografía Consultada:

- Adorno, Theodor, *Consignas*, Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina. 2003.
- Camatte, Jacques, *Il Capitale totale: Il «Capitolo VI» inédito de «Il Capitale» e la critica dell'economia politica*, Dedalo libri. 1976.
- Dabah, Cohen, Esther, *Walter Benjamin: dirección múltiple*, Universidad Nacional Autónoma de México, México. 2011.
- Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI editores, Mexico.1998.
- Fernández, Buey, Francisco, *Política*, Losada, Madrid, España. 2003.
- Gómez, Castro, Santiago, *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, Akal, México. 2015.
- Harvey, David, *Guía de El capital de Marx: libro primero*, Akal, Madrid, España. 2014.
- Harvey, David, *Guía de El capital de Marx: libro segundo*, Akal, Madrid, España. 2016.
- Haug, Fritz, Wolfgang, *Lecciones de introducción a la lectura de El capital*, Laertes, Barcelona, España. 2016.
- Haug, Fritz, Wolfgang, *Publicidad y consumo: crítica de la estética de mercancías*, Fondo de cultura económica, México. 1993.
- Horkheimer, Max, *Teoría crítica*, Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina. 2003.
- Jappe, Anselm, *Las aventuras de la mercancía*, Pepitas de calabaza, Logroño, España.2016.
- Kofler, Leo, *Historia y dialéctica*, Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina. 1973.
- Konicz, Tomasz, *Exit: Ideologías de la crisis*, Enclave, Madrid, España. 2016.
- Kosik, Karel, *Reflexiones antediluvianas*, Ítaca, México. 2012.
- Kurnitzky, Horst, *La estructura libidinal del dinero*, Siglo XXI editores, México. 2011.
- Kurtzky, Horst, *Una civilización incivilizada: El imperio de la violencia en el mundo globalizado*, Océano, México. 2002.
- Kurz, Robert, *El colapso de la modernización: del derrumbe del socialismo de cuartel a la crisis de la economía mundial*, Editorial Marat, Buenos Aires, Argentina. 2016.

- Marzoa, Martínez, Felipe, *La filosofía del capital*, Taurus, Madrid, España. 1983.
- Mészáros, István, *La teoría de la enajenación en Marx*, Era, México. 1970.
- Nonius, Jorrge, Un resumen completo de las teorías sobre la plusvalía de Marx, Maia ediciones, Madrid, España. 2016.
- Postone, Moishe, *Tiempo de trabajo y dominación social: Una interpretación de la teoría crítica de Marx*, Marcia Pons, Madrid, España. 2006.
- Schumacher, E.F, *Lo pequeño es hermoso*, Ediciones Orbis, Barcelona, España. 1983.
- Tenorio, Ávalos, Gerardo, Hirsch, Joachim, *La política del capital*, Universidad Autónoma Metropolitana, México. 2007.
- Vicent, Jean-Marie, *Fetichismo y sociedad*, Era, México. 1973.