

**EN TORNO A LA DESVALORIZACIÓN DEL VALOR:  
POR UNA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA *EN CLAVE DECOLONIAL*\***

RICARDO OROZCO<sup>†</sup>

[ricardorozco@live.com.mx](mailto:ricardorozco@live.com.mx)

**Resumen:** El objetivo del presente texto es problematizar la teorización de Marx, en torno del plano de la desvalorización del valor de uso como núcleo genésico de la modernidad (y del capitalismo que la subsume), que ha propiciado la proliferación, aún dentro de los diferentes marxismos que se arrogaron la tarea de continuar con el legado de Marx, en los siglos XX y XXI, de enfoques reformistas y socialdemócratas. En particular, la propuesta de este texto, es decir, el *corpus* argumentativo sobre el cual se encuentra estructurado, centra gran parte de su atención en los vacíos presentes en la crítica de la economía política desarrollada por Marx; contrastándolos, finalmente, con algunas propuestas que permitirían la descolonización del locus de enunciación del discurso crítico de Marx.

**Palabras clave:** *crisis, valor de uso, forma social, desvalorización, ethos.*

---

\* Manuscrito de la disertación presentada por el autor en la mesa *Análisis del valor, plusvalor y tasa de ganancia*, en el marco del *I Encuentro de la Sociedad Latinoamericana de Economía Política y Pensamiento Crítico - Capítulo México: Vigencia de El Capital a 150 años de su publicación*, llevado a cabo en el Instituto de Investigaciones Económicas y la Facultad de Economía de la Universidad Nacional Autónoma de México, del 8 al 10 de Noviembre de 2017.

† Alán Ricardo Rodríguez Orozco, Lic. en Relaciones Internacionales por la Universidad Nacional Autónoma de México. [ORCID/0000-0001-9067-6001](https://orcid.org/0000-0001-9067-6001).

Si en algo coinciden las diferentes apropiaciones y derivaciones realizadas al discurso crítico de Marx, a lo largo del siglo XX, y en lo que va del XXI, es que tanto en los marxismos de entonces como en los de ahora —aunque con variaciones de primer orden en algunos casos—, la actividad reflexiva en torno de la necesidad de trascender o reemplazar al capitalismo se centró, y tiende a hacerlo, aún, en fenómenos que van desde las dinámicas a través de las cuales se articulan las clases sociales hasta el proceso de valorización social del trabajo; pasando, asimismo, por la cavilación en torno de la propiedad privada, o de la relación entre capital y trabajo; de los mecanismos de apropiación de los excedentes de producción, de la oposición entre tecnología, trabajo y población excedente; de la propia división espacial y temporal del trabajo, de la proliferación de monopolios, de la constitución de geografías desiguales o, en términos más amplios, del conjunto de necesidades de consumo *vis-à-vis* el conjunto de capacidades de producción.

El imperativo de deconstruir la forma mercancía de los objetos producidos y consumidos, en general, y en contraste con la profunda y densa atención que reciben el resto de las contradicciones del capitalismo, no obstante, ha permanecido fuera de los debates dominantes tanto de las corrientes heterodoxas del marxismo, volcadas hacia la hermenéutica del texto fundante de la crítica de la economía política, *El Capital*; cuanto en las vertientes ortodoxas, tributarias de las más dogmáticas y vulgarizadas lecturas del Manifiesto del Partido Comunista.<sup>1</sup>

Y lo cierto es que no es para sorprenderse, el propio Marx dedicó sólo un capítulo de su texto (de veinticinco que lo componen) a analizar con la mayor precisión y profundidad que le fue concebible la estructura de la forma mercancía. Era de esperarse, por ello, que aquellos que se asumieron como continuadores de su tradición discursiva se avocaran a *ahondar* y a *ampliar* la problematización de los veinticuatro capítulos restantes —tomando en consideración que sólo el primer tomo de la obra es realmente fiel al pensamiento de Marx.

La cuestión es, en este sentido, que al haberse alejado de la tarea de deconstruir y formular alternativas a la forma mercantil de la actividad productiva/consuntiva, los marxismos de ambos siglos terminaron reproduciendo al capitalismo moderno, aunque desde una pretendida posición enunciativa de exterioridad que en realidad, apelando al reformismo como *estrategia revolucionaria*, afirmaron la experiencia histórica de la humanidad como *esencia* e indeterminación espacio-temporal, dominada por

---

<sup>1</sup> Respecto de las corrientes marxistas en América, algunos rasgos que dan cuenta de estas dos posiciones son observables en las teorizaciones del desarrollismo y la dependencia histórico estructural de la región; discusión dominada por la cavilación en torno de *la articulación entre los diferentes modos de producción* existentes en escala global, *la caracterización de los tipos de estructuras estatales y las formaciones sociales*. Los nombres de Aníbal Quijano (antes de negar su marxismo por la vía de los Estudios Decoloniales), Sergio Bagú, Vania Bambirra, Enzo Faletto, Enrique Cardoso, Octavio Ianni, René Zavaleta y Ruy Mauro Marini se inscriben aquí.

una lógica de acumulación rectilínea, unidireccional y ascendente, cualitativa y cuantitativa, de los desarrollos técnicos y de la perfectibilidad indefinida de la propia existencia social.<sup>2</sup>

El punto de origen de este proceso, por supuesto, no se encuentra en la mera interpretación de la obra de Marx, o en las aportaciones y *correcciones* en ella introducidas desde otras experiencias históricas y desde otras praxis sociales concretas. El problema, más bien, se encuentra en la (re)producción de un conocimiento que carece de bases epistémicas desde las cuales al sujeto social, individual y comunitario, le sea posible cuestionar el campo de positividad de su enunciación,<sup>3</sup> en particular; y el universo de sentido de la existencia humana que construye —como forma de totalización civilizatoria—, en general.

Las reflexiones de Marx mismo son ilustrativas de ello. Y es que si bien es cierto que comienza su crítica de la economía política por la crítica de la forma mercancía: mostrando que es en ella en donde las posibilidades de experimentar la forma objetiva del mundo vigente se encuentran dominadas por la tensión presente entre la lógica de la producción y el consumo de valores de uso, por un lado; y la valorización del valor abstracto, por el otro; también lo es que Marx no avanza en su exégesis hasta la crítica de ese correlato que permite, en primera instancia, la emergencia de la valorización del valor como dinámica social específica; esto es, no avanza hacia la crítica de la modernidad y, sobre todo, de los elementos constitutivos de ésta.

Marx, después de todo, y pese a haber introducido un corte epistémico mayúsculo, respecto de los posicionamientos filosóficos dominantes en Occidente hasta el siglo XIX, discurre desde la interioridad del *logos* occidental.

De hecho, en estricto, el desarrollo más agudo que Marx realizó en torno de la crítica del fundamento de la forma mercantil de producción y consumo social se encuentra en su teorización sobre el fetichismo de las mercancías; llegando, en ella, al reconocimiento de que la naturaleza de éstas está llena de «sutilezas metafísicas y enredos teológicos»<sup>4</sup> que, en última instancia, ocultan el hecho de que el verdadero origen del «carácter místico»<sup>5</sup> de la mercancía brota del proceso por medio del cual la igualdad de los trabajos humanos cualitativamente diferenciados adoptan la forma material de su objetividad «como la forma de una relación social entre los productores del trabajo mismo».<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> BENJAMIN, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Ítaca-UACM, México, 2008.

<sup>3</sup> FOUCAULT, Michel, *El orden del discurso*, Tusquets, México, 2009.

<sup>4</sup> MARX, Carl, *El Capital: crítica de la economía política*, Tomo I, Libro I, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, pág. 71.

<sup>5</sup> Idem.

<sup>6</sup> Ibid., pág. 72.

El problema es, sin embargo, que aún dentro de ese esfuerzo Marx continúa reflexionando en torno del hecho capitalista, por cuanto modo de producción y consumo de la riqueza social o, en otros términos, en tanto forma específica de organización de la vida económica del hombre; sin prestar atención a que esta formalidad es apenas *superestructural*, pues descansa sobre ese vacío *existencial* que dejó la renuncia del sujeto a *dotar* de valores a la materialidad en la que él mismo —y por medio de ella— afirma su propia voluntad de sentido.<sup>7</sup>

Y es que aun cuando Marx afirma, sobre la modernidad, que en ella «se disuelven todas las relaciones de convivencia solidificadas, que parecían articularla para siempre»,<sup>8</sup> lo hace sin cuestionar que es precisamente en la modernidad —y no en el capitalismo— en donde el ser humano (re)produce, de manera permanente e ininterrumpida, el abandono de todo cuanto había sido —o es susceptible de ser— núcleo de articulación significativa de su existencia concreta. De ahí que aunque Marx es radical en su discurso ya desde el momento en el que observa que el proceso de (re)producción natural-social de la socialidad se encuentra dominado, subsumido, por el proceso de autovalorización del valor; no lo sea por *agotarse* en la crítica de la enajenación.

Al respecto, personalidades como Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, por ejemplo, no dejaron de insistir en que el discurso de Marx, pese a encontrar en *la forma de reproducción social-natural* de la vida una de sus categorizaciones más potentes y trasgresoras del orden social vigente, la problematización de ésta es escasa, sobre todo, cuando se enfrenta a la tematización de aquello que debe ser entendido por *concreción de la vida* —de cara a la manera en que la racionalidad tributaria del iluminismo francés construyó el entendimiento de los usos y costumbres empleados en las *comunidades tradicionales* que habitan el mundo.<sup>9</sup>

No debe pasarse por alto, en este sentido, que lo que Marx comenzó, alrededor de 1841, como la crítica de la autoconciencia del hombre como esencia suprema para él mismo, ya en su introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho, de Hegel, se consolida, por reflexión del propio Marx, en la formulación de una suerte de imperativo categórico que apela al rechazo de cualquier sentido metafísico que niegue al hombre como realización de sí y para sí, esto es, que lo anule como autorrealización.

Así pues, es en su texto de El Capital en donde el objeto de su crítica a cualquier tipo de relación social que coloque al hombre en una posición de humillación, de sojuzgamiento, de desprecio

---

<sup>7</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *Fragmentos póstumos (1882-1885)*, Vol. III, Tecnos, España, 2010.

<sup>8</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich, “Manifiesto del partido comunista”, en: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich, *Trabajos y escritos*, Abt. I, Tomo VI, Alemania, 1932, pág. 529.

<sup>9</sup> ECHEVERRÍA, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI Editores, México, 2000.

y abandono pasa de un centro teísta, reducido al universo de lo confesional, de lo religioso; a un cosmos mucho más amplio que ahora ya incluye a todos aquellos antiguos organismos sociales que, aunque en el mejor de los casos parecen reflejos rudimentarios del hombre desenajado y libre del socialismo, al mismo tiempo no dejan de estar condicionados por el bajo nivel alcanzado en el progreso de sus fuerzas productivas, y más aún, por una *natural* ausencia del desarrollo del hombre —en cuanto hombre— respecto de su proceso de (re)producción material, provocado por el mantenimiento de un irreflexivo reflejo religioso de su mundo.

Y éstos, el hombre y su mundo antiguo, se presentan apenas como reflejos, y no como realidades concretas, en movimiento y vigentes, porque esa concreción sólo es alcanzable en el momento en que los hombres logran desmitificar su existencia a través de una dinámica material de producción articulada por nada más que la obra, racionalmente condicionada, del hombre sobre sus actos socializantes.<sup>10</sup>

De aquí que el planteamiento de los marxistas de Frankfurt no sea desatinado: en el fondo de su cuestionamiento a Marx, pero más aún, a los marxismos que asumieron la tarea de continuar con su legado, a lo largo del siglo XX, se encuentra el reclamo directo al progresismo histórico heredado por el *iluminismo* francés, el industrialismo inglés y el idealismo alemán; de los cuales, ni Marx ni los marxistas después de él se abstrajeron, y que, por lo contrario, reivindicaban, por un lado, a través de sus posicionamientos acrílicos al avance de la técnica, en la medida en que comprendían que era el progreso de la misma la determinante del desarrollo de las fuerzas productivas; y por el otro, apelando a la propia defensa de que el camino hacia el comunismo —o en su defecto, hacia al socialismo— está pavimentado por la superación lineal de un modelo de producción por otro —sin reparar que ese discurrir contribuía al afianzamiento de una idea del progreso de la humanidad como un movimiento indetenible que avanza por un tiempo-espacio vacío.<sup>11</sup>

Así pues, Marx, y quienes le siguieron, enuncian el imperativo de socializar los medios de producción como una condicionante insorteable para poder aspirar a la superación del capitalismo y su lógica de valorización. Sin embargo, en el acto reafirman el proceso de reproductibilidad técnica de la socialidad —y acaso de la sujetividad del individuo—, expulsando, por fuerza de la misma, *el aquí y el ahora* de la experiencia histórica concreta del sujeto.<sup>12</sup> Y es que la cuestión de fondo en la analítica de

---

<sup>10</sup> MARX, Carl, *El Capital: crítica de la economía política*, Tomo I, Libro I, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, pp. 72-82.

<sup>11</sup> BENJAMIN, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Ítaca-UACM, México, 2008.

<sup>12</sup> La agudeza de la crítica de Benjamin al proceso de reproducción técnica del arte es tal no por el objeto explícito al que va dirigida ésta, sino por la agudeza con la que capta —quizá sin proponérselo— la profundidad con la que ese

Marx, respecto de la relación del hombre con la técnica, y de ésta con su propio desarrollo histórico, no versa sobre la desvalorización que ella actualiza de manera permanente —y de la cual la técnica misma es objeto—, sino sobre los efectos que produce tanto en el proceso de dación de una nueva forma al proceso de trabajo cuanto en la individuación de las unidades internas de esa formalidad, y a la forma misma, en virtud de la circulación del capital.<sup>13</sup>

En Marx, cualquier posible diferencia entre modernidad y capitalismo no es, en estricto, diferencia; por lo contrario, la deconstrucción de una y de otro es una tarea por completo reducible al análisis del proceso de trabajo —considerado al margen de la forma social que este pudiere adoptar—, y a su consecuente crítica de la manera en que tanto ese trabajo concreto cuanto sus productos (valores de uso, en todo sentido) son expropiados de sus productores directos para ser (re)apropiados por parte del capitalista. De ahí que Marx colocara la génesis del proceso de valorización, es decir, de la (re)producción del valor abstracto que hace de cada valor de uso apenas el sustrato material de su valor de cambio, en la dinámica productiva que permite al capitalista, primero, crear una mercancía, y luego, crear una mercancía que valga más que la suma del total de mercancías requeridas para su fabricación.<sup>14</sup>

No obstante, porque modernidad y capitalismo no son fenómenos sociales idénticos ni categorías de análisis intercambiables, es preciso comprender que las estrategias de deconstrucción y superación de una y otro no son similares, así como tampoco lo son los objetivos a deconstruir.

El primer problema que surge de tal posicionamiento de Marx, respecto de la reducción de modernidad y capitalismo al mismo *hecho*, es que deja escapar del propio análisis la observación de que la consideración misma que Marx tiene del trabajo humano como única fuente real, concreta, cualitativa de valor está enmarcada en una muy particular versión o decodificación del código general de lo humano de suyo antropocéntrica. Y es que en su *locus*, Marx, como Nietzsche, capta que la consistencia de lo real en el proceso de (re)producción de la socialidad humana se juega, por entero, en el hecho de la valorización como creación.<sup>15</sup> Sin embargo, aquel, a diferencia de éste, extrae del trabajo humano el fundamento que justo da consistencia al universo de valores que conforman la socialidad de un determinado cuerpo social en un espacio-tiempo dado; anulando, con ello, la potencialidad que se

---

proceso se aplica a la vida de las personas. Cfr. BENJAMIN, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Ítaca, México, 2003.

<sup>13</sup> MARX, Karl, *La tecnología del capital*, Ítaca, México, 2005.

<sup>14</sup> MARX, Carl, *El Capital: crítica de la economía política*, Tomo I, Libro I, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, pp. 169-180.

<sup>15</sup> Es este uno de los puntos en los que las similitudes entre la noción de *voluntad de poder*, desarrollada por Nietzsche; y *el principio del movimiento*, adoptada por Marx; son más explícitas. En el fondo de ambas categorizaciones se encuentra el entendimiento de que la praxis social no es puro movimiento mecánico, sino, más bien, un impulso creador: una vitalidad creadora.

despliega en la aprehensión de los valores cedidos por el hombre, como determinantes por sí mismos, en el movimiento hacia la construcción de otro tipo de formas sociales.

Por supuesto, Marx (y Nietzsche, también) afirma que toda dación de valor a la materialidad en la que se desenvuelve el Ser del ser humano es producto de las dinámicas sociales de éste, y cuya formalidad, orientación y sentido dependen del momento histórico en el cual se despliega la actividad humana. La cuestión es que Marx no concede a ninguna forma de socialidad histórica que se encuentre determinada por estos valores donados el carácter que sí otorga a la formalidad propia del comunismo: el de propuesta concreta de totalización de la vida como opción sintetizadora del conflicto entre el yo del Ser-humano y el Otro-*naturaleza*.

No es azaroso, por esto, que en la concepción de Marx el hombre desenajenado, reapropiado *realmente* de su naturaleza humana, implique la puesta en marcha de un movimiento consciente de asimilación de la existencia social como un naturalismo plenamente desarrollado. Porque es en esta problematización de la actividad productiva del hombre —que Marx reserva para el comunismo— que la relación activa de éste con sus objetos materiales, por un lado, resuelve definitivamente el conflicto entre sus necesidades y la hostilidad de la *naturaleza*; y por el otro, recrea permanentemente el *carácter* de toda la especie, por cuanto especie.<sup>16</sup>

Por ello, también, una sociedad conducida por valores determinantes de la praxis social no es representativa, para Marx, de una opción particular de resolución de esa oposición. Porque lo que en realidad estaría logrando esta forma de socialidad es apenas el desdoblamiento de la experiencia existencial del sujeto en un mundo material-mundano y uno meta-material; en términos idénticos a como se observa que opera la religión, propiamente dicha, enajenando el comportamiento que el humano desarrolla en una dimensión *profana* de la vida para transferirla a una *celestial* o *divina*.<sup>17</sup>

No es, pues, sólo el hecho de que las cosas producidas en su actividad social dominen al hombre, sino que los valores puestos en ellas, como valores que encantan al mundo, hacen que las circunstancias sociales y políticas performadas por el sujeto lo desbordan y se adueñan de él.

Ahora bien, la insistencia en una lectura decolonial del discurso crítico de Marx es que la cuestión realmente problemática con su posicionamiento, en torno a la fundación de un mundo metafísico paralelo a la materialidad en la que los sujetos, individuales y comunitarios, desenvuelven su

---

<sup>16</sup> En su manuscrito sobre *la propiedad privada y el trabajo*, Marx expresa esta idea de la siguiente manera: «El comunismo [...] es la abolición definitiva del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, y entre el hombre y el hombre. Es la verdadera solución del conflicto entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y autoafirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es la solución del dilema de la historia [...]. Vid. MARX, Carl, “La propiedad privada y el trabajo”, en: FROMM, Erich, *Marx y su concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962, pp. 135-136.

<sup>17</sup> ECHEVERRÍA, Bolívar, *El materialismo de Marx: discurso crítico y revolución*, Ítaca, México, 2011.

existencia; es que él mismo no trasciende del cuestionamiento pese a que es plenamente consciente de que la condena tajante e intransigente de ese mundo meta-material no resuelve la pregunta de por qué los hombres, antes de la emergencia del capitalismo moderno, tuvieron la necesidad de inventarse ese otro mundo, más allá del realmente existente.

En sus *Tesis sobre Feuerbach*,<sup>18</sup> Marx apunta en esa dirección, seguro de que la negación que hace aquel del reino de Dios no es suficiente para dar cuenta del fundamento de su existencia. El recurso a una entidad o una energía trascendental, enclavada en el desdoblamiento de un mundo más allá de la materialidad inmediata, reconoce Marx, sólo cobra sentido cuando es esa materialidad la que se encuentra desgarrada en su concreción; esto es, cuando el mundo material, mundano, profano, es tan denso y tan difícil de sobrevivir que entonces se vuelve necesario desplazarse o transferir parte de la experiencia histórica del humano a esos otros mundos posibles.<sup>19</sup>

En el plano del proceso de estructuración de la figura singular con la que el sujeto social se dota de su consistencia identitaria, de su mismidad individual y comunitaria, este vacío en el discurso crítico de Marx abre dos espacios de problematización más sobre los cuales es preciso trabajar, de manera simultánea, para arrojar algunas luces sobre la posibilidad de trascender el *locus* de la modernidad sobre el que se monta la desvalorización del valor.

El primero de ellos tiene que ver con las observaciones que en su momento hiciera Marx sobre, por un lado, la necesidad de revelar aquello que en el orden social vigente impide al sujeto ser consciente de sí y para sí, como condición insorteable para detonar su revolucionamiento; y por el otro, con el imperativo de hacer al hombre, y hacer del hombre, el objeto de la revolución.

Y es que, en principio, el no haber prestado atención a estas observaciones de Marx condujo a que en los dos siglos posteriores a la publicación de su obra todo intento de performar un cambio civilizatorio cualitativo se concentrara en distintas condiciones y dinámicas políticas y sociales,

---

<sup>18</sup> En sus *Tesis IV*, Marx afirma: «Feuerbach parte del *factum* de la autoenajenación religiosa, de la duplicación del mundo en uno religioso y en uno mundano. Su trabajo consiste en disolver el mundo religioso en su base mundana. Pero el hecho de que la base mundana se desprende de sí misma y se fija como un reino independiente en las nubes sólo es explicable a partir de esta base mundana. Es ésta entonces, en sí misma, la que debe ser tanto comprendida en su contradicción como revolucionada prácticamente».

En la *Tesis VI*, por otra parte, sentencia: «Feuerbach disuelve la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es un *abstractum* inherente al individuo singular. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach, que no entra en la crítica de esta esencia real, está obligado, por tanto: 1) a hacer abstracción del acontecer histórico y a fijar como independiente el ánimo religioso, y a presuponer un individuo humano abstracto —aislado—, 2) por lo tanto, la esencia sólo puede ser captada como “género”, como universalidad interior, inexpressiva, que conecta *naturalmente* a los muchos individuos».

Mientras que en la *Tesis VII* finaliza: «Feuerbach no ve, por tanto, que el propio “ánimo religioso” es un producto social, y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una forma determinada de sociedad». *Vid.* MARX, Karl, “Tesis sobre Feuerbach”, en: ECHEVERRÍA, Bolívar, *El materialismo de Marx: discurso crítico y revolución*, Ítaca, México, 2011, pp. 114-117.

<sup>19</sup> ECHEVERRÍA, Bolívar, *El materialismo de Marx: discurso crítico y revolución*, Ítaca, México, 2011.

desembocando en posicionamientos románticos como los de la socialdemocracia, o en verdaderas y aberrantes distorsiones de la crítica de Marx, como en el caso del *Sovietismo*.

Pero más que ello, ha llevado a omitir, ignorar o menospreciar debates necesarios sobre los modos, las estrategias, las escalas y las profundidades con las que el valor abstracto —y su autovalorización— satura *aquello* que dejó el desencantamiento del mundo y la posterior superposición del antropocentrismo como principio organizativo de la experiencia existencial humana. Porque lo cierto es que si bien estudiar las contradicciones internas del capitalismo, comprender sus dinámicas y sus ciclos o sus consecuencias privativas es esencial para captar y aprehender el funcionamiento global de la estructura, también lo es que si dicha tarea se hace dentro de la densidad que mantiene naturalizado al proyecto civilizatorio en curso no se avanzará hasta llegar al fundamento de la pregunta que cuestiona por qué se da, cuál es y en qué condiciones se desarrolla el proceso de conversión de los objetos prácticos producidos en el metabolismo social en mercancías.

Desentrañar la manera en que el capitalismo, en general; y la autovalorización del valor, en particular; logra sustituir a la polimorfidad y a la diversidad de valores que en algún momento el ser humano donó a la materialidad de su praxis social no es, por supuesto, una tarea que comience, transite y se agote en la deconstrucción del doble carácter ontológico de la mercancía. Es necesario trascender ese plano de la analítica para mostrar que debajo de ese doble carácter se desarrolla ese correlato en el que el capital despliega toda su potencialidad como satisfactor «de los mismos cuidados, tormentos y desasosiegos a los que antaño solían dar una respuesta las llamadas religiones».<sup>20</sup>

Porque además, si —siguiendo la crítica de Marx al materialismo de Feuerbach— el desdoblamiento de un mundo paralelo, meta-físico, es resultado del desgarramiento presente en el mundo material, lo imprescindible, ahora quizá más que nunca antes, es atomizar esa densidad social que impide observar la hondura a la que ha llegado la naturalización de la contradicción entre el valor de uso y el valor abstracto, para saber cómo es que, dentro del marco del profundo desgarre que supone esa misma contradicción para la continuación de la vida orgánica del sujeto, la capacidad de éste de desdoblar otros mundos, mundos meta-físicos paralelos, no se está potenciando en proporción y en reciprocidad.

¿En dónde encontrar las raíces de la actual incapacidad de los sujetos sociales de asumirse en una situación de total abandono (¿o quizá renuncia?) de su capacidad para donar valores al material del mundo de su experiencia? ¿En dónde comenzar a invertir el modo y la manera del ejercicio valorativo? ¿En qué consistencia (o abstracción) está el capitalismo disolviendo la afirmación de la voluntad

---

<sup>20</sup> BENJAMIN, Walter, “El capitalismo como religión”, en: HINKELAMERT, Franz J., *Hacia una crítica de la modernidad. Materiales para la discusión*, Arlekin, Costa Rica, 2007, pp. 166-169.

valorativa del Ser? ¿Cómo y a partir de que estrategias es posible detener ese curso? ¿Cómo volver a sostener el sentido del mundo?

El segundo espacio de problematización, en este sentido, y ante el reto que representan estas preguntas, se refiere a la necesidad de buscar y encontrar ejemplos de experiencias, de dinámicas sociales efectivas, de valorización, dentro y fuera de la lógica de la modernidad. La tarea, por supuesto, no es sencilla. Sin embargo, a manera de hipótesis, quizá convenga señalar por lo menos dos grandes esfuerzos que ya se encuentran en el camino de su desarrollo, y que no hay que pasar por alto.

Por un lado, en lo relativo a las posibilidad de romper con la densidad de lo moderno desde su propia interioridad, Bolívar Echeverría, en lo más fino y complejo de su producción filosófica, delineó un camino a seguir en su teorización sobre *los momentos sagrados y profanos* en el proceso de reproducción de la identidad, lo político y la cultura de los sujetos sociales.<sup>21</sup> En esta veta, Echeverría insiste, en primera instancia, en lo importante que es (re)pensar la manera en que el acontecer de la reproducción se desdobra en dos momentos específicos, propietarios de sus propias temporalidades: a) los momentos *extraordinarios, sagrados o en el límite*, y; b) los momentos *ordinarios, profanos y cotidianos*. Pero también es sumamente reiterativo, en un segundo momento dentro de sus planteamientos, cuando se trata de abordar, dentro de la densidad de la existencia cotidiana del ser, el cúmulo de figuras que adopta la posibilidad de vivir en ruptura, *en el límite*; aunque con particular énfasis en las formas de la fiesta, el juego y las artes.

¿Por qué volver sobre estas cavilaciones, tan específicas, por lo demás, de Echeverría? Los motivantes principales son, por lo menos, dos: en primer lugar, la presente propuesta de Echeverría permite regresar al foco de atención la consistencia evanescente, siempre transitoria y como pura formalidad, de la identidad, lo político y la cultura en el proceso de (re)producción de la socialidad humana. Y, en ese sentido, lo importante que es no perder de vista la potencialidad, contenida en el sujeto, de modificar la formalidad de su socialización cuando este se presenta ante una situación límite que lo mismo le presenta la posibilidad de su autorrealización que la de su desaparición. En segundo lugar, y derivado, a su vez, de la observación anterior, es importante retomarla por lo fértil que son sus observaciones sobre la manera en que en ciertos momentos de la cotidianidad, como las experiencias festiva, lúdica y artística, el sujeto persigue obsesivamente, de manera cíclica, «la experiencia política fundamental de la anulación y el restablecimiento del sentido del mundo de la vida, de la destrucción y

---

<sup>21</sup> ECHEVERRÍA, Bolívar, *Definición de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010.

la reconstrucción de la “naturalidad” de lo humano, es decir, de la “necesidad contingente” de su experiencia». <sup>22</sup>

Ahora bien, por el otro lado, en lo relativo a las posibilidad de romper con la densidad de lo moderno desde su exterioridad, la veta decolonial de los estudios culturales, y los estudios decoloniales mismos, han estado avanzando en la proposición de maneras de configurar mundos y conocimientos de otro modo. En particular, en lo que respecta a la formulación de otras genealogías, articuladas en las experiencias socializantes de sujetos individuales y comunitarios que aún desarrollan, la mayoría de ellos, su socialidad en los márgenes del avance del proyecto civilizatorio moderno capitalista —y de otros tantos que, es posible afirmar, se encuentran por fuera de ella.

Sobre estos avances, de manera muy concreta, los cuestionamientos que arrojan en torno del cuestionamiento sobre la posibilidad de romper con la inercia de la modernidad capitalista, de su avance indetenibles —como fatalidad histórica— y de sus pretensiones universalistas y radicalizantes, son de suma importancia para profundizar en gran parte de las problematizaciones aquí exploradas, pues parten de una diversidad de puntos que siempre se encuentran una multiplicidad aún mayor de *locus* de enunciación francamente ajeno al que domina en la crítica de la economía política de Marx. <sup>23</sup>

Soslayando a una y otra opción, por lo contrario, se corre el riesgo de reproducir, religiosamente, como hizo notar en su momento Benjamin, lógicas románticas o abiertamente realistas, pero ambas militantes, que apenas y aspiren al reformismo de la estructura de la desvalorización del valor aún vigente.

## **Reflexión final**

Una aproximación decolonial a la lectura de *El Capital*, así como una crítica de la economía política en clave decolonial, no únicamente debe plantearse el (re)pensar la manera en que se piensan los orígenes y las continuidades de la estructura capitalista: colocando en el centro de sus análisis el papel fundamental que la actividad colonial del proyecto civilizatorio de la modernidad jugó para lograr su afianzamiento; ni tampoco, en esta línea de ideas, debe hacer de la analítica de los discursos y las prácticas de racialización, colonización y subalternización su principal instrumental teórico. Antes bien, a pesar de lo necesarios que son esos esfuerzos para decolonizar a uno y otra, es, asimismo, abstraerse del *locus* de enunciación primario del propio discurso crítico en aquellos ejes en los que se afirma como esencialidad, para visibilizar otros horizontes y otras dinámicas.

---

<sup>22</sup> *Ibid.* pág. 175.

<sup>23</sup> ESCOBAR, Arturo, “Mundos y conocimientos de otro modo, *Tabula Rasa*, No. 1, enero-diciembre 2003, pp. 51-86.

Contrastar la forma civilizatoria de las sociedades modernas con las múltiples formalidades que despliegan comunidades originarias de los pueblos colonizados, por ejemplo, es un acto ineludible en esta empresa, toda vez que es en esa contrastación en donde es posible enfrentar las diferentes maneras de valorizar las materialidades inmediatas en las que existen individuos y colectividades.

## **Referencias**

- Benjamin, W. (2008), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Ítaca-UACM.
- Benjamin, W. (2007), “El capitalismo como religión”, en Franz Josef Hinkelammert, *Hacia una crítica de la modernidad. Materiales para la discusión*, Costa Rica, Arlekín.
- Benjamin, W. (2003), *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México, Ítaca.
- Echeverría, B. (2010), *Definición de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Echeverría, B. (2011), *El materialismo de Marx: discurso crítico y revolución*, México, Ítaca.
- Echeverría, B. (2000), *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI Editores.
- Escobar, A. (2003), “Mundos y conocimientos de otro modo”, *Tabula Rasa*, Núm. 1, Colombia, enero-diciembre.
- Foucault, M. (2009), *El orden del discurso*, México, Tusquets.
- Marx, K. (1962), “La propiedad privada y el trabajo”, en Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2014), *El Capital: crítica de la economía política*, Tomo I, Libro I, México, Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2011), “Tesis sobre Feuerbach”, en Bolívar Echeverría, *El materialismo de Marx: discurso crítico y revolución*, México, Ítaca.
- Marx, K. (2005), *La tecnología del capital*, México, Ítaca.
- Marx, K. y Engels, F. (1932), “Manifiesto del partido comunista”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Trabajos y escritos*, Abt. I, Tomo VI, Alemania.
- Nietzsche, F. (2010), *Fragmentos póstumos (1882-1885)*, Vol. III, España, Tecnos.