

Cuadernos

TEORÍA PRAXIS

2.



Extracto del libro:

NUESTRO MARX

Fetichismo y alienación.

NÉSTOR KOHAN

 **redRoja.**



Nuestro Marx

Néstor Kohan

Capítulos:

- Contexto histórico de la polémica contemporánea
 - Teoría del fetichismo y teoría del valor
 - Fetichismo y relaciones de poder

■ Contexto histórico de la polémica contemporánea

- ¿«Volver» a Marx?
- Balance crítico impostergable
- La fragmentación en el capitalismo tardío y el abandono académico de la teoría crítica del fetichismo
- Características del fetichismo y cuestionamientos “post”
- De la gran teoría al “giro lingüístico” y al microrrelato
- Fetichismo, modernización de la hegemonía y fragmentación social
- ¿“Pluralismo” o liberalismo reciclado?
- El auge de las narrativas “post”... un producto de la derrota política
- Hipóstasis fetichista y poder en las metafísicas “post”
- La lógica integradora y globalizada del imperialismo mundializado
- La génesis de la teoría política del fetichismo y su noción de sujeto
- Primera aproximación a la teoría del fetichismo, una reflexión “olvidada”
- Racionalidad de la parte, irracionalidad del conjunto
- Mercado mundial y nuevas resistencias
- Fetichismo, hegemonía y desafíos de la teoría crítica marxista
- Fetichismo y poder: nuestras hipótesis

■ Teoría del fetichismo y teoría del valor

- Periodización de la teoría crítica del fetichismo en la obra de Marx (1857-1873)
- Génesis y desarrollo de la teoría crítica del fetichismo en la obra de Marx (1857-1873)
- Teoría crítica del fetichismo: dimensión subjetivo-cultural y dimensión objetiva
- Dimensión cuantitativa-cualitativa de la teoría del valor
- El fetichismo y las limitaciones de la respuesta “objetivista” a la impugnación neoclásica contra la teoría del valor
- Magnitud, sustancia y forma del valor
- La ontología social de la teoría del valor y el fetichismo
- Características del fetichismo
- La teoría del fetichismo y sus metáforas
- Inversión sujeto-objeto
- Dualismo, misticismo e irracionalidad
- Transferencias sociales y “confusiones” materiales
- Fetichismo (1867-1873), alienación y trabajo enajenado (1844): ¿continuidad o discontinuidad?
- ¿Fetichismo o alienación? La polémica de los años ‘60
- Fetichismo y alienación desde hoy: ¿continuidad o discontinuidad?
- Fetichismo y enajenación: ¿Objetivación = alienación?
- El debate en la década del ‘80: ¿Marx iluminista y modernista?
- ¿Fetichismo y religión antes del modo de producción capitalista?
- Abordaje de El Capital: impugnación científica del modo de producción capitalista

■ Fetichismo y relaciones de poder

- Marx en la trituradora de las clasificaciones
- Fetichismo: economicismo y dualismo
- El dualismo y los esquematismos “base-superestructura”
- Paralelo forma valor-forma republicana
- Niveles del discurso epistemológico: el poder entre lo “lógico” y lo “empírico”
- Dominación y relaciones de poder y de fuerza entre las clases
- Acumulación y lucha de clases
- La violencia como potencia económica
- Fetichismo del Estado, república burguesa y dominación capitalista

Fetichismo y teoría del valor

La teoría del valor trabajo de Marx es, en esencia, una conceptualización sobre las formas de la mediación social en la sociedad mercantil capitalista, es decir, de cómo y por medio de qué entramos los individuos en relación y quedamos constituidos por estas mismas relaciones (una *ontología de la sociedad moderna* que dirá F. Martínez Marzoa).

La teoría del valor trabajo tiene entre sus fundamentos la *teoría del fetichismo* de la mercancía. Como podremos ver en los capítulos seleccionados del libro “Nuestro Marx” de Néstor Kohan, la relación entre la teoría del valor y del fetichismo ha sido objeto de numerosas disputas y omisiones interesadas dentro de las diferentes corrientes y autores de la tradición marxista. En nuestra opinión, la teoría del valor que Marx desarrolló a través de la crítica de la economía política encuentra un fuerte antídoto en su teoría de fetichismo contra las lecturas economicistas, deterministas, monocausalistas de base-estructura, objetivantes, ahistoricistas, positivistas y tantos otros reduccionismos que se ahogan en polaridades simples.

Un rasgo que define la sociedad mercantil como la que nos ha tocado vivir, es que la interacción y la influencia mutua de los productores privados e independientes de mercancías se efectúan a través de las cosas, a través del contacto de los productos del trabajo entre sí. El carácter atomista-privado de las empresas y la ausencia de una *regulación social directa y consciente* genera necesariamente que las conexiones entre sus partes se realicen a través del mercado mediante el movimiento de las mercancías, las cosas, los precios y que no son sino *expresiones objetivadas* (procesos que se convierten en cosas) de los productos del trabajo. El fetichismo de la mercancía nos recuerda el enorme poder que tiene el capitalismo para hacernos olvidar que detrás del mundo fantástico de las mercancías, del dinero y las rentas no hay nada más nuestro propio y prosaico trabajo. Que nuestro trabajo queda borrado para la sociedad sin dejar rastro. Que nuestra actividad no nos pertenece. Que nuestro trabajo no es expresión de nuestras capacidades sino de nuestra alienación. Que el capital convierte nuestro tiempo de vida en tiempo de trabajo en su hambre canina de plusvalía. Que la potencia social de la que se pavonea el capital se mueve sólo por el nervio de nuestro trabajo y que los hilos invisibles del mercado asalariado son más fuertes que las cadenas de los esclavos.

En el capitalismo las *relaciones de producción* entre las personas dependen de la *forma social* de las cosas que les pertenecen (factores de producción) y que son personificadas por ellas. La propiedad (y la no-propiedad) de las condiciones necesarias para la producción de mercancías permitirá a su propietario (o no propietario) ocupar un lugar determinado en el sistema de relaciones de producción, distribución, intercambio y consumo capitalista. Como la *posesión de cosas* es una premisa inevitable para la constitución de relaciones de producción directas entre las personas, el resultado es la apariencia de que la cosa misma posee la capacidad, la virtud o la propiedad, de establecer relaciones de producción. En sus célebres “Ensayos”, Rubin (1974:69 –70) señaló:

“si la cosa dada vincula a dos propietarios de mercancías, uno de los cuales es un capitalista y el otro un trabajador asalariado, entonces la cosa no sólo es un “valor”, sino que también es “capital”. Si el capitalista entra en una relación de producción con un terrateniente, entonces el valor, el dinero que da al terrateniente y mediante cuya transferencia entra en el vínculo de producción, representa la “renta”. El dinero pagado por el capitalista industrial al capitalista financiero por el uso de capital prestado por este último, recibe el nombre de “interés”. Todo tipo de relación de producción entre personas da una “virtud social”, “una forma social” específica a las cosas mediante las cuales determinadas personas entran en relaciones de producción directas. La cosa dada, además de servir como valor de uso, como objeto material con determinadas propiedades que hacen de ella un bien de consumo o un medio de producción, esto es, además de cumplir una función técnica en el proceso de la producción material, también cumple la función social de vincular personas”

Bajo las relaciones capitalistas de producción los individuos entran en relaciones de producción directas sólo en la medida en que son propietarios de mercancías, propietarios de cosas. Es por eso que las cosas adquieren características sociales particulares o sea una forma social específica.

Este fenómeno se nos presenta de *forma doble*: por un lado se produce la *cosificación* o *reificación* de las *relaciones sociales* de producción, esto es, que las personas asignan determinada forma social, o determinadas características sociales a las cosas mediante las cuales se relacionan entre sí. Así la identificación del capital con los medios de producción, es una *reificación* de la relación social que es el capital, relación social entre capitalistas y trabajadores *mediada* por la propiedad privada de los medios de producción. Por el otro lado, se presenta una *personificación* de las cosas donde la existencia de cosas con una determinada forma social, por ejemplo, el *capital*, el *dinero* o los *mercados*, parecen tener voluntad propia y se convierten en sujetos. Es por eso que la *cosificación* de las *relaciones de producción* entre personas se complementa con la *personificación* de las cosas. Y por eso Rubin (1974:72) escribió que:

"La forma social del producto del trabajo, siendo el resultado de innumerables transacciones entre productores de mercancías, se convierte en un poderoso medio para ejercer presión sobre la motivación de los productores individuales de mercancías, obligándolos a adaptar su conducta a los tipos dominantes de relaciones de producción entre personas de esa sociedad. La influencia de la sociedad sobre el individuo se realiza a través de la forma social de las cosas. Esa objetivación o "cosificación" de las relaciones de producción entre las personas en la forma social de las cosas, da al sistema mayor durabilidad, estabilidad y regularidad. El resultado es la "cristalización" de las relaciones de producción entre las personas"

Esta capacidad de borrar las huellas de la acción humana que quedan ocultas tras el carácter mercantil de las compraventas, del dinero y de las relaciones económicas ocultan el hecho que detrás de cada mercancía existen unas relaciones de poder, unos tiempos de trabajo social y que las mercancías y sus valores de cambio no son otra cosa que la expresión del intercambio de los tiempos sociales de trabajo que quedan *cosificados* en categorías económicas. Oculta el hecho cardinal que las relaciones económicas vehiculan relaciones sociales y de poder que estructuran nuestras prácticas cotidianas y que delinean modos del ser y la conciencia. Mirando a nuestro alrededor, es fácil darse cuenta de que cada vez son más las esferas de la vida humana que caen bajo relaciones de producción capitalista y por lo tanto cada vez más relaciones quedan dominadas por la lógica infernal de la mercancía¹. De esta manera el dominio de la mercancía nos arranca más ámbitos de lo *abiertamente social* imponiendo una lógica instrumental a nuestras relaciones con los demás seres humanos y con el medio ecológico.

Lukács, que tuvo siempre presente la teoría del fetichismo y tuvo una profunda comprensión de la riqueza del concepto de trabajo en Marx, señaló el enorme impacto que las formas de la producción mercantil ejercían sobre nuestras representaciones de la sociedad capitalista. Puso el dedo en la llaga cuando apuntó las consecuencias que la división socio-técnica del trabajo, subsumido bajo el capital, tenían sobre el desarrollo de la conciencia de las mismas clases trabajadoras. ¿Qué relación tenía la especialización del trabajo, la parcialización y unilateralización de las capacidades de los trabajadores con el desarrollo de la conciencia proletaria para entender como una "totalidad" la sociedad en la que vive? ¿Qué consecuencias tenía la generalización de la mercancía como forma social dominante sobre las conciencias de los miembros de las diferentes clases y fracciones? Lukács supo ver los peligros de la progresiva racionalización y burocratización asociadas al despliegue de la lógica del fetichismo mercantil y las consecuencias de la extensión de la racionalidad mercantil a otras esferas de la vida social.

Como bien apunta Israel (1988:51):

"El sistema de mercado de la sociedad capitalista está gobernado por leyes económicas que parecen impersonales y objetivas y por lo tanto parece imposible influir en ellas. El individuo no las entiende, y siente que no puede influir en las condiciones económicas ni gobernarlas. En vez de eso se percibe a sí mismo como una cosa, un objeto que debe someterse a estas 'leyes de hierro'. Esto es, el individuo ya no se percibe a sí mismo como un sujeto activo e industrioso, sino como un objeto pasivo y si voluntad propia. Se siente impotente y sujeto a poderes que no conoce y que no puede entender ni cambiar"

Bibliografía

- Israel, J. (1988)** "La enajenación: de Marx a la sociología moderna" México, Fondo de Cultura Económico
Lukács, G., 1984. Historia y conciencia de clase, Madrid: Sarpe.
Rubin, I., (1974). Ensayos sobre la teoría marxista del valor, México: Pasado y Presente.

¹ Piénsese, por ejemplo, en el "cuidado" de la gente mayor o en el "cuidado" de los menores en los parkings sociales en que se están convirtiendo los geriátricos y las guarderías privadas.

Contexto histórico de la polémica contemporánea

¿«Volver» a Marx?

¡Volver a Marx! Viejo grito de denuncia, rechazo y hastío. Periódicamente retoma el centro de la escena cuando el conformismo, la mansedumbre, la mediocridad, la apología y la legitimación entusiasta del orden establecido amenazan desdibujar el sentido crítico de las ciencias sociales.

En el pasado, el “retorno” a Marx acompañó las impugnaciones contra Eduard Bernstein, el neokantismo y sus ensoñaciones evolucionistas deslumbradas por la estabilidad capitalista finisecular. El mismo ademán volvió a percibirse en la segunda posguerra cuando la vulgata del stalinismo pretendió enterrar la dimensión crítica del marxismo con la apología del llamado “socialismo real” y la “coexistencia pacífica”. Y nuevamente la apelación a Marx puso en suspenso la borrachera eufórica de keynesianismo, modernización y desarrollismo propios del welfare state, durante los años previos a la crisis del petróleo de los años '70.

A notable distancia de aquellos antiguos “retornos” y apelaciones, nos interroguemos hoy, en el siglo XXI: ¿“Volver” a Marx después de la caída del muro de Berlín? ¿De qué retorno hablamos? ¿De qué Marx se trata?

Desde nuestro punto de vista la necesidad de reinstalar la discusión y el debate sobre Marx en la agenda contemporánea de las ciencias sociales se torna una urgencia inaplazable. Durante el último cuarto del siglo XX lo que predominó en el terreno del pensamiento social fue un abanico de relatos —principalmente el posmodernismo, el posestructuralismo y el postmarxismo— que condujeron al abandono de todo horizonte crítico radical y a la deslegitimación de todo cuestionamiento de la sociedad capitalista. Esa hegemonía complaciente no surgió de manera espontánea. Convergieron diversas circunstancias.

En Argentina y América Latina, las salvajes y feroces dictaduras militares de los años '70 no sólo secuestraron, torturaron y asesinaron a miles y miles de militantes políticos, investigadores, estudiosos, pedagogos y difusores del marxismo, instalando el terror en su máxima crudeza en toda la población, también desmantelaron programas de investigación, incendiaron bibliotecas completas, destruyeron universidades públicas, promovieron universidades privadas y confesionales, exiliaron a numerosos intelectuales de izquierda (aquellos que no lograron matar) y persiguieron toda huella de marxismo catalogado bajo el rótulo de “delincuencia terrorista y subversiva” (1). Ese dato que marcó a fuego nuestro país y nuestro continente, aparentemente “externo” a la producción, desarrollo, circulación y consumo de la misma teoría, muchas veces resulta soslayado a la hora de reflexionar sobre los avatares del marxismo.

Pero no sólo hubo hoguera, violación, picana y fosas comunes a la hora de perseguir el marxismo en Argentina y América Latina. También hubo mucho dinero.

Una vez que pasó el huracán represivo y su lluvia torrencial de balas, plomo, capucha y alambre de púas, las cenizas de marxismo que habían logrado permanecer encendidas se intentaron asfixiar y apagar con becas, editoriales mercantiles, suplementos culturales en los grandes multimedias, cátedras, programas de posgrado, revistas con referato, una fuerte inserción académica y toda una gama de caricias y dispositivos institucionales destinados a desmoralizar a los viejos rebeldes, vacunar de antemano a los nuevos, neutralizar la disidencia, cooptar conciencias críticas y fabricar industrialmente el consenso.

Así, con el león y la zorra, con la violencia y el consenso, el fantasma satanizado y demonizado del marxismo revolucionario fue conjurado durante casi treinta años.

¿No habrá llegado la hora de someter a discusión tanto servilismo intelectual? ¿No será el tiempo de retomar el hilo interrumpido?

Lo que aquí está en juego es la posibilidad del retorno de la teoría crítica (2), del punto de vista radical y revolucionario, de la discusión (durante casi tres décadas ausente, postergada o denostada) sobre los fundamentos de la dominación económica, social, política y cultural sobre la que se asienta la sociedad capitalista contemporánea.

No se trata del “regreso” del Marx caricaturesco de la vulgata stalinista, fácilmente refutable (por eso mismo siempre presente en las impugnaciones académicas). Tampoco es el Marx economicista que sólo sabe balbucear la lengua del funcionamiento del mercado y la acumulación pero no puede pronunciar una sola palabra inteligible sobre el poder, la política, la dominación, la hegemonía, la cultura y la subjetividad.

El Marx que a nosotros nos interesa discutir e interrogar es el que ha inspirado históricamente las aspiraciones más radicales de los condenados y vilipendiados de la tierra. No importa si satisface o no el gusto disciplinado y la sensibilidad serializada que ha logrado instalar como horizonte cerrado el pensamiento único de nuestros días (que no ha desaparecido aunque ahora esté de moda escupir sobre el neoliberalismo). El retorno de Marx —de sus problemáticas, de sus hipótesis, de sus categorías, de sus debates y hasta de su lenguaje— no depende de las normas que ordenan la agenda política de las ONGs ni del reconocimiento que brindan las fundaciones académicas privadas, subsidiadas por las grandes empresas, sino de una ebullición social generalizada y ya inocultable a escala global.

Balance crítico impostergable.

Actualmente, a pocos años de haber comenzado el nuevo siglo y el milenio, se suceden vertiginosamente distintas experiencias de lucha, enfrentamiento y rebeldía contra el llamado “nuevo orden mundial”. Desde las movilizaciones masivas y globales contra la guerra imperialista (en Irak, Afganistán y Palestina) hasta el rechazo de la intromisión norteamericana, política y militar, en diversos países latinoamericanos (como en Honduras, Colombia, Venezuela, Cuba, Bolivia, Ecuador, etc). Mientras tanto, recrudece la oposición al ALCA y a los tratados de libre comercio (TLC) encabezada por los trabajadores Sin Tierra en Brasil y acompañada por la lucha de los piqueteros en Argentina. Al mismo tiempo, en las principales ciudades del capitalismo metropolitano, continúan desarrollándose los denominados “nuevos” — aunque ya cuentan con algunas décadas de historia— movimientos sociales (ecologistas, feministas, homosexuales y lesbianas, minorías étnicas, usuarios antimonopólicos de internet, okupas, ligas antirrepresivas, etc).

Pero este variado y colorido abanico de luchas, valiosas por sí mismas, aún no ha logrado conformar una coordinación o un frente común que las agrupe orgánicamente contra el capitalismo y el imperialismo. Los Foros Sociales Mundiales han sido una primera tentativa de diálogo, pero todavía demasiado débil y cada vez más light. Sobrevive la dispersión, la fragmentación y la falta de una auténtica coordinación que permita elaborar estrategias comunes a largo plazo. En términos políticos esa segmentación resta fuerza a los reclamos.

Reconocerlo como una insuficiencia y una debilidad —creemos nosotros que transitoria— constituye un paso obligado y necesario si lo que se pretende es avanzar colectivamente con nuevos bríos hacia mayores niveles de confrontación contra el sistema capitalista del imperialismo contemporáneo a escala mundial.

Pero para ello se torna necesario poner en discusión determinados relatos teóricos (ampliamente difundidos en el mundo académico) que, durante un cuarto de siglo por lo menos, han obstaculizado la comprensión de esta debilidad. No sólo la han retrasado. Han pretendido legitimar la fragmentación y la dispersión como “el mejor de los mundos posibles”.

Sin hacer un beneficio de inventario y un balance crítico del punto de vista teórico que predominó en las ciencias sociales durante las décadas del '80 y el '90 no se logrará observar, analizar, comprender y finalmente superar en la práctica las limitaciones actuales. Volver a leer, pensar y discutir a Marx, a su obra, su pensamiento y su legado, se torna entonces una tarea impostergable.

La fragmentación en el capitalismo tardío y el abandono académico de la teoría crítica del fetichismo.

Que en cualquier tipo de confrontación la división debilita a quien la padece es ya una verdad del sentido común largamente conocida desde los tiempos de Nicolás Maquiavelo. “Divide y reinarás”, sentencia la célebre consigna de quienes necesitan mantener y reproducir su ejercicio del poder. Esa parece haber sido la estrategia del gran capital durante las últimas tres décadas en todo el mundo.

La teoría marxista crítica del fetichismo puede resultar de gran ayuda a la hora de comprender y explicar esa prolongada segmentación y fragmentación que todavía hoy debilita la rebeldía popular y neutraliza las protestas contra el sistema capitalista.

Esta teoría cuenta en su haber con toda una sedimentación acumulada de reflexiones sociológicas, económicas, filosóficas y experiencias políticas a lo largo de varias generaciones.

No obstante, durante las últimas décadas, no ha gozado de “buena prensa” ni de prestigio en el mundo de la Academia. ¿Una casualidad? Creemos que no.

¿Cuáles han sido las razones sociales, históricas, filosóficas y políticas que condujeron a un abandono académico total o, en su defecto, a una utilización absolutamente colateral y marginal de la teoría crítica del fetichismo en el cuestionamiento del sistema capitalista?

En el orden social, las razones tienen que ver con las nuevas modalidades que fue adquiriendo el capitalismo tardío, entendiendo por tal la última fase del sistema mundial que hoy sigue aplastando y exprimiendo a la humanidad. Éste generalizó la subsunción real de toda la sociedad (y la naturaleza) dentro de las relaciones sociales de capital, reduciendo el espacio y comprimiendo el tiempo, dispersando las grandes unidades productivas fabriles, tercerizando la producción, flexibilizando el empleo, expandiendo el mercado mundial y homogeneizando las formas de vida y de cultura — el caso paradigmático ha sido la industria de Hollywood, pero obviamente no es el único— bajo el reinado del american way of life.

El mercado se fue convirtiendo, incluso para sus antiguos herejes, en un dios todopoderoso. Como resultado de ese complejo entramado, hasta importantes corrientes políticas del socialismo mundial terminaron por rendirse ante su creciente poder postulando que en una hipotética sociedad futura, de carácter postcapitalista, las relaciones mercantiles... ¡no desaparecerían...! En lugar de “fetiche” (caracterización con la cual el pensamiento crítico radical solía tomar distancia e impulso para impugnarla),

en estos años desenfrenados e impúdicos de neoliberalismo y posmodernismo el mercado se transformó, parafraseando a Sartre, en el “horizonte insuperable de nuestra época”. En apariencia, no tenía sentido ni resultaba pertinente descalificar como “fetichista” lo que a partir de la hegemonía neoliberal y posmoderna de los años '70 comenzó a concebirse, de manera acrítica, como demiurgo de lo real y organizador insustituible de los lazos sociales (3).

Esa mutación no se produjo únicamente en el orden socioeconómico y político. En el orden teórico, las razones del abandono de la teoría crítica del fetichismo estuvieron vinculadas a la amplia estela que dejó tras su paso la arremetida althusseriana de los años '60. Ésta imprimió una huella indeleble en el pensamiento de la izquierda continental europea, pero no sólo de allí (resulta casi ocioso recordar la enorme influencia que los debates académicos parisinos han tenido y siguen teniendo en las academias latinoamericanas).

Hubo un antes y un después de Louis Althusser. Aunque sus escritos, junto con los de sus numerosos y promocionados discípulos, fueron impugnados desde varios flancos, dejaron sentado un precedente importante. Se cuestionó al mensajero —por “teoricista”, por “spinozista”, por “eurocomunista”, por “neostalinista”, etc.— pero se dejó pasar el mensaje. A partir de entonces, el sólo hecho de mencionar la categoría de fetichismo o la de cosificación se transformó en síntoma de hegelianismo encubierto y, por lo tanto, de idealismo filosófico o ideología burguesa disfrazada.

Salvo contadísimas y honrosas excepciones que hoy vale la pena releer y recuperar, en la mayor parte de la literatura teórica europea aparecida con posterioridad al mayo francés, puede rastrearse una progresiva e ininterrumpida desaparición de referencias a la teoría marxiana del fetichismo (lo mismo sucede con su antecedente juvenil, la teoría crítica de la alienación).

Características del fetichismo y cuestionamientos “post”.

Para que determinados procesos históricos sean caracterizados como fetichistas se deben producir ciertas condiciones previas (a lo largo de este investigación analizaremos en extenso este fenómeno social que aquí sólo bosquejamos en sus líneas principales a los efectos de presentación). Entre otros fenómenos fetichistas cabe mencionar la cosificación de las relaciones sociales, la personificación de los objetos creados por el trabajo humano, la inversión entre sujetos y objetos, la cristalización del trabajo social global en una materialidad objetual que, como espectro social, aparece ser autosuficiente y poseer vida por sí misma —por ejemplo el equivalente general que devenga interés—, la coexistencia de la racionalidad de la parte con la irracionalidad del conjunto y la fragmentación de la totalidad social en segmentos inconexos.

Algo análogo sucede con otros procesos históricos que son adoptados por la teoría marxiana como síntomas de “alienación” (como la independencia, la autonomía y la hostilidad de los objetos creados sobre sus propios creadores o la completa ajenidad de las relaciones sociales y la actividad laboral frente a las personas que la padecen como una tortura).

En ambos casos, para caracterizar ese tipo de procesos sociales y situaciones históricas como “fetichistas” y “alienadas” debe presuponerse como condición que a nivel social existan sujetos autónomos que experimentan la pérdida de su autonomía, de su racionalidad, de su capacidad de planificar democráticamente las relaciones sociales y de su control sobre sus condiciones de existencia y convivencia con el medio ambiente.

Sin embargo, a partir de la proliferación académica de las metafísicas “post” (4) (posmodernismo, posestructuralismo, posmarxismo, etc.) lo que se pone en duda en el terreno de las ciencias sociales de las últimas tres décadas es, precisamente... la existencia misma de estos sujetos.

Todas estas metafísicas gritan al unísono: “¡Ya no hay sujeto!”. ¿Con qué los reemplazan? Pues por una proliferación de multiplicidades o “agentes” sin un sentido unitario que los articule o los conforme como identidad colectiva a partir de la conciencia de clase y las experiencias de lucha.

Si fuese cierto que ya no habría sujetos, entonces desaparecerían como por arte de magia toda alienación, todo aislamiento obligado, toda soledad impuesta, todo sufrimiento inducido, toda manipulación mediática, todo aplastamiento, neutralización y cooptación de las experiencias de rebeldía radical, toda represión de la cultura y la sexualidad, toda prohibición de la cooperación social, toda explotación y, por supuesto, todo... fetichismo.

¿Qué restaría entonces? Pues tan sólo... esquizofrenia, desorden lingüístico, descentramiento de la conciencia otorgadora de sentido y ruptura de la cadena significante, predominio del espacio aplanado de la imagen por sobre el tiempo profundo de la historia sobre el cual se estructura la memoria y la identidad (individual y colectiva).

Para esta singular manera de abordar y comprender las disciplinas sociales, la lucha de clases y la conciencia de clase que se verifican y construyen en la historia se evaporan en lo insondable de una misma fotografía instantánea —mejor dicho, atemporal o ajena al tiempo— fuera de foco, que se desmembra en mil imágenes difusas y yuxtapuestas en un collage y un pastiche sin contornos definidos. Con el olvido de la historia y la cancelación de la lucha de clases también se evapora el sujeto, se anula su identidad y se

archiva su memoria, es decir, desaparece toda posibilidad de crítica y de oposición radical al capitalismo y a su modo de vida mediocre, inauténtico, comercializado, mercantilizado, serializado y cosificado.

Lo que impregna todo este emprendimiento que pretende enterrar en un chasquido de dedos y por decreto a la dialéctica; que desde los cómodos sillones de los despachos de las fundaciones privadas se atribuye autoridad como para labrar el acta de defunción de todo sujeto revolucionario; que propone expurgar de las ciencias sociales la herencia de la lógica dialéctica de las contradicciones explosivas; que intenta abandonar para siempre toda perspectiva de confrontación con los Estados por su carácter supuestamente jacobino-blanquista; que sueña, ilusoriamente, con garantizar el pluralismo sin plantearse la revolución es, en definitiva, una visión política que renuncia a la lucha radical y revolucionaria contra el capitalismo. No es más que la legitimación metafísica de la impotencia política.

Pero esta legitimación no se hace en el lenguaje ingenuo del socialismo moderado de fines del siglo XIX (tan caro a nuestro Juan B. Justo, en Argentina, o a Eduard Bernstein, en Alemania), sino a través de toda una serie de giros y neologismos teóricos, filosóficos, políticos; repletos de eufemismos, ademanes y puestas en escena, que no logran proporcionar una nueva teoría, superior y con mayor poder de explicación y de intervención que la aportada por la tradición marxista.

Siguiendo este derrotero, de modo repentino y sin mayores trámites molestos, la literatura de la Academia europea post '68 abandona de un plumazo las categorías críticas de estirpe marxista que cuestionan el fetichismo de la sociedad mercantil capitalista y su fragmentación social, hoy mundializada hasta límites extremos.

De la gran teoría al “giro lingüístico” y al microrrelato

A partir de esos años, la mirada crítica de la dominación y la explotación capitalista se desplazó desde la gran teoría (5) —centrada, por ejemplo, en el concepto explicativo de “modo de producción” entendido como totalidad articulada de relaciones sociales históricas— al relato micro, desde el cuestionamiento del carácter clasista del aparato de estado a la descripción del enfrentamiento capilar y a la “autonomía” absoluta de la política, desde el intento por trascender políticamente la conciencia inmediata de los sujetos sociales a la apología populista de los discursos específicos propios de cada parcela de la sociedad.

Pero la mutación teórica no se detuvo allí. En el denominado “giro lingüístico” que promovieron las metafísicas “post” —perspectiva que sin duda mantiene una deuda permanente con la herencia de Martín Heidegger y sus neologismos insufríbles—, el mundo social se vuelve pura imagen y representación, perdiendo de este modo su peso específico en aras del lenguaje y el mero discurso (ya sea consensuado, como en la neoilustración comunicativa de Habermas, o no consensuado, como en el posestructuralismo de Derrida). De esta manera, la praxis revolucionaria antisistémica y la transformación radical de la sociedad se disuelven, por decreto, en el aire volátil de la pura discursividad. La sociedad capitalista queda sancionada, administrativamente y con el sello prestigioso de las metafísicas académicas “post”, como algo eterno. Sólo restaría continuar vociferando, maldiciendo y protestando en el ámbito local y en el micromundo de los movimientos sociales; eso sí, con la condición de que cada uno permanezca encerrado en su propia problemática y todos se mantengan, recíprocamente, ajenos y sordos.

Frente a esta descripción, podría quizás argüirse que el posestructuralismo y el posmodernismo han sido corrientes diversas y que no conviene confundirlas incluyéndolas bajo el mismo paraguas. Tal vez sea cierto. No obstante, nosotros compartimos el análisis de Fredric Jameson, quien sostiene que “continúo afirmando que la teoría contemporánea (es decir, el «posestructuralismo» esencialmente), ha de ser comprendida como otro fenómeno posmoderno más” (6).

También podría argumentarse que dentro mismo del posestructuralismo sería posible distinguir dos corrientes: la de aquellos que reducen toda la realidad social a un plano únicamente textual (por ejemplo Derrida) y la de aquellos otros que sí admiten una realidad extradiscursiva, donde conviven lo dicho y lo no dicho, el discurso y las instituciones (por ejemplo Foucault). Sin embargo, ambos tienen un mismo suelo común estructurado sobre el abandono absoluto de la categoría de sujeto, la dificultad para fundamentar una oposición radical al conjunto del sistema capitalista como totalidad y la ausencia de una teoría que permita fundamentar la praxis colectiva transformadora a partir de su propia historia.

Fetichismo, modernización de la hegemonía y fragmentación social.

Las instancias y segmentos que conforman el entramado de lo social se volvieron a partir de entonces absolutamente “autónomas”. ¡El fragmento local cobró vida propia! Lo micro comenzó a independizarse y a darle la espalda a toda lógica de un sentido global de las luchas, rebeliones y emancipaciones. La clave específica de cada rebeldía (la del colonizado, la de etnia, pueblo o comunidad oprimida, la de género, la de minoría sexual, la generacional, etc.) ya no reconoció ninguna instancia de articulación con las demás. Cualquier intento por integrar luchas diversas dentro de un arco común —más allá de las “redes” volátiles—

era mirado con desconfianza como anticuado. “Nadie puede hablar por los demás”, se afirmaba con orgullo, mientras se subrayaba que “Toda idea de representación colectiva es totalitaria”. Cada dominación que saltaba a la vista para ponerse en discusión sólo podía impugnarse desde su propia intimidad, convertida en un gueto aislado y en un “juego de lenguaje” desconectado de todo horizonte global y de toda traducción universal.

De este modo, con la ayuda de los grandes monopolios de la (in)comunicación que inducían y propagandizaban este tipo de relato, se terminó avalando y enalteciendo como el máximo de lo posible la inorganicidad, la dispersión, el culto de lo “espontáneo”, la micropolítica del nicho y la falta de una mínima estrategia política común a largo plazo. Las luchas por las diferencias (culturales), aunque justas en sus reclamos específicos de identidad, terminaban dejando intacto el modo de producción capitalista en su conjunto. Despeinaban al sistema —arrancándole paulatinamente reformas institucionales que ampliaban la “tolerancia” hacia los nuevos sujetos sociales— pero no lo herían de muerte en su corazón.

Los casos emblemáticos del Ejército norteamericano —invasor genocida de varios países al mismo tiempo, instructor en tortura de cuanta dictadura militar exista por allí y perro guardián de los grandes capitales— dejando ingresar en sus filas a homosexuales, otorgando altos rangos jerárquicos a miembros de la comunidad latina o afroamericana y permitiendo que la tortura a los detenidos en las prisiones de Irak o Guantánamo sean aplicadas también por mujeres estadounidenses estaban encaminados en la misma dirección que la adoptada por el extremista George W. Bush cuando en su momento designó a una mujer negra como consejera de seguridad —es decir, vocera pública de la extrema derecha militar (7). Todos estos casos resultan sumamente expresivos de esta sutil política de “tolerancia”, “pluralismo” y “respeto de la diversidad”, reclamada con fervor... por las metafísicas “post”.

Los poderosos festejaban. Habían logrado conjurar —sólo momentáneamente, como después quedó demostrado— la amenaza del viejo topo revolucionario que tanto los había molestado e incomodado durante los años '60.

¡Cualquier reclamo de gueto particular, si no apunta contra el sistema en su conjunto, resulta perfectamente neutralizable, integrable y asimilable en función del refinamiento, modernización y mayor sutileza de la dominación!

Separando artificialmente la dominación patriarcal de la dominación de clase, la opresión cultural de los pueblos coloniales y las comunidades indígenas del gran proyecto económico expansionista del imperialismo, el racismo del colonialismo, la destrucción sistemática del ecosistema y el despilfarro de los recursos naturales de la “racionalidad” irracional de la acumulación capitalista; cada movimiento social corrió el riesgo de transformarse en un micro grupo y en una micro secta. Cada política en una micro política.

Cada protesta en un reclamo molecular. Cada grito colectivo en un inofensivo susurro local. Repudiando la política de clases y todo tipo de organización política transversal —no sólo las cristalizaciones tradicionales, burocráticas, jerárquicas y reformistas, sino toda política en general— se trató por todos los medios de mantener a cada movimiento social dentro de su propia parcela y su carril específico para que no se suelten las riendas del poder y la dominación.

De este modo, mediante esta indisimulada fetichización de los particularismos, se podía ir neutralizando, cooptando e incorporando cada protesta que surgía, una a una, desgajada de cualquier posible peligrosidad o contagio anticapitalista con la que tenía inmediatamente al lado. Se modernizaba la hegemonía del capital, incorporando dentro de su propia órbita todo reclamo y fagocitando toda protesta alternativa.

En 1990, en plena euforia capitalista neoliberal, David Harvey sintetizó esas posiciones ideológicas del siguiente modo: “El posmodernismo nos induce a aceptar las reificaciones y demarcaciones, y en realidad celebra la actividad de enmascaramiento y ocultamiento de todos los fetichismos de localidad, lugar o agrupación social, mientras rechaza la clase de metateoría que puede explicar los procesos económico-políticos (flujos monetarios, divisiones internacionales del trabajo, mercados financieros, etc.) que son cada vez más universalizantes por la profundidad, intensidad, alcance y poder que tienen sobre la vida cotidiana” (8).

El posestructuralismo y sus derivados “posmarxistas” se limitaron a merodear sobre este ramillete de conflictos puntuales fetichizados, sin cuestionar jamás la totalidad del modo de producción capitalista, el armazón que subsume, entreteje y reproduce de manera ampliada esas diversas opresiones.

Cabe preguntarse: ¿por qué no pueden cuestionar ese núcleo inconfesado pero omnipresente? ¿Por qué divorcian, por un lado, la opresión de género, la discriminación hacia las nacionalidades, etnias y culturas oprimidas por el imperialismo, la destrucción del medio ambiente y el autoritarismo de la institución escolar que opprime a los jóvenes; y por el otro, las dominaciones de clase, la explotación de la fuerza de trabajo, la subsunción de todas las formas de convivencia humana bajo el imperio absoluto del valor de cambio, el dinero, el mercado y el poder del capital?

La respuesta no es tan compleja, como podría parecer cuando se leen las artificialmente complicadas elucubraciones neolacanianas de Slavoj Zizek o las referencias al último Ludwig Wittgenstein en Ernesto Laclau o en otros textos posestructuralistas. Ese divorcio no es inocente ni accidental. Bajo esa jerga, pretenciosamente erudita, distinguida, presumida y aristocratizante, se esconden verdades del sentido

común.

La razón estriba en que para estas metafísicas los conflictos terminan siendo externos y ajenos al corazón de las relaciones sociales del capitalismo. Por lo tanto, solucionables y superables en el horizonte de una supuesta y enigmática “democracia absoluta” —según Negri— o “democracia radical” —según Laclau— que, ¡oh casualidad! dejan intacto el régimen capitalista. No es casual que ambos autores, tan celebrados en la Academia, hayan apoyado a diversos gobiernos capitalistas “con rostro humano” en América Latina. ¿Esa posición política no tiene ningún vínculo con su teoría?

Para la mayoría de las corrientes posmodernas y posestructuralistas el capitalismo, en última instancia, puede ser compatible con “el respeto al Otro”, “el diálogo democrático”, la “no discriminación”, etc. La “radicalización de la democracia” (capitalista) como último horizonte implica un abandono muy claro, no siempre explicitado, ni siquiera por los “posmarxistas”: la perspectiva de la revolución socialista y la lucha por el poder para la transformación radical de la sociedad desaparecen rápidamente de la escena teórica y de la agenda política.

¿“Pluralismo” o liberalismo reciclado?

Las metafísicas “post” no hicieron más que girar una y otra vez en torno a la pluralidad de relaciones cosificadas, cristalizadas y congeladas en su dispersión. Las enalteceron en su carácter de singularidades irreductibles a toda convergencia política que las articule —más allá de las redes volátiles y los intercambios de emails— contra un enemigo común: la explotación generalizada, la subordinación (formal y real) y la dominación del capital. De esta manera, bajo la apariencia de haber superado por anticuada la teoría marxista de la lucha de clases en función de una supuestamente “radicalizada” teoría de la multiplicidad de puntos en fuga y una variedad de ángulos dispersos, lo único que se obtuvo como resultado palpable fue una nueva frustración política al no poder identificar un enemigo concreto contra el cual dirigir los embates y las luchas. Las metafísicas “post” elevaron en el terreno social a verdad universal, incluso con rango ontológico, la impotencia política de una época histórica estrictamente determinada.

De esta manera, bajo un dialecto “pluralista” y “libertario”, se terminó reciclando en términos políticos la añeja herencia liberal que situaba en el ámbito de lo singular la verdad última de lo real. De la mano de un argot neoanarquista meramente discursivo y puramente literario se termina relegitimando el antiguo credo liberal de rechazo a cualquier tipo de política global y de refugio en el ámbito aparentemente incontaminado de la esfera privada.

Con menos inocencia que en los siglos XVII y XVIII... este liberalismo redivivo —que se vale de la jerga libertaria únicamente como coartada legítimamente para presentar en bandeja “de izquierda” viejos lugares ideológicos de la derecha— ya no lucha contra el tradicionalismo de la nobleza ni contra el absolutismo de la monarquía. Enfoca sus cañones con el fin de neutralizar o prevenir toda tentación que apunte a conformar en el seno de los conflictos contemporáneos cualquier tipo de organización revolucionaria que exceda la mera lucha reivindicativa de ghetto o el tan celebrado pero muchas veces inofensivo “poder local”. Su rechazo encendido de la teoría crítica del fetichismo constituye parte central de esa orientación política.

Muchos de los motivos ideológicos posestructuralistas, formalmente “neoanarquistas”, corresponden en realidad y se sobreimprimen con el liberalismo. En ese sentido, refiriéndose por ejemplo a Michel Foucault, Alex Callinicos sostiene que su lectura “implica una interpretación particular de mayo de 1968 que rechaza el intento de considerarlo una reivindicación del clásico proyecto revolucionario socialista. Por el contrario, sostiene Foucault: «lo que ha ocurrido desde 1968 y, podría argumentarse, lo que hizo posible es profundamente antimarxista» 1968 involucra la oposición descentralizada al poder, más que un esfuerzo por sustituir un conjunto de relaciones sociales por otro. Un intento semejante sólo podía haber logrado establecer un nuevo aparato de poder-saber en lugar del antiguo, como lo demuestra la experiencia de la Rusia posrevolucionaria. Foucault busca dar a este argumento —en sí mismo poco original, pues se trata de un lugar común del pensamiento liberal desde Tocqueville y Mill— un nuevo cariz, ofreciendo una explicación distintiva del poder” (9).

De todos modos, cabe hacerle justicia y reconocer que en la obra teórica de Foucault existen algunas vetas y reflexiones —que el posmodernismo académico se encarga de pasar elegantemente por alto—, completamente inasimilables a aquellas metafísicas “post” que, paradójicamente, él mismo ayudó a construir. Estamos pensando, principalmente, en algunos pasajes de Vigilar y castigar y en algunas conferencias de La verdad y las formas jurídicas (principalmente la quinta). En varios tramos de esos escritos, Foucault se desmarca de la metafísica del Poder (con mayúsculas y sin determinaciones de clase) que defiende en las entrevistas de Microfísica del poder para situar históricamente las instituciones de encierro y secuestro, remitiéndolas explícitamente al extendido proceso de la acumulación originaria del capital europeo.

Si a pesar de todo su bagaje posestructuralista en algunas de sus obras Foucault sigue transitando por la reflexión marxista y dejando de lado la metafísica, bastante distinto es el caso de los denominados

“nuevos filósofos” franceses (10). Éstos ex maoístas pasaron rápidamente de sus antiguos grupúsculos estudiantiles revolucionarios de 1968 a denunciar en 1976 y 1977 al marxismo como “filosofía del Gulag”, para apoyar primero a la socialdemocracia y luego incorporarse con bombos y platillos al neoliberalismo. Con amarga e irritada ironía, el mismo Callinicos los describe del siguiente modo: “Los nouveaux philosophes contribuyeron a convertir a la intelectualidad parisiense, en su mayoría marxista desde la época del Frente Popular y de la resistencia a la invasión alemana, al liberalismo. La izquierda parlamentaria accedió al gobierno en 1981, por primera vez desde la Cuarta República, en medio de un escenario político caracterizado por la desbandada del marxismo. Y mientras los antiguos miembros del maoísmo se apresuraban a firmar declaraciones en favor de los «contras» nicaragüenses, la izquierda en general estaba ya dispuesta a acoger a Nietzsche y a la OTAN” (11).

Ese fenómeno de reconversión ideológica no fue privativo de la cultura “post” de Francia, tan influyente en los estudios sociales de América Latina y Argentina.

Recordemos que en Italia, el gran enemigo de la dialéctica hegeliana-marxista, Lucio Colletti, recorrió el mismo itinerario para terminar bochornosamente en las filas políticas del célebre, culto y profundo pensador... Berlusconi (12). ¿Y Ludolfo Paramio en el estado español no abandonó la pesada mochila del marxismo para ir a los saltitos por el jardín florido de la socialdemocracia?

El auge de las narrativas “post”...un producto de la derrota política.

En el ámbito de las ciencias sociales la proliferación de las metafísicas “post” fue hija de una triple derrota política.

En Europa occidental afloraron con los desencantados por la derrota del '68, la desilusión electoral que sobrevino en las izquierdas institucionales de los años '70 y la consiguiente crisis del eurocomunismo (principalmente en Francia, Italia y España).

En Estados Unidos se trató de la derrota de las rebeliones contra la dominación racial (donde el poder norteamericano encarceló y asesinó sin piedad a sus principales líderes, desde los radicales como Malcolm X y las Panteras Negras hasta los moderados, como Martín Luther King) y también de las protestas estudiantiles y juveniles de los años '60.

En América Latina las represiones y genocidios militares —con decenas de miles de desaparecidos, torturados, asesinados y exiliados de Argentina, Chile, Guatemala, Perú, Uruguay, Colombia, El Salvador, etc.— ahogaron a sangre y fuego las insurrecciones político-militares de los años '60 y '70 y “reeducaron” a muchos de los otrora intelectuales radicales.

Luego de esa triple derrota de los años '70 primó la fragmentación. Ante la ausencia de una coordinación más general el único recurso disponible consistió en mantener la resistencia de cada movimiento social en su propio ámbito y en su propia esfera, aunque todavía no apareciera sobre el horizonte la posibilidad de sobrepasar ese límite y unir las diversas emancipaciones. Esa disposición de las luchas, los aislamientos respectivos y la fragmentación política fueron hijas de la necesidad. No surgieron como producto de un meditado plan estratégico sino como una respuesta inmediata, como resultado completamente fortuito, azaroso, coyuntural y espontáneo del conflicto social.

Sólo después de que esto sucedió vinieron las legitimaciones a posteriori, post festum, de las metafísicas académicas que transformaron la necesidad en virtud. La antiquísima fábula de la zorra que desprecia las uvas porque... no puede alcanzarlas...

En Europa occidental —su cuna de nacimiento originaria— esa aceptación jubilosa y entusiasta del mundo “post” (posmodernismo y el posestructuralismo) excedió el mundillo universitario clásico y el personal habitual que lo habita.

También estuvo vinculada al mundo social de un nuevo segmento de las capas medias acomodadas y bien remuneradas (dedicada a tareas de gerenciamiento y supervisión con altos salarios) que se beneficiaba con una política de sobreconsumo selectivo, típica de la era Thatcher y sus acólitos continentales. Esos segmentos económicos en ascenso —algunos de ellos se hicieron tristemente famosos como “yuppies”— eran legitimados acríticamente por “los hijos de Marx y la Coca Cola”, tal como Alex Callinicos denomina a la generación de jóvenes intelectuales desencantados con el fracaso de 1968 y reconvertidos aceleradamente al sistema.

En el caso de Estados Unidos, la moda “post” ingresó fundamentalmente de la mano académica, años después de que las fuerzas de represión estatales lograran neutralizar la combativa oposición negra de los años '60 y de que decayera el movimiento juvenil militante de oposición a la guerra de Vietnam. Allí, en territorio estadounidense, la operación ideológica consistió en despolitizar completamente la crítica cultural que había caracterizado tanto a la Escuela de Frankfurt (exiliada en EEUU ante el ascenso nazi) como al materialismo cultural de Raymond Williams y otros pensadores marxistas gramscianos del circuito anglosajón. Sin política, y sobre todo... sin el acervo categorial del marxismo, la crítica socialista y radical de la cultura se transformaba en Estados Unidos en los inofensivos “estudios culturales”, perfectamente digeribles para la Academia y sus censores de papers serializados e insulsas revistas con referato.

En los Estados Unidos, ese proceso de pasteurización y asepsia forzada de la teoría crítica llegó al extremo con los estudios “poscoloniales”, una parodia lastimosa y miserable del anticolonialismo militante de un Frantz Fanon, un Che Guevara o un Ho Chi Minh, por no mencionar a Huey Newton, Bobby Seale, Eldridge Cleaver (de las Panteras Negras), Robert Williams (del Movimiento de Acción Revolucionaria-RAM, partidario de la lucha armada de la comunidad negra estadounidense) o a Malcolm X (de los musulmanes negros). Estudios “poscoloniales” que seguían proliferando como si en el mundo no pasara nada nuevo (y el colonialismo fuera apenas “un triste recuerdo del pasado”), mientras los halcones guerristas del Pentágono y sus feroces marines continuaban invadiendo países y manteniendo dominaciones neocoloniales en defensa del petróleo y los recursos naturales por donde les venga en gana, hasta el día de hoy. Incluyendo torturas masivas (Irak, Guantánamo, etc.) que rememoran las mejores “hazañas” de Vietnam o Argelia.

En cambio, en América Latina este fenómeno de expansión y reconversión ideológica fue más complejo. Si bien es cierto que un buen número de adherentes a las metafísicas “post” se nutrieron, tras la finalización de las sangrientas dictaduras militares y durante toda la década del ’80, de los circuitos académicos crecidos al arrullo de las becas de las fundaciones socialdemócratas europeas y otras fundaciones privadas que comenzaban a cooptar intelectuales, principalmente ex izquierdistas por entonces arrepentidos, otro buen sector creció durante los años ’90 alentado por la proliferación de las ONGs. Este segundo sector no siempre provenía de la Academia latinoamericana, sino más bien de la ex militancia de izquierda sobreviviente al genocidio dictatorial, en cuyo seno caló muy fuerte la derrota de la experiencia sandinista en 1990, la momentánea soledad de la revolución cubana, los ecos tardíos del derrumbe soviético y la desilusión de las pomposamente denominadas “transiciones a la democracia” ocurridas tras la retirada de las dictaduras militares de los años ’70.

En el caso de las vertientes latinoamericanas provenientes de la militancia social, sin preocuparse demasiado por la hermenéutica rigurosa de los escritos foucaultianos, derridianos o deleuzinos, se terminó repitiendo de modo acrítico y en forma ventrílocua la jerga “pluralista”, pseudolibertaria y cuestionadora del marxismo revolucionario de las vertientes académicas europeas. Se compró ingenuamente, sin ningún balance ni beneficio de inventario, todo el paquete de la desmoralización eurocomunista de los años ’70.

Aunque en los años ’90 se intentó legitimar esa operación apelando a la autoridad del neozapatismo y a la mentada “autonomía de los pueblos originarios” de las comunidades indígenas, estas corrientes de América Latina terminaron hablando sumisamente la lengua del ventrílocuo europeo. Así, con un filtro y lentes europeos se interpretó, por ejemplo, la rebelión argentina de diciembre de 2001. Había que hacer entrar con fórceps, a como diera lugar, toda rebelión latinoamericana dentro del lecho académico de Procusto de las metafísicas “post”.

Con el falso supuesto y el engañoso argumento de que los relatos hermenéuticos posmodernos y las metafísicas académicas posestructuralistas habrían nacido... del suelo indígena (¿?) y habrían brotado... de las culturas originarias (¿?), una vez más, como había ocurrido tantas otras veces, se terminaba adoptando como propio un discurso teórico forjado exclusivamente a partir de una experiencia política lejana y ajena: la de aquella generación europea derrotada en 1968, desilusionada durante toda la década del ’70 y finalmente incorporada al sistema capitalista durante los ’80.

Las metafísicas “post”, como ideología legitimadora de la impotencia política, constituyeron a nivel global el espíritu de una época bien determinada: la de la ofensiva neoliberal y la euforia capitalista. Una época que, como producto de la rebeldía social generalizada por todo el mundo desde mediados de los años ’90, ha dejado de ser la nuestra.

Hipóstasis fetichista y poder en las metafísicas “post”

Uno de los mecanismos discursivos reconocibles, bastantes pueriles por cierto, que a partir de la difusión de las metafísicas “post” se pusieron de moda en las ciencias sociales, en los estudios culturales y en los escritos políticos (incluso aquellos con pretensiones de izquierda), consiste en reemplazar los nombres singulares por los plurales... como si el simple y mecánico agregado de un letra “s” proporcionara una nueva manera de comprender el mundo.

De esta forma, la resistencia se convierte en “las resistencias”; la alternativa en “las alternativas”, la dominación en “las dominaciones”, la emancipación en “las emancipaciones” y así de seguido.

La moda de las “s” —que se agregan arbitrariamente en cualquier lugar, cuando hacen falta y son pertinentes y también cuando no los son o no vienen al caso—, al oscurecer en lugar de aclarar, constituyen uno de los tantos síntomas de frivolidad y superficialidad típicos del pensamiento político que viene asociado a las metafísicas “post”. (Hablamos en este caso de “metafísicas” en plural, no por seguir esta moda que describimos, sino porque en este caso realmente son muchas, aunque todas se estructuran sobre un patrón similar). Frivolidad y superficialidad donde “el estilo es el mensaje” ya que la forma literaria, muchas veces informal, revulsiva e iconoclasta, termina por opacar el tímido, moderado y mundano contenido político de fondo.

Pero no todo es cuestión de estilo. Parte de la operación fetichista presupuesta por las diversas metafísicas “post” remite a una cuestión de índole más teórica. Ese contenido que excede la mera forma literaria consiste en hipostasiar diversas instancias de la vida y las relaciones sociales, aislándolas, separándolas del resto, otorgándoles un grado superlativo de existencia y, en lugar de ubicarlas como parte integrante del conjunto de las relaciones sociales y de la totalidad social, se las termina convirtiendo en el único Dios todopoderoso que en su absoluta exclusividad explicaría la reproducción del orden social. Ese mecanismo de pensamiento que genera la hipóstasis fetichista está presente en todos los emprendimientos “post” nacidos en París y en New York en los años ’70, consolidados durante los ’80 en Europa occidental y difundidos por todo el orbe —América Latina incluida— durante los ’90.

En cada una de las metafísicas “post” esa hipóstasis superlativa asume un nombre distinto (cada pensador, a su vez, se siente único pastor del pueblo elegido, la secta académica que lo sigue), pero la operación teórica presupuesta es la misma. Puede llamarse Ideología (en el Althusser tardío); Poder (en Foucault); Discurso (en Laclau); Diferencia (en Derrida); Poder-potencia constituyente (en Negri), Interpretación (en Vattimo, antes de su reciente autocritica), Deseo (en Deleuze y Guattari), etc., etc. Siempre escrito con mayúsculas.

Todas estas metafísicas se quejan, critican y polemizan contra un supuesto reduccionismo marxista (típico en todo caso del viejo stalinismo, hace años devaluado y sin grandes representantes en el mundo de los debates científicos) que estaría centrado en “La Economía” (con mayúsculas). Sin embargo, por vías y caminos diversos, estas metafísicas terminan reemplazando el reduccionismo de “El Factor Económico” [con mayúsculas] por otros reduccionismos homologables y equivalentes, sin lograr superar el desmembramiento fetichista que en su calculada dispersión impide comprender el capitalismo como una totalidad (articulada e histórica) de relaciones sociales.

La discutible metáfora arquitectónica de “la base y la superestructura” —bastante inoperante, por cierto, dado su dualismo entre economía y política y su esquematismo, como más adelante analizaremos— fue reemplazada por otro tipo de metáforas igualmente cuestionables cuyos términos ya no reconocían ningún centro, ninguna condensación de enfrentamiento ni planificación estratégica de los encuentros y confrontaciones frente al poder, enjercidas dentro de las coordenadas del tiempo y el espacio. Toda planificación de los encuentros y toda estrategia a largo plazo se tornó (no sólo política sino también lógica y ontológicamente) imposible.

Es más. Las representaciones teóricas y políticas de ese período ya ni siquiera reconocían un poder central contra el cual confrontar. Llevando al extremo ese ejercicio teórico, la lógica política se transformó en un racimo infinito de lógicas diversas, fragmentadas, brutalmente desperdigadas y estructuradas sobre lenguajes recíprocamente intraducibles. ¡No hay poder, hay poderes!, se gritaba con énfasis desde las proclamas teóricas post ’68 que, como bien demostró David Harvey abrieron la puerta —con un ademán contestatario y una jerga de izquierda— al conformismo posmoderno (13).

Si ya no hubiera un poder central contra el cual confrontar, si ya no existiera un espacio privilegiado de enfrentamiento donde el variado conjunto de explotadores y opresores encuentra una trinchera común para garantizar la reproducción del orden social, entonces no habría manera de proponer una oposición radical y cambios totales de sistema. Ya no habría posibilidad alguna de revolución. Esa posibilidad estaría cancelada de antemano. La razón no residiría en que, momentáneamente, las clases explotadas y subalternas y sus movimientos sociales carecen de suficiente fuerza. Para el discurso de las metafísicas “post” la imposibilidad no pertenece al orden terrenal de la historia o coyuntural de la política, donde se miden las relaciones de fuerza, sino al orden de la lógica y la ontología. La revolución —esta es la conclusión de fondo— es...¡lógica y ontológicamente imposible!

¿Qué le quedaría entonces a la disidencia de este orden social? Pues sólo restaría el ensimismamiento de cada movimiento social dentro de su propio circuito y el reclamo por reformas puntuales en esos ámbitos. La política se privatiza y pierde capacidad de generalizarse y de luchar por una emancipación totalizante e incluyente para todos y todas. Las reformas (institucionales) se convierten en el máximo horizonte observable e imaginable. Con gestos “libertarios” y con argot contestatario se terminan reflotando las antiguas aspiraciones y apolilladas doctrinas del reformismo social.

¿De qué modo retorna el viejo reformismo? Pues con otra vestimenta y disfrazado para la ocasión, argumentando que como no hay manera de enfrentar al poder, entonces... convendría eludir toda confrontación. Dado que no hay modo de construir una estrategia de cambios radicales, entonces... se tornaría necesario conformarse con lo que existe o, a lo sumo, ir avanzando muy lentamente de reforma en reforma. Las metafísicas “post” llaman “radicales”... a estas reformas puntuales, como si un mero ejercicio nominal pudiera cambiar su carácter político.

Pero, al menos, debemos reconocer que el antiguo reformismo finisecular —por ejemplo de signo bernsteniano— era más honesto: admitía su debilidad frente al poder del capital argumentando que su estrategia evolutiva evitaba “la violencia en la historia” y la persecución del movimiento obrero o su ilegalización. En cambio, las nuevas formulaciones posmodernas ni siquiera tienen la franqueza que todavía conservaba Bernstein (quien, como buen reformista, era también un férreo opositor al método dialéctico...como más adelante analizaremos).

Eluden la realidad y la transforman en un mero discurso, haciendo de la necesidad virtud, de la debilidad fortaleza, metamorfoseando el más puro reformismo en una supuesta... “nueva radicalidad” (puramente terminológica, sin fuerza política real).

La lógica integradora mundializado y globalizada del imperialismo.

Paradójicamente, aunque en la literatura académica de las décadas de los '80 y '90 proliferó el relato micro —fundamentalmente a partir de los papers e informes centrados en “estudios de casos”, aislados y desconectados de las lógicas totalizantes y las explicaciones holísticas— y predominó la religión fetichista de la parte fragmentada y separada de toda lógica social global que la comprenda y le otorgue sentido, en la vida económica, política y militar el orden social del capitalismo cotidiano tomaba exactamente un sentido inverso.

Aunque desde sus mismos orígenes el capitalismo constituye un sistema mundial en constante expansión (tanto en extensión como en profundidad, generalizando las subsunciones formales y las reales, tanto a nivel geográfico como social (14)), nunca antes la historia asistió a semejante onda expansiva de las relaciones sociales mediadas por el equivalente general, el mercado y el capital.

En las nuevas relaciones sociales que comenzaron a gestarse tras la crisis del petróleo de comienzos de los años '70, la crisis del dólar y el golpe de estado del general Pinochet que desde América latina inaugura el neoliberalismo a escala mundial, el ritmo del movimiento de la sociedad mercantil capitalista se acelera de una manera inédita. En menos de dos décadas el mercado mundial capitalista se engulle y fagocita el planeta completo, incorporando bajo su dominación global a millones y millones de trabajadores que hasta ese momento intentaban vivir en regímenes de transición poscapitalista. Nada ni nadie quedó al margen del mercado mundial.

A partir de entonces, el proceso de expansión imperialista norteamericano posibilitó ya no sólo en el ámbito de su tradicional competidor europeo o en su “patio trasero” latinoamericano —sus habituales ámbitos geográficos de disputa— sino a escala planetaria la imposición autoritaria del american way of life.

Según advierte Jameson: “toda esta cultura posmoderna, que podríamos llamar estadounidense, es la expresión interna y superestructural de toda una nueva ola de dominación militar y económica norteamericana de dimensiones mundiales: en este sentido, como en toda la historia de las clases sociales, el trasfondo de la cultura lo constituyen la sangre, la tortura, la muerte y el horror” (15).

Esta lógica global generaliza valores e intereses, estandariza patrones de conducta, impone un único idioma para los vínculos internacionales —el inglés como lingua franca del dinero y el poder— e instala en todos los confines de la tierra una misma manera de ver y situarse en el mundo, un pensamiento único, que hasta ese momento habían sido singulares a un Estado-nación y sus dominios específicos (16).

Mientras el relato posmoderno le rinde homenaje a la “Diferencia” y el liberalismo postmarxista enaltece la tolerancia hacia el “Otro” (con mayúsculas), el mercado mundial capitalista homogeneiza y aplana toda diversidad. La identidad autoritaria del mercado de capitales y la integración forzada en el sistema-mundo comienza a reinar, con bombardeos, bases militares e invasiones, por sobre todos los oponentes y disidentes, mientras en el ámbito de la teoría se legitima —encubriendo y ocultando semejante autoritarismo— en nombre de “la Diferencia” y “la tolerancia”. El pluralismo metafísico y el relativismo antropológico constituyen el barniz decorativo con que se encubren los tanques y cazabombarderos norteamericanos y las misiones del FMI y el Banco Mundial.

Durante las décadas de los '80 y los '90, cuando los discursos universitarios y el mercado editorial sancionaban el reinado de lo micro y el fragmento, fuera de las aulas y de las librerías sucedía exactamente todo lo opuesto: se debilitaban o disolvían las identidades particulares en aras de una perversa y nefasta lógica global. El discurso de las metafísicas “post”, enamorado ilusoriamente de la fragmentación y de la dispersión en nombre de un seudo pluralismo, invertía completamente la realidad. Tomaba una cosa por otra (quid pro quo, lo denominaba Marx en *El Capital*, precisamente en el pasaje “el fetichismo de la mercancía y su secreto”), encubría la explosiva transformación objetiva del mercado mundial suplantándolo discursivamente por las representaciones subjetivas de la Academia. De este modo legitimaba la dominación social del capital.

Casi al mismo tiempo que en el plano de la teoría social el posmodernismo y el posestructuralismo trataban durante los '80 y '90 de seducir a las distintas fracciones del campo popular con su culto al fragmento, a lo micro, al poder local y a la lucha dispersa y encerrada en sus respectivos guetos, en el terreno económico los representantes de la ideología neoliberal le recomendaban a los grandes gerentes del capital y los principales accionistas acelerar la globalización de las relaciones mercantiles a escala mundial.

Por abajo, le sugerían a los pueblos eludir o directamente abandonar la lucha por el poder; por arriba le decían a los poderosos que había que endurecer la dominación, la fuerza y el poder. Por abajo querían convencer e inocular una mirada centrada únicamente en los respectivos ombligos (los obreros únicamente al problema salarial, las mujeres a la dominación patriarcal, los ecologistas a la destrucción del ecosistema, las minorías sexuales a la imposición de un patrón único de preferencias sexuales, etc.,etc.), sin poder

cruzar las miradas; mientras por arriba facilitaban el camino para alcanzar una política global del mercado frente a la sociedad. De este lado, con la vista cada vez más restringida a lo micro y a la punta de los zapatos, del otro lado del muro de la dominación, cada vez más abarcadores de lo macro, pensando, haciendo estrategias y operando a escala mundial.

Entre el “abajo” y el “arriba”, entre el posmodernismo y la mundialización neoliberal del capitalismo imperialista, entre el culto de la diferencia y la estandarización implacable del mercado capitalista existe una estrecha relación. Según Fredric Jameson, ambas “parecen estar vinculadas dialécticamente, o al menos al modo de una antinomia insoluble”.

¿Cómo comprender esta coexistencia temporal, combinada pero desigual y desnivelada, entre el discurso de la teoría social y las recetas financieras, entre las metafísicas “post” y el neoliberalismo?

Esa coexistencia no es caprichosa ni una mera yuxtaposición inconexa de discursos que solamente coinciden durante la misma época cronológica o se superponen como capas geológicas. Entre la lógica del fragmento desgarrado y solitario y la lógica de la integración multinacional del mercado mundial que fagocita la totalidad de la sociedad planetaria existe una interconexión y una complementariedad íntima.

Hoy en día no alcanza con señalar únicamente esa rara convivencia. Hay que dar cuenta de ella. Pues bien, existe una posible explicación teórica de esa aparente asimetría entre los discursos legitimadores de la dominación mundial y local, global y fragmentaria. Esa explicación reside en la teoría marxista del fetichismo, leída en clave eminentemente política. Esta teoría, extrañamente “olvidada” y archivada por los discursos académicos a la moda, permite comprender ese desfase —sólo aparente— entre posmodernismo y neoliberalismo, entre racionalidad de lo micro y lógica de lo macro.

La génesis de la teoría política del fetichismo y su noción de sujeto.

A partir del cuestionamiento del tío Althusser contra la teoría del fetichismo quedó asentado como un lugar común indiscutido por sus sobrinas, las metafísicas “post”, que dicha teoría correspondería, supuestamente, a la ideología “humanista” (una mala palabra para toda esta jerga). “Humanismo” de un Marx juvenil, insuficientemente socialista y todavía inexperto. Un Marx que todavía no habría elaborado sus propias categorías y conceptos, que giraría sobre una problemática feuerbachiana, según apuntaba Althusser. Durante varias décadas se asumió ese dato como algo fiable y producto de una lectura filológica rigurosa y estricta. Sin embargo, la génesis de dicha teoría es más compleja de lo que se cree. En esta investigación lo analizaremos en detalle, sólo permitásenos ahora repasar sumariamente esa génesis y esa curva de variación que luego ampliaremos.

Es cierto que Marx utiliza por primera vez el término en el artículo “Debates sobre la ley castigando los robos de leña” (1842): “La provincia tiene el derecho de crearse estos dioses, pero, una vez que los ha creado, debe olvidar, como el adorador de los fetiches, que se trata de dioses salidos de sus manos” (17).

Posteriormente, en los Manuscritos económico filosóficos de 1844, retoma de la Fenomenología del espíritu de Hegel la categoría de “alienación” y el proceso de autoproducción del ser humano como especie a partir del trabajo, entendido como mediación y negatividad.

Luego, a partir de los Grundrisse [Elementos fundamentales para la crítica de la economía política de 1857-1858], Marx desarrolla el cuestionamiento del fetichismo pero comenzando por el fetiche dinerario, no por el mercantil.

Más tarde, en 1867, Karl Marx publica el primer tomo de El Capital. Un lustro después, entre 1872 y 1873, revisa y modifica nuevamente el texto para su segunda edición alemana. Uno de los segmentos que adquieren relieve en esta segunda edición —precisamente la más madura, revisada y meditada de las que se publican en vida de Marx— es “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”. El tema del fetichismo

ya estaba en la edición de 1867, pero recién en la segunda su autor lo separa del resto del primer capítulo sobre la teoría del valor y le pone ese título específico para destacarlo sobre el conjunto. Esta teoría, por lo tanto, a pesar de la sesgada y unilateral exégesis althusseriana que durante décadas se adoptó como la única voz autorizada y “el último grito” de la filología marxista, corresponde a la última escritura de la obra. La de madurez.

Allí formula uno de los núcleos centrales con que la obra El Capital cuestiona al capitalismo como sociedad y a la economía política, por entonces su principal saber legitimante en la esfera de las ciencias sociales.

No es aleatorio que en Historia y conciencia de clase, una de las principales obras marxistas a nivel mundial, György Lukács haya sostenido que el capítulo acerca del fetichismo contiene y sintetiza todo el materialismo histórico y el autoconocimiento de los trabajadores en cuanto conocimiento de la sociedad capitalista (cuando Lukács formula esta tesis aún no había leído los Manuscritos económico filosóficos de 1844 pues entonces aún no se habían publicado).

Filológicamente puede demostrarse que ese fragmento de capítulo de la principal obra de Marx constituye uno de los resultados finales producto de sus miles y miles de páginas manuscritas y de las varias reelaboraciones de El Capital (este libro tuvo por lo menos cuatro redacciones. “El fetichismo de la

mercancía y su secreto” corresponde a la última de todas).

Aunque las teorías de la alienación y el fetichismo mantienen un subsuelo teórico en común (ambas describen, por ejemplo, la inversión entre subjetividad y objetividad que tiene lugar en la sociedad capitalista, o el doble proceso de la personificación de los objetos salidos del trabajo humano y la cosificación de las relaciones sociales), el fetichismo remite su explicación exclusivamente a las relaciones mercantiles capitalistas. En los textos maduros de 1867-1873 Marx aborda procesos análogos a los escritos juveniles de 1844, pero eludiendo cualquier referencia a una supuesta “esencia humana” perdida y alienada. En tanto proceso histórico que puede superarse en la historia, el fetichismo no tiene nada que ver con ninguna “esencia”. No se encuentra en el corazón ni en las entrañas más íntimas de ningún individuo.

Por eso resulta un gravísimo error de las metafísicas “post” atribuir a la teoría marxiana del fetichismo una noción común, burguesa, fija y liberal de “sujeto”. Para Marx la idea de un sujeto libre y contractualista, cuyas decisiones son absolutamente racionales, totalmente soberanas y plenamente autoconscientes constituye una típica ficción jurídica. Ésta es precisamente la actitud del sujeto moderno contractualista presupuestado por la economía política neoclásica y su racionalidad calculadora e instrumental. El típico “sujeto libre” de la ideología burguesa, particularmente preferido por el individualismo liberal opositor a toda forma de Estado (corriente por la cual, dicho sea de paso, no pocas metafísicas “post” sienten una clara atracción nunca confesada aunque muchas de ellas presenten esas tendencias en lenguaje libertario).

El sujeto interpelado por la teoría crítica marxista no es el sujeto cartesiano, individual, propietario burgués de mercancías y capital, autónomo, soberano, racionalmente calculador y constituyente del contrato (es decir: el homo economicus eternamente mentado por la economía política neoclásica, el contractualismo liberal y la teoría de la elección racional). El sujeto que Marx y sus herederos tienen en mente no se reduce a las determinaciones del varón, blanco, cristiano y burgués; el propietario-ciudadano-consumidor individual.

El sujeto interpelado por el marxismo es principalmente un sujeto colectivo que se constituye como tal (incorporando las múltiples individualidades e identidades de grupo) en la lucha contra su enemigo histórico. Constituye el conjunto de la clase trabajadora, por eso conforma un sujeto colectivo. Su racionalidad no es instrumental ni calculadora. La teoría política que intenta defender sus intereses estratégicos no es el contractualismo de factura liberal ni su ontología social corresponde a las mónadas aisladas y sin ventanas (de origen leibniziano), donde cada persona se convierte —a través de la salvaje mediación del mercado— en un lobo para el hombre (Hobbes) y cuyas trayectorias individuales mútuamente excluyentes son organizadas por la “mano invisible” (de Adam Smith y sus discípulos contemporáneos).

Esta distinción elemental entre dos concepciones diametralmente opuestas y antagónicas acerca del sujeto permite evitar la sospechosa ambigüedad y los numerosos malentendidos sobre los cuales se estructura la mayor parte de las veces el cuestionamiento de las metafísicas “post” a la teoría social marxista.

Primera aproximación a la teoría del fetichismo, una reflexión “olvidada”.

En su teoría crítica del fetichismo Marx sostiene que, a partir de la acumulación originaria y el intercambio generalizado de mercancías, las condiciones de vida expropiadas a las masas populares se autonomizan, cobrando vida propia como si fueran personas. Este proceso histórico genera que las condiciones de vida —transformadas en capital— se vuelven sujetos y los productores expropiados se vuelven objetos. La inversión fetichista consiste en que las cosas se personifican y los seres humanos, arrodillados ante ellas, se cosifican.

Todo proceso fetichista combina históricamente la cosificación y la personificación, la aparente racionalidad de la parte y la irracionalidad del conjunto social, la elevación a máxima categoría de lo que no es más que un pequeño fragmento de la realidad.

El fetichismo se caracteriza también por congelar y cristalizar cualquier proceso de desarrollo, definiendo discursiva o ideológicamente alguna instancia de lo social como si fuera fija cuando en la vida real fluye y se transforma. Las relaciones sociales se “evaporan” súbitamente y su lugar es ocupado por las cosas, las únicas mediadoras de los vínculos intersubjetivos a nivel social. La aparente “objetividad absoluta” de la estructura social termina predominando por sobre las subjetividades sujetadas al orden fetichista. Las reglas que rigen la vida de esa objetividad que escapa a todo control humano cobran autonomía absoluta y toman el timón del barco social. Se vuelven independientes de la conciencia y la voluntad colectivas. Son las reglas, los códigos y las leyes sociales —ajenas a todo control racional y a toda planificación estratégica— las que rigen de manera despótica el curso de la vida humana.

En *El Capital* la teoría del fetichismo es la base de la teoría del valor y de la crítica de la economía política. Si Adam Smith y David Ricardo se preguntaron en su época por la cantidad del valor (¿cuánto valen las mercancías?... y respondían: de acuerdo al tiempo de trabajo para reproducirlas), en cambio nunca se interrogaron ¿por qué el trabajo humano genera valor?

La respuesta a esta pregunta inédita en la historia de las ciencias sociales remite precisamente a la teoría crítica del fetichismo y a la categoría de trabajo abstracto (aquel tipo de trabajo humano vivo que se cosifica y cristaliza en sus productos como valor porque ha sido producido en condiciones mercantiles).

La humildad de Marx siempre lo condujo, en sus libros e intervenciones públicas y en su correspondencia privada, a reconocer que él no había inventado ni descubierto la lucha de clases, ni la apropiación del excedente económico bajo sus diversas formas de manifestación (renta terrateniente, interés bancario, ganancia industrial) ni siquiera el socialismo o el comunismo.

Sí estaba orgulloso de haber descubierto la categoría de plusvalor en su forma general (independientemente de la ganancia, renta e interés), la necesidad de un período de transición al comunismo bajo el poder de la clase obrera y lo más importante para la crítica de la economía política: la diferencia entre el trabajo concreto y el trabajo abstracto (18).

Si haberlo descubierto reviste tanta importancia para su autor, podríamos interrogarnos: ¿en qué consiste, pues, el trabajo abstracto y qué vínculo mantiene esta categoría con la teoría crítica del fetichismo?

Según la teoría marxista y su crítica de la economía política, el trabajo humano es “concreto” si produce “valores de uso”, objetos que satisfacen directamente una necesidad. En cambio, si el trabajo humano produce objetos para el mercado, que sólo serán consumidos después de haber sido intercambiados por el equivalente general, en ese caso el trabajo es “abstracto” y el objeto producido constituye una mercancía que posee, no sólo “valor de uso” sino además “valor”. En el modo de producción capitalista, la sociabilidad del trabajo abstracto es indirecta, está mediada por el mercado. Aunque al interior de cada unidad productiva capitalista —por ejemplo, un conglomerado multinacional de empresas— se realizan trabajos privados, todos ellos son fragmentos del mismo trabajo social global. Pero esa sociabilidad indirecta recién se manifiesta en el mercado. Al funcionar cada conglomerado u oligopolio de empresas de modo independiente y en competencia recíproca, no hay planificación del conjunto social (sí puede haber planificación o racionalidad parcial al interior de cada conglomerado pero ello no es extensible al conjunto de la sociedad capitalista mundial).

Ésta sólo es posible si se socializan completamente los medios de producción y se ejerce una planificación democrática y participativa de toda la clase trabajadora.

La categoría de “trabajo abstracto” está entonces estrechamente entrelazada con la teoría crítica del fetichismo porque es la sociabilidad indirecta, post festum, realizada a posteriori (es decir, después de haber sido producida) del trabajo social global la que se cosifica en los productos que cobran vida propia y terminan reinando en el mundializado capitalismo contemporáneo. Por ejemplo, la tristemente célebre “burbuja financiera” de un capital-dinero global que asume vida propia y aparentemente empieza a crecer por sí mismo, sin la mediación productiva de ningún trabajo que lo genere, constituye un típico producto de relaciones fetichistas. Ese capital-dinero global no es nada más que la encarnación cosificada del trabajo social global realizado bajo formas mercantiles capitalistas a escala planetaria. Al no poder controlar sus mecanismos específicos de producción, distribución y circulación mercantil, los sujetos colectivos —clases, pueblos, movimientos sociales, etc.— de la sociedad capitalista globalizada terminan subordinándose a los avatares contingentes y caprichosos de ese capital-dinero autonomizado.

Racionalidad de la parte, irracionalidad del conjunto.

Dentro de este horizonte histórico, el proceso de “disolución del hombre” que las metafísicas “post” elevan a hipóstasis última de la realidad y designan como sujeto borrado resulta plenamente explicable desde el ángulo de la teoría crítica del fetichismo.

Si los sujetos sociales del capitalismo tardío no pueden controlar sus prácticas (a escala global), no pueden planificar racional y democráticamente la distribución social del trabajo colectivo, de sus beneficios y sus cargas, en las distintas ramas y actividades sociales, ello no deriva de algún principio inescrutable, insondable y metafísico...

Por el contrario, responde a un proceso histórico y político estrictamente verificable. Es la sociedad mercantil capitalista —que hoy ha alcanzado efectivamente dimensiones mundiales, aunque potencialmente las tuviera desde sus orígenes— la que borra a los seres humanos, la que cancela sus posibilidades de decidir racionalmente el orden social, la que aniquila su soberanía política y la que ejerce un control despótico sobre su vida cotidiana y su salud mental. Esos procesos tienen una explicación mundana y terrenal. Por eso mismo se pueden resistir, se pueden combatir, se pueden transformar. Su ontología es finita y endeble: depende tan sólo del poder del capital. Nada menos pero nada más que del poder del capital.

Es la lógica fetichista del poder del capital la que combina de modo desigual pero complementario la privatización de la vida cotidiana con su culto a lo micro y al ghetto —típicos del posmodernismo— con la expansión integradora y mundializada de los mercados globales —promovida por el neoliberalismo—; los discursos de la identidad y las diferencias étnicas, religiosas y sexuales con la cultura serializada y homogeneizadora del mercado mundial, la repetida apelación a la “espiritualidad” de la autoayuda y el

inmediatismo de las iglesias electrónicas con un predominio brutal de la contabilidad monetaria para toda actividad humana.

Esa misma lógica fetichista es la que articula la falsa racionalidad de las microsectas de parroquia, encerradas en sus parcelas segmentadas y dispersas, cultivadoras de sus juegos del lenguaje intraducibles, con la racionalidad mercantil del conjunto social que hoy funciona a escala internacional.

Lo micro y lo macro, la lupa y telescopio, lo íntimo y el espectáculo absolutamente impersonal, constituyen dos caras de la misma moneda fetichista. Sólo acabando con la lógica fetichista se podrá superar ese lacerante dualismo que desgarra con sus escisiones y enajenaciones cualquier proyecto político y cultural en polos antinómicos irresolubles.

Mercado mundial y nuevas resistencias.

Hoy, en América Latina y el mundo, asistimos a otro momento histórico. Ya no estamos como en los años '80 o comienzos de los '90. Numerosas rebeliones (lo escribimos en plural porque de verdad fueron muchas) generalizaron la resistencia contra el llamado "nuevo orden mundial". Mientras en los '80 y primeros '90 el sólo acto de mencionar el término "imperialismo" parecía anacrónico y caduco, hoy el debate ha vuelto al centro de la agenda teórica y política. De manera análoga, la palabra "socialismo" ha returnedo a la esfera política pública (en torno a ella hoy se discute si en América Latina resultaría pertinente el socialismo clásico, el del siglo XXI o cual). Venezuela es uno de esos escenarios privilegiados pero no el único).

Como señala Fredric Jameson: "esa resistencia [a la imposición norteamericana] define las tareas fundamentales de todos los trabajadores de la cultura para el próximo decenio y puede constituir hoy, en el nuevo sistema-mundo del capitalismo avanzado un buen vector para la reorganización de la nación, también pasada de moda y excéntrica, del imperialismo cultural, y hasta del imperialismo en general" (19).

La resistencia al imperialismo y al capitalismo mundializado asume vertientes distintas. Desde la lucha de pueblos invadidos por el ejército norteamericano y sus asesores o "cooperantes civiles" (como Irak, Afganistán o Colombia) hasta movilizaciones masivas contra la guerra en las principales ciudades europeas e incluso en New York, pasando por las tomas de tierras y haciendas en Brasil, la movilización de los pueblos originarios en Bolivia y Ecuador, los cortes de rutas y las fábricas recuperadas en Argentina, la movilización democrática en Venezuela y la continuidad de una forma de convivencia socialista en Cuba, entre muchos otros ejemplos.

A esas formas de lucha principales se agregan los diversos movimientos sociales que ya hemos mencionado: la lucha de los ecologistas, homosexuales y lesbianas, comunidad afroamericana, comunidades indígenas, colectivos antirrepresivos, okupas de viviendas, cadenas de contrainformación y periodismo alternativo, televisión comunitaria, redes contra el monopolio informático y la propiedad privada intelectual, etc.,etc.

¿Acaso fue un error defender la legitimidad de estos últimos movimientos, aunque inicialmente nacieran y se desarrollaran mutuamente aislados? ¡De ningún modo! Esa primera forma de resistencia, todavía dispersa e inorgánica, cumplió el papel positivo de cuestionar en los hechos los aparatos políticos burocráticos, las jerarquías ficticias y el método administrativo y profundamente autoritario del conocido "Ordeno y mando" de las formas tradicionales de hacer política. Nada más lejos del socialismo del futuro que el verticalismo burocrático que reproduce al interior de sus propias filas el disciplinamiento jerárquico de la dominación capitalista.

No obstante ese papel inicialmente progresivo, la cristalización de esa forma determinada de dispersión y su perdurabilidad a lo largo del tiempo corren el riesgo de transformar lo que nació como impulso de resistencia en tiempos de derrotas populares y avance neoliberal del capital en algo estanco, funcional a la modernización del sistema de dominación, hegemonía y explotación. En otras palabras: al institucionalizar como algo permanente, cristalizado y fijo lo que correspondió a un momento particular de la historia del conflicto social, se termina prolongando y eternizando la debilidad del movimiento popular.

Si ya no resulta legítimo continuar festejando la dispersión ni defender la actual fragmentación, ¿cuál sería la alternativa?

¿Quizás la categoría de "multitud", popularizada mediáticamente por Toni Negri? Desde nuestra óptica, este término expresa una falsa solución para salir del pantano teórico en que nos dejaron las metafísicas "post". Es más, el mismo Negri constituye un heredero directo del último Althusser y un fiel continuador de esas metafísicas a las que no deja de rendir homenaje en su libro Imperio (20).

Aunque cada dos oraciones Negri lo encubra asociándola con la repetición de la palabra "comunismo" (un término altisonante pero que en su prosa está completamente vacío), el concepto de "multitud" no es más que la lógica derivación de la fragmentación posmoderna: inorgánica, desarticulada, dispersa, sin estrategia política ni capacidad de organización ni planificación de los enfrentamientos con el capital a largo plazo.

Desde un ángulo antagónico con el de las metafísicas “post”, la tradición de pensamiento social que se inspira en Karl Marx y en sus continuadores ha elaborado a lo largo de su historia otra teoría que, junto con la crítica del fetichismo, resulta sumamente útil para contextualizar el debate contemporáneo en cuyo horizonte se ubica la presente investigación. Se trata de la teoría (gramsciana) de la hegemonía, muchas veces despreciada y varias otras bastardeada o manipulada hasta el límite por las corrientes “post”.

Fetichismo, hegemonía y desafíos de la teoría crítica marxista.

Contrariamente a la caricatura economicista y “reduccionista” del marxismo —sobre la cual abundremos en el próximo capítulo de esta investigación— que han construido los representantes de las metafísicas “post”, el pensamiento social inspirado en la obra de Karl Marx cuenta con una reflexión de largo alcance que resulta sumamente pertinente para pensar una salida estratégica frente a las aporías entre lo micro y lo macro, y frente a la impotencia política que de ella se deriva en el posmodernismo. Esta reflexión está sintetizada en la teoría gramsciana de la hegemonía (la de Antonio Gramsci, no la de sus intérpretes posestructuralistas, unilaterales y socialdemócratas, como Ernesto Laclau (21).

Al reflexionar sobre la hegemonía, Gramsci advierte que la homogeneidad de la conciencia propia de un colectivo social y la disagregación de su enemigo se realizan precisamente en el terreno de la batalla cultural. ¡He allí su tremenda actualidad para pensar y actuar en las condiciones abiertas por la globalización capitalista, su guerra ideológica contra toda disidencia radical, su dominación cultural mundializada y su fabricación industrial del consenso!

Gramsci no se adentra en los problemas de la cultura para intentar legitimar la gobernabilidad consensuada y “pluralista” del capitalismo tardío —periférico y dependiente, en el caso de la Argentina— sino para derrocarlo. Sus miles de páginas tienen un objetivo preciso: estudiar la dominación cultural del sistema capitalista para intentar resistir, generar contrahegemonía y poder vencer a los poderosos.

¿En qué consiste, pues, la hegemonía? Elucidar esta teoría resulta de gran utilidad, no sólo para repensar los núcleos fundamentales del fetichismo y del poder en Karl Marx —nuestro objetivo principal en esta investigación— sino también para ubicar los ejes principales del debate contemporáneo en ciencias sociales.

Comencemos a explicarla por lo que no es. La hegemonía no constituye un sistema formal, completo y cerrado, de ideas puras, absolutamente homogéneo y articulado (estos esquemas nunca se encuentran en la realidad práctica, sólo en el papel, por eso son tan cómodos, fáciles, abstractos y disecados, pero nunca explican qué sucede en una formación social determinada).

La hegemonía, por el contrario, constituye un proceso de articulación y unificación orgánica de diversas luchas fragmentarias, heterogéneas y dispersas, dentro de las cuales determinados colectivos logran conformar una perspectiva de confrontación unitaria sobre la base de una estrategia política y una dirección cultural. A través de la hegemonía un grupo social colectivo (nacional o internacional) logra generalizar la confrontación contra su enemigo enhebrando múltiples rebeldías particulares.

Ese proceso de generalización expresa la conciencia y los valores de determinadas clases sociales, organizadas prácticamente a través de significados y prácticas sociales.

La hegemonía constituye un proceso social —colectivo pero que también impregna la subjetividad— vivido de manera contradictoria, incompleta y hasta muchas veces difusa (22).

Para ser eficaz y suficientemente “elástica”, la dominación cultural de las clases dominantes y dirigentes necesita incorporar siempre elementos de la cultura de los sectores dominados —por ejemplo, el “pluralismo”, el culto a la diferencia o el respeto al “Otro”— para resignificarlos y subordinarlos dentro de las jerarquías de poder existente.

En cambio, cuando la hegemonía la ejercen las clases subalternas y explotadas, el proceso de articulación no tiene porqué manipular las demandas singulares de los grupos que integran la alianza estratégica contrahegemónica.

La hegemonía es entonces idéntica a la cultura pero es algo más que la cultura porque incluye necesariamente una distribución específica de poder e influencia entre los grupos sociales.

Dentro del bloque histórico de fuerzas contrahegemónicas unidas por una alianza estratégica no todos los grupos tienen una equivalencia política absoluta. Según ha demostrado Meiksins Wood, no todas las oposiciones al régimen capitalista pueden alcanzar la misma potencialidad antisistémica (23). Por ejemplo, las luchas contra la discriminación por motivos de raza o por determinado tipo de preferencia sexual, aunque totalmente legítimas y a pesar de que forman parte insustituible de un programa socialista de lucha contra el sistema, no poseen el mismo grado de peligrosidad y antagonismo que atraviesa a la contradicción entre la clase trabajadora y el capital.

Meiksins Wood sugiere, y lo demuestra con notable contundencia, que el capitalismo puede permear cierto pluralismo e ir integrando la política de las diferencias. Pero lo que no puede hacer jamás, a riesgo de no seguir existiendo o dejar de reproducirse, es abolir la explotación de clase. Precisamente por esto, dentro de la alianza hegemónica de fuerzas potencialmente anticapitalistas, aunque todas las rebeldías contra la

opresión tienen su lugar y su trinchera, el sujeto social colectivo que lucha contra la dominación de clase debe jugar un papel convocante y aglutinador de la única lucha que posee la propiedad de ser totalmente generalizable: “mientras que todas las opresiones pueden tener las mismas demandas morales, la explotación de clases tiene una condición histórica diferente, una ubicación más estratégica en el centro del capitalismo; y una lucha de clases puede tener un alcance más universal, un mayor potencial para impulsar no sólo la emancipación de la clase, sino también otras luchas de emancipación” (**24**).

Hegemonía no significa sólo consenso (como algunas veces se piensa en una trivialización socialdemócrata del pensamiento de Gramsci), también presupone violencia y coerción sobre los enemigos. Para Gramsci, inspirado en Marx, no existe ni el consenso puro ni la violencia pura. Las principales instituciones encargadas de ejercer la violencia en la sociedad capitalista son los Estados (policías, fuerzas armadas, servicios de inteligencia, cárceles, etc.), instituciones permanentes del orden social que no se someten a votación cada cuatro años... Las instituciones donde se ejerce el consenso forman parte de la sociedad civil (partidos políticos, sindicatos, iglesias, instituciones educativas, asociaciones vecinales, medios de comunicación, etc.). Siempre se articulan y complementan entre sí, predominando uno u otro según la coyuntura histórica.

Por último, la hegemonía nunca se acepta de forma pasiva. Está sujeta a la lucha, a la confrontación, a toda una serie de “tironeos”. Por eso quien la ejerce debe todo el tiempo renovarla, recrearla, defenderla y modificarla, intentando neutralizar a sus adversarios incorporando sus reclamos —por ejemplo el respeto de las diferencias y el reconocimiento de los particularismos fetichizados— pero desgajados de toda su peligrosidad antisistémica.

Como la hegemonía no constituye entonces un sistema formal cerrado, sus articulaciones internas son elásticas y dejan la posibilidad de operar sobre ellas desde otro lado: desde la crítica al sistema, desde la contrahegemonía (a la que permanentemente la hegemonía del capital debe contrarrestrar, disgregar y fragmentar).

Si la hegemonía fuera absolutamente determinante —excluyendo toda contradicción y toda tensión interna— sería impensable cualquier disidencia radical y cualquier cambio en la sociedad.

En términos políticos, la teoría marxista de la hegemonía sostiene que los movimientos sociales y las organizaciones de los trabajadores que no logren traspasar la estrechez de sus luchas locales y particulares terminan presos del corporativismo, o sea limitados a sus intereses inmediatos y parcelarios.

La construcción de un pensamiento social y una estrategia política centrados en la búsqueda de la hegemonía socialista permitiría no sólo superar los relatos metafísicos nacidos bajo el influjo de la derrota popular sino también recrear una representación unificada del mundo y de la vida, hasta ahora fragmentada por la fetichización de los particularismos. Sin esta concepción totalizante se tornará imposible responder a la ofensiva global del capital imperialista de nuestros días con un proyecto altermundista, igualmente global, que articule y unifique el policromático abanico de rebeldías y emancipaciones frente a un enemigo común.

El desafío, tanto teórico como práctico, consiste en tratar de consolidar la oposición radical al capitalismo construyendo cierto grado de organicidad entre los movimientos sociales y políticos. La espontánea comunicación virtual (vía email) o las redes volátiles ya no alcanzan. Siguen siendo útiles pero... insuficientes. Jugaron un gran papel, importantísimo e insustituible, durante la primera fase de la resistencia al neoliberalismo, cuando se venía del diluvio y la dispersión absoluta. Pero hoy ya no es suficiente. La oposición al sistema, si pretende ser eficaz y modificar realmente las relaciones sociales de fuerza a nivel nacional, regional y mundial entre opresores y oprimidos/as, entre explotadores y explotados/as debe asumir el desafío de construir fuerza social y bloque histórico, tendiendo a la convergencia de las más diversas emancipaciones contra las mismas relaciones sociales del capital. Para eso se torna necesario e impostergable, no sólo en el ámbito de la discusión de las ciencias sociales sino también en la agenda política, recuperar la teoría marxista del fetichismo y una concepción del poder no economicista ni reduccionista.

Pero comenzar a plantearse esa tarea, en una formación social capitalista periférica y dependiente como la nuestra, no resulta fácil ni sencillo. Si asumir posiciones radicales en las universidades de las metrópolis del mundo capitalista desarrollado se convierte, ya de por sí, en una tarea compleja y difícil (por el brutal disciplinamiento de toda disidencia radical y la innegable cooptación de intelectuales críticos que allí existe), intentar abordar este tipo de problemas desde el pensamiento marxista latinoamericano multiplica la pendiente y los obstáculos.

La razón de esa multiplicación geométrica de los desafíos y las complejidades reside en que nuestra cultura y nuestra Academia no están exentos ni ajenos al problema mayor de la dependencia que atraviesa todo nuestro país. Dependencia que se expresa en el campo específico de las ciencias sociales, la cultura, el pensamiento y la educación universitaria como eurocentrismo (**25**), ideología que permea e impregna gran parte de las producciones, los intercambios y los consumos culturales de los saberes académicos vernáculos.

Ese eurocentrismo, de alcance mucho más general —presente en nuestra cultura universitaria desde su mismo nacimiento— también se ha expresado en el renglón específico de la producción teórica marxista, su difusión y su consumo (**26**).

Fetichismo y poder: nuestras hipótesis.

Habiendo explicitado en esta introducción los presupuestos del singular contexto histórico en el cual se desarrolla nuestra investigación y habiendo delimitado las coordenadas de la polémica ideológica contemporánea en el mundo de la teoría social en cuyo seno aquella se inscribe, podemos formular ahora nuestras hipótesis principales que intentaremos fundamentar y demostrar en los diversos capítulos de este trabajo de investigación. Éstas se asientan en el fundamento de una lectura de *El Capital* de Karl Marx interpretado expresamente como texto crítico no sólo de la explotación económica, sino también de la dominación política que ejerce el poder del capital sobre las subjetividades sociales.

Entonces, la hipótesis central sostiene que en el pensamiento de Karl Marx existe no sólo una teoría de la explotación económica —centrada, como reconocen hasta sus impugnadores más acérrimos, en la teoría de la producción y extracción de plusvalor— sino también una teoría de la dominación política. Marx constituye, según nuestra hipótesis principal, un teórico de la explotación pero también un pensador de la dominación.

Esta hipótesis central (que será nuestro punto de llegada en la exposición), de alcance general y que contradice numerosos malentendidos comúnmente aceptados de modo acrítico en los estudios académicos (que intentaremos someter a discusión en los próximos capítulos de esta primera parte), se apoya en otras hipótesis de alcance más restringido y delimitado:

Hipótesis 1: La teoría crítica del fetichismo tal como Marx la elabora en su principal obra no se reduce a una teoría filosófico-antropológica de la “pérdida de la esencia humana”. Tampoco queda circunscripta a un sucedáneo epistemológico de la teoría de la ideología entendida, en el plano de las representaciones imaginarias, como “falsa conciencia” o “velo ideológico”, “error sistemático” o mero obstáculo para la transparencia de la verdad científica. Por el contrario, la teoría marxista del fetichismo abarca la comprensión científico-crítica de la economía política (como disciplina teórica) y la impugnación política de la sociedad mercantil capitalista (como estadio transitorio superable en la historia). Esta hipótesis 1 se sustenta, a su vez, en una hipótesis secundaria (a) según la cual la teoría marxista del fetichismo es un teoría que da cuenta, críticamente, tanto de la objetividad social que estructura el orden social capitalista como de la subjetividad alienada de los agentes sociales que emergen de este último. Aunque la presupone y la contiene, la teoría del fetichismo de ningún modo queda limitada a una teoría de la subjetividad, como habitualmente se supone.

Hipótesis 2: Tanto en *El Capital* como en sus escritos tradicionalmente calificados como “políticos”, Karl Marx elabora una teoría del poder y de la dominación política específicamente moderna que abarca no sólo aquello que, según las clásicas metáforas marxianas, se conoce como “la superestructura” (el Estado, los partidos políticos, la gran prensa, etc.) sino que también da cuenta de la dominación política al interior de la economía mercantil, ámbito que suele ser referido como perteneciente a “la estructura”. Para la teoría crítica marxista no existen el “mercado puro” ni la “economía pura”. Siempre están conformados y atravesados, de manera íntima, por relaciones de poder y de fuerza entre las clases sociales. Esta hipótesis 2 se sustenta, a su vez, en una hipótesis secundaria (b) según la cual en el discurso científico-crítico marxiano el poder y la dominación abarcan no sólo la política y el Estado sino también las relaciones sociales de producción, intercambio, distribución y consumo, esto es, la “economía”.

Hipótesis 3: Sólo se puede separar la crítica que Karl Marx realiza tanto del fetichismo de la mercancía como de la economía política, por un lado, de su cuestionamiento del poder y la dominación, por el otro, a condición de soslayar el papel central que en su obra juegan la subjetividad social y la lucha de clases como clave de la dinámica histórica. Esta hipótesis 3 se sustenta, a su vez, en una hipótesis secundaria (c) según la cual la inmensa mayoría de las reconstrucciones teóricas de Marx que fragmentan la teoría del fetichismo de la teoría política marxista interpretan su pensamiento en clave radicalmente “objetivista”. Sólo a condición de dejar afuera de la historia, o en un mero papel secundario, a la lucha de clases, desconociendo el lugar central de las subjetividades sociales (convirtiéndolas en meros apéndices de funciones económicas o en simples soportes predeterminados de ideologías), se puede escindir la teoría marxista del fetichismo de la correspondiente teoría marxista del poder y la dominación social (en el caso en que se acepte que existe una teoría marxista del poder, ya que no pocas veces se niega incluso esta última posibilidad).

En la primera parte de nuestra investigación comenzaremos por la crítica de determinadas concepciones equívocas vinculadas históricamente a la tradición marxista para pasar luego, en la segunda parte, a la dimensión propositiva, donde intentaremos fundamentar y demostrar las hipótesis enumeradas y sugeridas en esta introducción.

NOTAS

1 La dictadura militar argentina de 1976-1983 utilizaba la sigla BDT (*Banda Delincuente Terrorista*) para referirse a las organizaciones revolucionarias.

2 Para evitar ambigüedades, recordemos que “No es casual, pues, que la locución «teoría crítica» tenga dos connotaciones dominantes: por un lado, un cuerpo generalizado de teorías sobre la literatura y, por otro, un determinado corpus de teorías sobre la sociedad que se remonta a Marx. Este último es el que suele escribirse con mayúscula”. Más adelante, el autor de esta útil y pertinente elucidación, continúa aclarando: “Lo característico del tipo de crítica que en principio representa el materialismo histórico es que incluye de forma indivisible e incansable la autocritica. Es decir, el marxismo es una teoría de la historia que pretende ofrecer a la vez una historia de la teoría. En sus estatutos se inscribió desde el principio un marxismo del marxismo: Marx y Engels ya definieron las condiciones de sus propios descubrimientos intelectuales como la aparición de determinadas contradicciones de clase de la sociedad capitalista misma, y sus objetivos políticos no simplemente como un «estado ideal de cosas» sino como algo originado por el «movimiento real de las cosas» [...]”

El marxismo se distingue de todas las otras variantes de la teoría crítica por su capacidad —o al menos por su ambición— de construir una teoría autocritica capaz de explicar su propia génesis y metamorfosis”. Véase Perry Anderson: *Tras las huellas del materialismo histórico*. México, Siglo XXI, 1988. pp.6-8. [En toda la investigación los subrayados son siempre nuestros, excepto cuando se indique lo contrario].

Por su parte, haciendo un balance global sobre la crítica cultural y social desde su nacimiento hasta hoy en día, Terry Eagleton sostiene que “La crítica moderna nació de una lucha contra el Estado absolutista; a menos que su futuro se defina ahora como una lucha contra el Estado burgués, pudiera no tener el más mínimo futuro”. Véase Terry Eagleton: *La función de la crítica*. Barcelona, Paidos, 1999. p. 124.

3 Sobre la categoría de “capitalismo tardío” véase el libro homónimo de Ernest Mandel: *El capitalismo tardío*. México, ERA, 1980 y el de Jameson (quien retoma la categoría de Mandel), Fredric Jameson: *Ensayos sobre el posmodernismo*. Bs.As., Imago Mundi, 1991 y del mismo autor *El giro cultural*.

Escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998. Bs.As., Manantial, 1999. Sobre la compresión del espacio y el tiempo en el capitalismo actual véase David Harvey: *La condición de la posmodernidad*.

Investigación sobre los orígenes del cambio cultural. Bs.As., Amorrortu, 1998. Sobre la absolutización del mercado y sus repercusiones culturales en la teoría social véase Alex Callinicos: *Contra el posmodernismo. Una crítica marxista*. Bogotá, El Áncora Editores, 1993 y Terry Eagleton: *Las ilusiones del posmodernismo*. México, Paidos, 1998. Sobre el lugar que jugó el apoltronamiento de los “estudios culturales” norteamericanos en la cooptación académica de la teoría crítica y el desplazamiento de la teoría del fetichismo, véase Fredric Jameson y Slavoj Žižek [compilación de Eduardo Gruner]: *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Bs.As., Paidos, 1998. Sobre el papel cultural del imperialismo norteamericano y en particular de Hollywood en la imposición mundial del american way of life véase Fredric Jameson: “Notas sobre la mundialización como problema filosófico”. En F.Jameson, Gilbert Achcar, Jacques Bidet y otros: *Marx 2000. La hegemonía norteamericana*. Bs.As., Actuel Marx, 2000. pp. 71-80.

4 Aquí utilizamos la expresión “metafísica”—que posee innegable carácter peyorativo dentro de la tradición de pensamiento marxista— para designar estos relatos académicos preponderantes durante al menos tres décadas. En este punto se nos impone una aclaración imprescindible: aunque todas estas corrientes tienen discursivamente vocación antimetafísica y son, en su modo de presentarse en sociedad, críticas de cualquier fundamentación última de la realidad, todas, cada una a su manera, terminan atribuyendo a una situación particular de la historia de la sociedad capitalista occidental—particularmente europea occidental— un carácter absoluto. Le otorgan rango “ontológico” a lo que no es más que un momento históricamente determinado del capitalismo: aquel donde se borran muchas solidaridades y barreras nacionales y se disuelven identidades sociales, consolidadas durante las etapas previas del capital. De este modo le atribuyen rango falsamente universal a una realidad social—por ejemplo la proliferación de discursos políticos fragmentados y aislados, la dispersión de los movimientos sociales, la esquizofrenia de las antiguas subjetividades, etc.— que es bien particular y característica de esta etapa de la expansión del desarrollo capitalista.

Entendemos con Gramsci que toda afirmación teórica que se postule como algo universal al margen de la historia y la política se convierte en pura metafísica. Las verdades de la metafísica no tienen tiempo ni espacio, son (falsamente) universales y abstractas. Están separadas de la vida histórica de la humanidad; en sus formulaciones hacen completa abstracción de dicha historia y jamás explicitan los condicionamientos sociales de los que surgen los términos planteados. Para esta definición de “metafísica”, véase Antonio Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. [Edición crítica de Valentino Gerratana]. México, ERA, 2000. Tomo 4, p.266.

Tanto el posmodernismo, como el posestructuralismo y el posmarxismo comparten, a pesar sus ademanes minimalistas y relativistas, esta metodología de pensamiento. Por eso consideramos que son metafísicas del “fragmento”, de “la pluralidad”, del “flujo del Deseo”, de la “diversidad del Otro”, de “los Poderes locales”, etc., etc.

5 Son conocidas las formulaciones de Jean-François Lyotard sobre las grandes teorías y “los grandes relatos”. Definiendo el posmodernismo afirma: “Simplificando al máximo, se tiene por «posmoderna» la incredulidad con respecto a los metarrelatos”. Véase Jean-François Lyotard: *La condición posmoderna* [1979]. Barcelona, Orbis, 1993. p. 10. Obviamente, el principal “gran relato” o “metarrelato” con el que Lyotard y sus amigos mantienen incredulidad es... el marxismo. Lo interesante del asunto reside en que, para definir a su corriente “post” Lyotard se apoya en un autor norteamericano de extrema derecha: Daniel Bell (director de la revista del gran capital financiero estadounidense Fortune). Véase Obra citada. p. 13. La tesis posmoderna de Lyotard reactualiza, en ese sentido, los planteos del libro de Daniel Bell *El fin de la ideología*, publicado en 1960, texto típico de la guerra fría que decretaba, como por arte de magia, “el agotamiento de la política”. Coronando la proclama de Daniel Bell sobre “el agotamiento de la política” y la cruzada de la filosofía posmoderna de Lyotard contra los “metarrelatos”, el funcionario del Departamento de Estado norteamericano,

Francis Fukuyama, publicó el tristemente famoso artículo “*El fin de la historia*” [1989]. En los tres casos se firmó, cada uno a su turno y con su estilo singular (más erudito F.Lyotard, más pragmático D.Bell, más bruto e ignorante F.Fukuyama), el acta de defunción de los “grandes relatos”, de las “ideologías”, de “la política” y de la “historia”... Curioso cadáver el del marxismo que necesita ser enterrado periódicamente. Por esas paradojas dialécticas de la historia, varios años después, dos de los principales exponentes y portavoces europeos de esta corriente posmoderna, hartos del neoliberalismo y del

capitalismo, terminaron reivindicando casi fanáticamente la vigencia de Karl Marx, del marxismo y del comunismo. Véase Jacques Derrida: *Espectros de Marx*. Madrid, Trotta, 2003 y Gianni Vattimo: *Ecce comu. Cómo se llega a ser lo que se era*. Bs.As., Paidos, 2009.

6 Véase Fredric Jameson: "Marxismo y posmodernismo". En *Ensayos sobre el posmodernismo*. Obra citada. p.124.

7 La llegada a la presidencia del país más poderoso de la Tierra de un político afrodescendiente —Barak Obama— es expresión de ello. No han desaparecido los golpes de estado (Honduras). Continua la proliferación de nuevas bases militares yanquis (Colombia). EEUU sigue promoviendo la doctrina de la seguridad nacional (en Colombia, donde se tortura y se mutila vivos a los prisioneros con la motosierra para reprimir a la disidencia, su presidente la denomina "seguridad democrática"). Etc., Etc. En la serie televisiva de Hollywood «24 horas», donde el agente de inteligencia Jack Bauer, personaje central, defiende como normal el uso de la tortura "contra el terrorismo", también había un presidente afrodescendiente. ¿Obama será un invento de Hollywood? ¿Existirá realmente?

8 Véase David Harvey: *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Obra citada. p.138.

9 Véase Alex Callinicos: *Contra el posmodernismo*. Obra citada.

10 Sobre el contexto político cultural general de esta conversión que atravesó todas las disciplinas sociales —la historiografía, la sociología, la filosofía, etc— puede consultarse Perry Anderson: "El pensamiento tibio. Una mirada crítica sobre la cultura francesa". En *Critica y emancipación. Revista latinoamericana de ciencias sociales*. Año I, No1, junio de 2008. pp. 177-236, particularmente pp. 195 y sig. donde aparece la crítica de los pretenciosamente denominados "nuevos filósofos".

11 Véase Alex Callinicos: *Contra el posmodernismo*. Obra citada.

12 Véase Gianni Vattimo: *Ecce comu. Cómo se llega a ser lo que se era*. Obra citada. p. 38.

13 Véase David Harvey: *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Obra citada. p. 55.

14 Si bien en la Academia se suele asociar la tesis del sistema mundial con Immanuel Wallerstein, Samir Amin y la teoría latinoamericana de la dependencia, en realidad esa perspectiva fue iniciada por Karl Marx, quien desde sus primeras investigaciones siempre pensó al capitalismo como un sistema global estructurado a partir de una "cultura mundial" (así la nombra en *El Manifiesto del Partido Comunista*) y un "mercado mundial" (así lo denomina en los *Grundrisse*, en todos los planes de redacción de *El Capital* y en esta última obra ya publicada).

15 Véase Fredric Jameson: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado [tardío]*. Barcelona, Paidos, 1995. pp.18-19.

16 Quizás por esta razón este mismo autor afirme: "Todo ello hace que la cultura (y la teoría de la reificación de la mercancía) ocupe hoy un espacio político mucho más central que en cualquier otro momento previo del capitalismo". Véase Fredric Jameson: "El marxismo realmente existente". En *Casa de las Américas* No211, abril-junio de 1998. p. 6.

17 Para la ubicación de este fragmento y de las otras referencias sobre el fetichismo aquí mencionadas, véase la segunda parte de esta investigación donde las analizamos en detalle y en forma precisa.

18 Para las referencias sobre estos descubrimientos aquí mencionados, véase igualmente la segunda parte de esta investigación.

19 Véase Fredric Jameson: "Nota sobre la mundialización como problema filosófico". En *Actuel Marx: La hegemonía norteamericana*. Obra citada. p.76.

20 A este respecto, véase nuestro Toni Negri y los desafíos de «Imperio». Madrid, Campo de Ideas, 2002 (reeditado en Italia con el título *Toni Negri e gli equivoci di «Imperio»*. Bolsena, Massari Editore, 2005).

21 Para una crítica de Laclau, véase Atilio Borón: "¿«Posmarxismo»? Crisis, recomposición o liquidación del marxismo en la obra de Ernesto Laclau". En Atilio Borón: *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*. Bs.As., Fondo de Cultura Económica, 2000. pp.73-102 y Atilio Borón y Óscar Cuellar: "Apuntes críticos sobre la concepción idealista de la hegemonía". En *Revista Mexicana de Sociología*, Año XLV, Vol.XLV, No4. Octubre/diciembre de 1983. pp.1143-1177.

22 Véase Raymond Williams: *Marxismo y literatura*. Barcelona, Península, 1980. p. 130.

23 Véase Ellen Meiksins Wood: *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico*. México, Siglo XXI, 2000. pp.303.

24 Véase Ellen Meiksins Wood: *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico*. Obra citada. pp.304-305.

25 Véase Samir Amin: *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México, Siglo XXI, 1989.

26 Al respecto, remitimos a nuestro De Ingenieros al Che. *Ensayos sobre elmarxismo argentino y latinoamericano*. Bs.As., Biblos, 2000. Prólogo Michael Löwy.

Teoría del fetichismo y teoría del valor

Luego de haber despejado diversos equívocos en torno a la obra de Marx y el marxismo y de haber realizado un largo recorrido por los presupuestos lógicos y epistemológicos que estructuran el discurso crítico del autor de *El Capital* a partir de la lógica dialéctica, estamos en buenas condiciones para demostrar nuestras hipótesis sobre el fetichismo y el poder en el pensamiento de Marx.

Algunos autores han intentado con diversa fortuna soslayar o directamente desconocer la centralidad de la teoría marxista del fetichismo atribuyéndole, falsamente, connotaciones idealistas⁸²⁹. Para ello han intentado reducirla a una fugaz reminiscencia filosófica juvenil vinculada a la problemática de la alienación (de origen hegeliano o a lo sumo feuerbachiano) que supuestamente aparecería intercalada e incrustada en algún pasaje aislado de *El Capital*, sin mayores credenciales de justificación ni legitimidad. Un desvío engañoso e inesperado, ajeno al estatuto epistemológico de la teoría crítica, que se encontraría al comienzo de *El Capital* para luego desvanecerse y dejar su lugar a un supuesto discurso “científico puro”, ahora sí... centrado en las leyes objetivas de la economía política.

Periodización de la teoría crítica del fetichismo en la obra de Marx (1857-1873)

Semejante perspectiva desconoce la génesis real de la teoría crítica del fetichismo en los escritos maduros de Marx y el lugar central que ella ocupa tanto en la crítica de la economía política y en la teoría del valor como en la concepción materialista de la historia y la sociedad. Sólo pagando el altísimo precio del desconocimiento de los

⁸²⁹ Louis Althusser, uno de los más extremos en este rubro, afirmaba por ejemplo que: “Última huella de la influencia hegeliana, y esta vez flagrante y extremadamente dañosa (ya que todos los teóricos de la «reificación» y la «alienación» han encontrado en ella con qué «fundar» sus interpretaciones idealistas del pensamiento de Marx): la teoría del fetichismo («El carácter fetichista de la mercancía y su secreto», parte IV de la sección P). A partir de allí a Althusser no se le ocurrió mejor remedio que deducir como norma y recomendación general para leer *El Capital* el no empezar por el comienzo sino... por el capítulo cuarto para de esta manera eludir la teoría del fetichismo —y su conexión inmanente con la teoría del valor— formulada por primera vez en su primer capítulo. No resulta casual que Althusser haya intentado fundamentar su tesis contra la teoría del fetichismo (y contra la dialéctica) a partir de la edición francesa de *El Capital*, en la cual Marx intentó “simplificar” sus razonamientos dialécticos... para que puedan ser entendidos por el público francés, al que estimaba mucho por su carácter revolucionario práctico pero del cual desconfiaba en sus pretensiones teóricas. Véase Louis Althusser: “Guía para leer *El Capital*” (Prefacio a la edición francesa de *El Capital*. París, Garnier-Flammarion, 1969). En Revista *Dialéktika*, N°2, Año I, Buenos Aires, 1992. pp.24 y 32 [Probablemente esta traducción del texto althusseriano haya tomado como base la edición argentina de Raúl Sciarreta, quien tradujo los primeros cuatro capítulos del tomo I de *El Capital* precedidos con este trabajo de Althusser. Bs.As., Corregidor, 1973]. Su alumna y discípula latinoamericana, Marta Harnecker, a la hora de realizar esquemas pedagógicos sobre *El Capital* llega a mencionar en uno de los cuadros explicativos la sustancia del valor en tanto trabajo abstracto, pero ni aparece mencionado el concepto de fetichismo (p.52). Siguiendo las indicaciones tradicionales de su maestro francés, al sugerir textos para comenzar a estudiar *El Capital*, esta autora latinoamericana —tan referenciada y consultada en otras décadas como especialista en la materia— propone pasar por alto la lectura de toda referencia que vincule la teoría del valor con la teoría del fetichismo. Por eso recomienda: “«*El Capital*. Libro I, Capítulo I. Aquí se deja de lado [en la lectura recomendada N.K.] las páginas que se refieren a la forma valor: relativa, equivalente, el proceso de cambio y de dinero”.(p.48). Véase Marta Harnecker: «*El Capital*: Conceptos fundamentales. México, Siglo XXI, 1989. pp. 48 y 52.

diversos planes de escritura, las varias redacciones, manuscritos y reelaboraciones que Marx fue volcando en el papel a partir de 1857 —período claro de madurez intelectual, científica y política al mismo tiempo— puede haberse otorgado credibilidad a semejante lugar común, desprovisto de la más mínima rigurosidad analítica y corroboración empírica.

En el laboratorio mental y de escritura de Karl Marx, la exposición y formulación más acabada de la teoría crítica del fetichismo se encuentra en la segunda edición del primer tomo de *El Capital*, corregida y reeditada en 1873, seis años después de su primera edición destinada a la imprenta (1867), quince años después de la redacción de los *Grundrisse* (1857-1858), casi treinta años posterior a los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. En esa segunda edición de 1873, la más madura de todas, el pasaje del fetichismo de la mercancía está encabezado con un título especial, separado del resto del primer capítulo⁸³⁰. La formulación que aparece en esa segunda edición alemana (la habitualmente utilizada en las traducciones al castellano⁸³¹) resulta uno de los escritos teóricos de Marx más tardíos y maduros si lo comparamos con el resto de su obra, tanto la editada en vida de su autor como la que permaneció inédita y se publicó póstumamente. No se trata pues de un texto juvenil sino de la reescritura y reelaboración madura de *El Capital* destinada a la imprenta, revisada luego de su primera aparición y los primeros debates y polémicas. Esa reescritura corona todo el capítulo, que en la nueva versión de 1873 condensa cuatro textos: (a) la versión del capítulo primero del Tomo I de *El Capital* tal como fue publicado en 1867, (b) unas pocas páginas nuevas redactadas entre 1871 y 1872, (c) partes del apéndice sobre “La forma de valor” (escrito por sugerencia de Kugelmann) que en la edición de 1867 se publicaba aparte y finalmente, (d) una reescritura del último subcapítulo, ahora encabezado con título propio: “El fetichismo de la mercancía y su secreto”⁸³².

⁸³⁰ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, pp.87-102. En la primera edición alemana, la argumentación sobre el fetichismo está insertada dentro mismo del primer capítulo que llevaba por título general solamente “La mercancía”. Véase el texto de la primera edición alemana en Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. III. Apéndice. pp. 971-1016. En ese apéndice el traductor Pedro Scaron también incluye una popularización de todo el argumento del capítulo primero (circunscripto a la teoría del valor, principalmente enfocado a explicar la transformación de la forma simple de valor en forma dinero, con sus dos mediaciones intermedias, sin llegar a incorporar la teoría acabada del fetichismo) redactado por Marx a pedido de su amigo, compañero y correspondiente Ludwig Kugelmann titulado “La forma del valor”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. III. Apéndice. pp. 1017- 1042. Que la sugerencia para escribirlo provino de Kugelmann puede comprobarse en la carta que Marx le envía a aquél el 13 de julio de 1867 donde le dice: “Hace unos días envié a Leipzig el suplemento, con el título LA FORMA DEL VALOR anexo al capítulo I [de *El Capital*. N.K.] Usted conoce muy bien al autor de este plan., al que envío aquí mi agradecimiento por su sugerencia”. Véase carta de Marx a Kugelmann, 13 de julio de 1867. En Karl Marx: *Cartas a Kugelmann*. La Habana, Ciencias Sociales, 1975. p. 58. Casi un mes antes, Marx le dice a Engels que en ese apéndice “expongo el mismo asunto, de la forma más sencilla posible y de la manera más escolar posible”... tal vez por eso no incluye la teoría del fetichismo. Véase carta de Marx a Engels, 22 de junio de 1867. En Karl Marx y Friedrich Engels: *Cartas sobre «El Capital»*. Barcelona, LAIA, 1974. pp.127-129.

⁸³¹ Con excepción de la edición argentina de 1956, reeditada en 1973, de editorial Cartago que a través de Floreal Mazía retraduce de la edición francesa (es cierto, revisada por Marx, pero también simplificada por él) en lugar del original alemán. También cabe agregar una segunda excepción, la edición de la colección Crítica de Grijalbo que el pensador marxista catalán Manuel Sacristán Luzón traduce en el Estado español de la cuarta edición alemana de 1890, corregida por Engels.

⁸³² Véase el esquema que sintetiza estos fragmentos reunidos en la nueva versión de 1873 del primer capítulo en Enrique Dussel: *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México, Siglo XXI, 1990. pp.186. También puede consultarse p.178.

Tan sólo a costa de un desconocimiento escandaloso de la periodización de los escritos maduros de Marx —editados e inéditos— pudo alguna vez otorgarse credibilidad a la insostenible hipótesis de que la formulación de la teoría crítica del fetichismo constituía un fragmento aislado e inconexo al interior del horizonte crítico marxiano⁸³³. Si esquematizamos cronológicamente los trabajos críticos de la economía política que en sus planes de investigación y exposición Marx encara desde fines de los años '50 obtenemos la siguiente periodización:

Primerº

Grundrisse (Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, 1857-1858), constituyen el primer borrador de lo que más tarde se conocerá como *El Capital*, manuscritos inéditos en vida de su autor, publicados en forma póstuma, en dos volúmenes, en 1939 [volumen primero] y en 1941 [volumen segundo], por el IMEL [Instituto Marx Engels Lenin] de Moscú).

Segundo

Contribución a la crítica de la economía política (publicado en junio de 1859, libro editado en vida de Marx, incluye dos grandes capítulos: primero sobre “La mercancía” y segundo sobre “El dinero o la circulación simple”)

Tercero

Contribución a la crítica de la economía política (1861-1863, llevan el mismo título que el libro de 1859 pero son distintos de él, constituyen 23 cuadernos inéditos en vida de su autor que incluyen 1472 folios manuscritos, redactados entre agosto de 1861 y julio de 1863, recién publicados todos juntos y completos —2.384 páginas— en forma póstuma entre 1976 y 1982, por el IMEL de Moscú y de Berlín oriental, en su idioma original [sin las modificaciones de Engels o de Kautsky], en castellano no están completamente publicados). Están conformados principalmente por los siguientes materiales:

- Cuadernos I al V y XIX al XXIII, redactados de agosto de 1861 a marzo de 1862: Constituyen una nueva redacción y reelaboración de lo que más tarde será *El Capital*. Comienzan por donde concluye el libro publicado en 1859, por lo tanto por un “capítulo tercero”.

⁸³³ Esa falsa concepción no fue privativa de Althusser y su escuela. Por ejemplo, en el célebre diccionario dirigido por Tom Bottomore, el profesor Ben Fine define la voz “Fetichismo de la mercancía” afirmando alegremente que “*El análisis efectuado por Marx del fetichismo de la mercancía más o menos se reduce a «El Capital», Tomo I, capítulo uno, parágrafo 4 [...] La teoría de Marx del fetichismo de la mercancía no vuelve a considerarse explícitamente, con detalle, ni en «El Capital» ni en otras obras*”. Véase Ben Fine: “Fetichismo de la mercancía”. En Tom Bottomore, Ralph Miliband y otros: *Diccionario del pensamiento marxista..* Obra citada. p. 318. Menos esquemático resulta el intento de Roger Bartra, quien de todas formas se mueve un tanto mecánicamente entre las disciplinas académicas tradicionales que la concepción materialista de la historia pretende cuestionar, disolver y refundir en una nueva síntesis. Por eso, aunque reconoce que las temáticas de la enajenación y el fetichismo no son privativas de la juventud de Marx sino que recorren tanto los *Grundrisse* como todo *El Capital*, no se decide a la hora de clasificarla entre una teoría “filosófica” o una teoría “sociológica”. Véase Voz “Enajenación” en Roger Bartra: *Breve diccionario de sociología marxista*. México, Grijalbo, 1982. pp.64-69. Mejor que todas esas definiciones es la que propone Norman Geras cuando explica la voz “Fetichismo” afirmando que “*Aunque no siempre se aprecie así, la doctrina de Marx del fetichismo y su teoría del valor están indisolublemente unidas*”. Véase Norman Geras: “Fetichismo”. En Tom Bottomore, Ralph Miliband y otros: *Diccionario del pensamiento marxista..* Obra citada. p.316.

- Cuadernos VI al XV y el XVIII, redactados entre enero de 1862 y julio de 1863⁸³⁴; constituyen el borrador de lo que posteriormente se conocerá como las *Teorías sobre la plusvalía*, consideradas el Tomo IV de *El Capital*, publicado como tal —en forma recortada y censurada por Karl Kautsky— entre 1905 y 1910, y en forma completa en 1956 [Tomo I], 1959 [Tomo II] y 1962 Tomo III] por la editorial Dietz Verlag de Berlín, República Democrática Alemana [RDA].
- Además de estos dos materiales centrales, para elaborar los 23 cuadernos, Marx utilizó en estos años un cuaderno de citas (que extractaba en el Museo Británico, donde estudiaba desde 1850, ya que no tenía dinero para comprar los libros) y el cuaderno VII de sus propios *Grundrisse*, desde la página 63b hasta la 192.

Cuarto

El Capital, Capítulo VI Inédito (Redactados entre junio de 1863 y diciembre de 1866, son manuscritos inéditos en vida de su autor, no se incluyen en la versión que Marx envía a la imprenta del primer tomo de esa obra; publicados en forma póstuma en 1933 por el Instituto IMEL de Moscú).

Quinto

Manuscrito del Tomo III de *El Capital* (1864-1865, manuscritos inéditos, publicados en forma póstuma por Engels en 1894).

Sexto

Manuscrito del Tomo II de *El Capital* (1865, manuscritos inéditos, publicados en forma póstuma por Engels en 1885). Marx termina de redactar los cuatro tomos de *El Capital* [“los tres libros” escribe él, al que se sumaría las *Teorías de la plusvalía*, el cuarto tomo] en diciembre de 1865. Volverá sobre esos materiales sin lograr pulirlos y redondearlos para enviar a la imprenta. Los tomos segundo, tercero y cuarto quedan inconclusos e inéditos en vida de su autor porque él no se siente todavía conforme y por eso no los publica.

Ese mismo año, entre fines de mayo y el 27 de junio de 1865 —mientras trabaja en los Tomos II y III de *El Capital*— Marx redacta el folleto pedagógico *Salario, precio y ganancia*, tomando como eje una conferencia oral dictada por él en la Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT, fundada el año anterior, el 28 de septiembre de 1864, en el Saint Martin’s Hall de Long Acre, Londres, Inglaterra). Este folleto es un trabajo destinado a discutir con “el ciudadano Weston”, integrante de la Internacional, pero en realidad, dirigido a volcar las conclusiones de los tres tomos de *El Capital*, particularmente del tercero, en los problemas políticos inmediatos de la lucha de la clase obrera. El folleto escrito se publica por primera vez en 1898.

Séptimo

Nueva redacción de la versión del Tomo I de *El Capital* destinada a la imprenta (redactado a partir del 1 de enero de 1866 hasta marzo de 1867. En noviembre de 1866 Marx envía al editor una parte y en abril de 1867 entrega el resto en Hamburgo. El primer tomo se termina de imprimir el 16 de agosto de 1867 —Marx termina de corregir los pliegos de imprenta en persona a las dos de la mañana de ese día—, aparece al

⁸³⁴ Esa periodización general la aportan Wenceslao Roces y los editores soviéticos y alemanes del IMEL al Tomo IV de *El Capital*. Enrique Dussel subdivide a su vez la periodización y sostiene que Marx redacta de agosto de 1861 a marzo de 1862 los cuadernos I al V; de marzo de 1862 a noviembre del mismo año los cuadernos VI al XV y de noviembre de 1862 a julio de 1863 los cuadernos XV al XXIII.

público el 14 de septiembre de ese mismo año. Es el único de todos los tomos publicado en vida de Marx⁸³⁵).

Octavo

Manuscrito II (1870, manuscritos inéditos, publicados en forma póstuma, según Engels, “única redacción hasta cierto punto acabada del Tomo II de «*El Capital*»”).

Noveno

Edición rusa del primer tomo de *El Capital*, primera que aparece en otro idioma distinto al de su autor (se publica en 1872, en vida de Marx, quien tiene oportunidad de controlarla —en esa década estaba aprendiendo ruso para poder leer las estadísticas en idioma original— y opina que constituye una excelente traducción).

Edición francesa del primer tomo de *El Capital* (publicada en entregas de agosto de 1872 a noviembre de 1875, editada en vida y revisada por Marx, quien simplifica algunos de los pasajes más complejos de la edición alemana —centrados en la dialéctica — para “hacerlos comprensibles” al público francés)

Décimo

Segunda edición alemana del primer tomo de *El Capital* (aparece en fascículos de junio de 1872 a mayo de 1873 y en volumen a mediados de este último año, publicada en vida de su autor. Esta es la edición donde el pasaje del fetichismo de la mercancía aparece separado del resto del capítulo con un título propio y destacado⁸³⁶ ya que Marx corrige y modifica fundamentalmente el capítulo primero de la obra).

Undécimo

Un cuaderno de ecuaciones sobre la relación entre la tasa de plusvalor y la tasa de ganancia (1875, manuscritos inéditos, publicados en forma póstuma).

Duodécimo

Manuscrito V (56 páginas, fines de marzo de 1877, reelaboración y reescritura del Tomo II de *El Capital*, manuscritos inéditos, publicados en forma póstuma).

⁸³⁵ El 27 de abril de 1867 Engels le escribe a Marx: “Siempre me pareció que ese maldito libro que has tenido sobre ti tantos años era el principal culpable de todas tus desdichas, y que jamás te sentirías libre mientras no te lo quitases de encima”. Véase Carta de Engels a Marx, 27 de abril de 1867. En K.Marx y F.Engels: *Cartas sobre «El Capital»*. Obra citada. p. 123. Luego de revisar las pruebas de impresión, a las dos de la mañana del 16 de agosto de 1867, Marx le confiesa a su amigo: “Este tomo [el primero] está, por tanto, listo. Y esto ha sido posible gracias a ti. Sin lo que tú te sacrificaste por mí, jamás hubiera podido realizar los inmensos trabajos para los tres volúmenes. Te abrazo, lleno de agradecimiento. ¡Salud, amigo mío, mi querido amigo!”. Carta de Marx a Engels, 16 de agosto de 1867. Obra citada. p. 135.

⁸³⁶ Tal vez Marx le puso en la segunda edición un título separado y destacado, en primer lugar, para remarcar la importancia del argumento sobre el fetichismo que cierra y remata todo el desarrollo y la exposición lógica del capítulo sobre la teoría del valor y, en segundo lugar, por razones pedagógicas, ya que en la mencionada carta a Engels del 22 de junio de 1867 Marx le dice (refiriéndose no a al capítulo primero del cuerpo central del primer tomo de *El Capital* destinado a la imprenta sino al apéndice pedagógico sobre la forma del valor que aparecía en la primera edición alemana): “siguiendo tu consejo, he dividido cada punto del razonamiento que suponía un paso adelante en párrafos, etc. con EPÍGRAFES ESPECIALES” [mayúsculas de Marx]. Véase carta de Marx a Engels, 22 de junio de 1867. En Karl Marx y Friedrich Engels: *Cartas sobre «El Capital»*. Obra citada. p.128.

Décimo tercero

Manuscrito VI (posterior a octubre de 1877 y anterior a julio de 1878, manuscritos inéditos, publicados en forma póstuma).

Décimo cuarto

Manuscrito VII (7 páginas en folio, 2 de julio de 1878, manuscritos inéditos, publicados en forma póstuma).

Décimo quinto

Manuscrito VIII (cuaderno de 70 páginas, aproximadamente 1878, reelaboración sobre la problemática de la reproducción y circulación del capital social global con dinero incluido en la circulación —la versión anterior no había contado con el dinero, ahora se agrega—)⁸³⁷.

Décimo sexto

Redacción de las *Notas marginales al «Tratado de economía política» de Adolph 21*. Estas notas críticas, respuesta a los cuestionamientos realizados contra *El Capital* por Wagner (discípulo del economista Johann Karl Robertus y partidario de Bismarck), fueron redactadas aproximadamente entre la segunda mitad de 1879 y noviembre de 1880 (aunque algunos especialistas atribuyen la redacción al período 1881-1882. Permanecieron inéditas, fueron publicadas en forma póstuma por David Riazanov en 1930).

⁸³⁷ Para confeccionar esta cronología sobre los escritos “maduros” de Marx (editados en vida de su autor y principalmente inéditos) y sus diversas redacciones de *El Capital* nos hemos apoyado en los prólogos de Friedrich Engels al Tomo II y III de *El Capital*, así como también hemos consultado las diversas introducciones y estudios preliminares a *El Capital* y sus diferentes redacciones de los traductores y editores Pedro Scaron y José Aricó (Siglo XXI), Adolfo Sánchez Vázquez (ERA), Wenceslao Roces (Fondo de Cultura Económica), Manuel Sacristán Luzón (OME-Grijalbo), Ernest Mandel (Penguin Books) y los editores del IMEL de Moscú, así como también otros estudiosos y especialistas de la obra (algunos de los cuales, como Enrique Dussel, han tenido acceso a los manuscritos originales de los trabajos inéditos, depositados en el Instituto Social de Ámsterdam). Véase Friedrich Engels: Prólogo (5 de mayo de 1885) a *El Capital*. Obra citada. Tomo II, Vol. 4, pp. 3-23; F.Engels: Prólogo (4 de noviembre de 1894) a *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.6, pp. 3-26; Pedro Scaron: “Advertencia del traductor” a *El Capital*. Obra citada. Tomo I, II y III. pp.VII-XLI; José Aricó: “Presentación” a *El Capital. Capítulo VI inédito*. México, Siglo XXI, 1985. pp.IX-XII; Pedro Scaron: “Advertencia del traductor” a *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. pp.XIII-XVI; Wenceslao Roces: “Nota del traductor” a *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Tomo I, pp.7-8; Editores del Instituto Marx Engels Lenin (IMEL) de Moscú: “Prólogo” a *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Tomo I, pp. 9-28; Ernest Mandel: Estudios preliminares a *El Capital* (Tomas I, II y III). En E. Mandel: *«El Capital»: Cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx*. México, Siglo XXI, 1998; Roman Rosdolsky: *Génesis y estructura de «El Capital» de Marx*. Obra citada; Manuel Sacristán Luzón: Prólogos y notas editoriales a *Grundrisse*, *Teorías sobre la plusvalía* y *El Capital* (Tomas I, II y III). En M.Sacristán: *Escritos sobre «El Capital*. Obra citada; Adolfo Sánchez Vázquez: “El proyecto de crítica de la economía política”. En K.Marx: *Cuadernos de París [Notas de lectura de 1844]*. Obra citada. pp.187-192 (en este trabajo Sánchez Vázquez no se limita a 1844 sino que se extiende sobre *El Capital*); Nicolás González Varela: “La inactualidad de Marx: 1818-1848-1998. Informe de situación”. En *Cuadernos del sur* Nº28, Año XV, Buenos Aires, mayo de 1999.pp.155-171; Enrique Dussel: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los «Grundrisse»*. Obra citada; E.Dussel: *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos de 1861-1863*. Obra citada; E.Dussel: *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Obra citada. Este último autor es uno de los pocos que no sólo hace referencia a los escritos publicados sino también a materiales que continúan inéditos en nuestro idioma, sólo accesibles a quienes han tenido la oportunidad de observar en Ámsterdam los originales de Marx.

Génesis y desarrollo de la teoría crítica del fetichismo en la obra de Marx (1857-1873)

Luego de recorrer la inmensa cantidad de cuadernos, manuscritos, borradores y varias redacciones de *El Capital* la primera constatación a la que se llega es que la temática del fetichismo constituye un hilo rojo conductor a lo largo de esa inmensa masa de materiales, de principio a fin. Está al comienzo del primer borrador de *El Capital* y luego de muchos pasajes de manuscritos intermedios vuelve a encontrarse al final, como remate, síntesis y conclusión de ese “todo artístico” al que apuntaba Marx cuando planeó y rescribió una y otra vez la obra crítica de la economía política. De ninguna manera queda reducida a tres o cuatro papelitos sueltos, pergeñados bajo inspiración de filosofías ajenas al marxismo, intercalados de manera caprichosa vaya uno a saber porqué en medio de un supuesto tratado de economía.

Marx maneja entonces esta teoría crítica del fetichismo ya desde la primera redacción de *El Capital*, es decir, desde los *Grundrisse* (1857-1858) y desde la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859). Vuelve una y otra vez a esa teoría en las diversas redacciones y en los numerosos manuscritos intermedios centrados en los Tomos II, III y IV hasta llegar a la formulación más acabada de la segunda edición impresa —alemana— del primer tomo *El Capital* (1873), quince años posterior a los textos y borradores iniciales, en la cual aparece como remate y conclusión del capítulo primero, donde se expone la piedra angular del libro (la teoría del valor). En esa revisión de la segunda edición Marx decide destacar esa conclusión poniéndole un título especial que no tenía en todas las versiones previas.

Pero en los *Grundrisse* todavía no la formula ni la expone como algo especial, con una denominación y un título explícito y destacado, sino como parte implícita de la exposición de la teoría del valor, del trabajo abstracto y principalmente del análisis del dinero. Esta teoría recién se tornará más explícita y desarrollada en sus manuscritos y redacciones de 1861 y 1863, donde se expondrá ligada a la forma del capital que recibe dinero atesorado por algunos capitalistas y su vez otorga créditos y presta dinero a otros capitalistas en función del interés. Allí Marx la expone en polémica con la economía vulgar (que mezcla formas sociales y cosas físico-naturales) hasta llegar a su exposición más pulida de 1873.

En los *Grundrisse*, primera gran estación dentro de su camino maduro de investigación sobre la economía política, Marx comienza a abordar la incógnita del fetichismo no por la temática de la mercancía sino por la reificación, enajenación y autonomización del dinero frente a las propias mercancías y frente a los productores que las producen e intercambian⁸³⁸. Un tipo de reflexión que en los mismos borradores

⁸³⁸ Véase Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Obra citada. Tomo I, pp. 84, 86, 88-89, 95-97. A pesar de que la teoría del fetichismo y la cosificación comienza en los *Grundrisse* a ser desarrollada a partir de la teoría del dinero, continúa más tarde, en la redacción del tomo III de *El Capital* en la teoría del fetichismo del interés y culmina con la teoría del fetichismo en la “fórmula trinitaria”, prácticamente no ocupa ningún lugar en la exhaustiva obra de Suzanne de Brunhoff: *La concepción monetaria de Marx*. Bs.As., Ediciones del siglo, 1973. Influida por Althusser y su círculo, la autora se limita a despachar el asunto con un renglón, al comienzo del libro, donde afirma “Para ciertos marxistas, desde que el dinero pierde toda determinación científica, se convierte en un símbolo de la «cosificación», de las relaciones sociales entre productores privados”. Obra citada. p. 7. ¿Quiénes son estos marxistas? ¿Tal vez Lukács? ¿Marx pensaba distinto? La autora cree haber saldado el problema simplemente mencionándolo de pasada y poniéndole comillas al concepto de “cosificación” como

extenderá, luego, cuando aborde el tratamiento teórico de la categoría de capital y, más adelante, cuando trate la cristalización del capital, constante y fijo, centrado en la maquinaria, autonomizada frente al obrero.

En una de esas primeras exposiciones del fetichismo en los *Grundrisse* Marx describe la “*autonomización del valor de cambio en el dinero*” respecto de los sujetos que realizan el intercambio, lo cual abre todo un universo de potenciales contradicciones ya que “*el dinero es una mercancía como las otras y no es una mercancía como las otras...*”⁸³⁹. Allí, en el equivalente general, reside el enigma.

Desplegando las bases de la teoría crítica, Marx señala que “*se presenta ante ellos mismos como algo ajeno, independiente, como una cosa [...] Cada individuo posee el poder social bajo la forma de una cosa. Arránquese a la cosa este poder social y habrá que otorgárselo a las personas sobre las cosas*”⁸⁴⁰. Con ironía Marx describe este poder “mágico” que viene asociado al dinero diciendo que “*Su poder social, así como su nexo con la sociedad, lo lleva consigo en el bolsillo*”, de tal manera que esos objetos “*se presentan aquí como algo ajeno y con carácter de cosa frente a los individuos; no como su estar recíprocamente relacionados, sino como su estar subordinados a relaciones que subsisten independientemente de ellos*”⁸⁴¹.

A partir de entonces Marx comienza a indagar las razones fetichistas que estructuran esas supuestas “leyes objetivas” —curiosamente tan alabadas por el marxismo pretendidamente ortodoxo— identificando y señalando críticamente “*la conexión que se crea naturalmente, en forma independiente del saber y la voluntad de los individuos*” como expresión de la enajenación. En ese sentido advierte que “*la existencia del dinero presupone la reificación del nexo social [...] Es igualmente cierto que los individuos no pueden dominar sus propias relaciones sociales*”, de donde Marx destaca “*la ajenidad y la autonomía con que ese nexo existe frente a los individuos*” precisamente como expresión de esa falta de control fetichista sobre las condiciones de existencia y los vínculos intersubjetivos⁸⁴².

Ante la mirada crítica de Marx la autonomía y la objetividad —en un sentido fuerte— de las relaciones, los vínculos y los nexos sociales frente a los sujetos no poseen un significado positivo. Su argumento en estos pasajes de los *Grundrisse* no apuntan a demostrar que en dicha objetividad se encontraría la clave y la condición para poder hacer ciencia, sino más bien todo lo contrario. En esa existencia autónoma, en esa ajenidad dotada de vida propia y escapada al control, que ha adquirido existencia “*independiente del saber y la voluntad de los individuos*”, Marx descubre las raíces de la reificación, la enajenación y el fetichismo.

Pero esta primera formulación de la teoría del fetichismo centrada principalmente en el dinero y el capital no queda limitada únicamente a esas esferas. En el segundo tomo de los *Grundrisse* Marx extiende y prolonga ese ángulo crítico también a la tecnología y las máquinas modernas. La crítica del endiosamiento tecnológico (con el que algún publicista despistado pretende “refutar” a Marx...), está presente desde los primeros borradores de *El Capital* y no casualmente vinculada a la teoría del fetichismo.

si fuera algo sospechoso, no científico. En todo el resto del libro, la teoría del fetiche del dinero brilla por su ausencia.

⁸³⁹ Véase Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Obra citada. Tomo I, pp.74-76.

⁸⁴⁰ Véase Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Obra citada. Tomo I, p.85.

⁸⁴¹ Véase Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Obra citada. Tomo I, p.84.

⁸⁴² Véase Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Obra citada. Tomo I, pp.88-89.

Si las máquinas se asocian con la modernidad, Marx escribe que: “*En la máquina, y aún más en la maquinaria en cuanto sistema automático, el medio de trabajo está transformado —conforme a su valor de uso, es decir a su existencia material— en una existencia adecuada al capital fixe [se trata del capital fijo. N.K.] y al capital en general [...] La máquina en ningún aspecto aparece como medio de trabajo del obrero individual [...] La máquina, dueña en lugar del obrero de la habilidad y la fuerza es ella misma virtuosa, posee un alma propia presente en las leyes mecánicas que operan en ella*”.

En esta descripción, además de arremeter contra el fetichismo tecnológico, Marx refuerza su impugnación del célebre argumento del capital “*yo pongo las máquinas*” con el cual sus representantes vulgares pretenden justificar la ganancia del empresario capitalista.

Desarrollando su argumentación crítica Marx señala que en el seno del capitalismo la ciencia se transforma frente al trabajador en un “*poder ajeno como poder de la máquina misma, sobre aquel [...] la maquinaria misma, solo como un miembro del sistema cuya unidad no existe en los obreros vivos, sino en la maquinaria viva (activa), la cual se presenta frente al obrero, frente a la actividad individual e insignificante de éste, como un poderoso organismo*”⁸⁴³.

Frente al Marx ingenuamente apologista de la modernidad industrial (que han construido algunos relatos posmodernos o influidos por el posmodernismo), el autor de los *Grundrisse* parece estar adelantándose a los libretos cinematográficos de los filmes *Tiempos modernos* o *Matrix* cuando señala que: “*En la maquinaria el trabajo objetivado se enfrenta materialmente al trabajo vivo como poder que lo domina y como subsunción activa del segundo bajo el primero [...] La acumulación del saber y la destreza, de las fuerzas productivas generales del cerebro social, es absorbida así, con respecto al trabajo, por el capital [...] En la maquinaria la ciencia se le presenta al obrero como algo ajeno y externo, y el trabajo vivo aparece subsumido bajo el objetivado, que opera de manera autónoma*”⁸⁴⁴.

Al año siguiente de culminar los *Grundrisse*, en 1859, Marx publica como libro la *Contribución a la crítica de la economía política*. Tiene en mente redactar los tres primeros capítulos de *El Capital*: mercancía, dinero y capital, pero sólo alcanza a elaborar los dos primeros (por eso en 1861 comienza sus manuscritos por el capítulo tercero, algo que de otra manera no tendría sentido).

Entonces, en 1859, Marx escribe: “*Por último, algo que caracteriza al trabajo que crea valor de cambio es que la relación social de las personas se presenta, por así decirlo, invertida, vale decir como una relación social de las cosas*” [...] “*Por ello, si es*

⁸⁴³ Véase Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Obra citada. Tomo II, pp.218-219.

⁸⁴⁴ Véase Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Obra citada. Tomo II, p.220-221. Sobre esta problemática puede consultarse con provecho el artículo de Pier Aldo Rovatti: “La crítica del fetichismo en el fragmento sobre las máquinas de los *Grundrisse*”. Publicado como apéndice en Karl Marx: *Progreso técnico y desarrollo capitalista (Los manuscritos de 1861-1863)*. México, Siglo XXI, 1982. pp.195-214. Es más que probable que en los manuscritos críticos de la tecnología del segundo tomo de los *Grundrisse* de 1857-1858 y en aquellos otros borradores de *El Capital* de 1861-63, Marx se haya servido de sus propios estudios sobre la materia. Su crítica a la tecnología, aunque tiene influencia romántica, no es la precisamente la de un esteta apabullado por la modernidad que se queja de lo que no conoce. Ya desde 1850 Marx estudió en el Museo Británico muchísimas obras de tecnología. Puede consultarse los extractos de Marx y los comentarios de Dussel al mismo. Véase Karl Marx: *Cuaderno tecnológico-histórico (Extractos de la lectura B56, Londres 1851)*. Estudio preliminar de Enrique Dussel. México, Universidad Autónoma de Puebla, 1984.

*correcto decir que el valor de cambio es una relación entre personas, hay que agregar, empero, que es una relación oculta bajo una envoltura material*⁸⁴⁵.

En esa obra la temática del fetichismo aparece expuesta de tal modo que, además de describir toda la serie de inversiones y enajenaciones que la caracterizan (entre seres humanos y objetos materiales, entre relaciones entre personas y relaciones entre cosas), la misma comienza a vincularse estrechamente a la noción de trabajo abstracto. Incluso con determinaciones sociales de esta última categoría que algunas veces no serán recogidas en su totalidad en la edición de *El Capital* que va a la imprenta, como bien advierte Rubin⁸⁴⁶.

El trabajo abstracto será caracterizado en la *Contribución a la crítica de la economía política* como trabajo social global, cuya sociabilidad recién aparece como tal ante los agentes económicos (o sea, los productores independientes de mercancías) *post festum*, es decir, en el intercambio. Esa sociabilidad indirecta, derivada de la economía mercantil y consustancial a ella, será su principal determinación (que de ningún modo queda reducida a “gasto fisiológico de fuerza de trabajo indiferenciada” como rezan muchos manuales de economía marxista), problemática que abordaremos y analizaremos más adelante.

En el tratamiento sobre la reificación que se encuentra en la *Contribución a la crítica de la economía política* advertimos la transición entre la temática del dinero (tal como es desarrollada en el primer tomo de los *Grundrisse*) y la teoría del fetichismo de la mercancía (tal como terminará de concretarse en la segunda edición impresa de *El Capital*). No resulta casual que el primer capítulo ya no esté referido al dinero (que entonces pasa a ubicarse como capítulo posterior) sino a la mercancía⁸⁴⁷.

A lo largo de todo el año siguiente, en 1860, Marx se ve desviado de sus investigaciones críticas de la economía política perdiendo casi un año entero en una polémica con Karl Vogt (1817-1895), un provocador a sueldo del dictador francés Luis Bonaparte que lo acusa de malversación de fondos (las pruebas de esta colaboración paga recién alcanzarán la luz pública cuando los obreros de París toman por asalto las sedes policiales en la Comuna de París y allí encuentran las pruebas de los pagos⁸⁴⁸).

⁸⁴⁵ Véase Karl Marx: *Contribución a la crítica de la economía política*. México, Siglo XXI, 1980. p.17. Las referencias al valor, el trabajo abstracto y al fetichismo reaparecen también en pp. 18-19, 29 y 33.

⁸⁴⁶ Véase Isaak Ilich Rubin: *Ensayos marxistas sobre la teoría del valor*. Obra citada. Capítulo XIV: El trabajo abstracto. pp. 185-212. Esta obra formidable, tan sólo parangonable con *Historia y conciencia de clase* de Lukács, ubica en la teoría del fetichismo la clave central para comprender no sólo la teoría del valor de Marx sino todo *El Capital*. Seguimos sin comprender porque, una vez agotada en castellano, ninguna editorial la quiere reeditar (a pesar de nuestras infructuosas tratativas).

⁸⁴⁷ La primera vez que Marx le comunica a Engels que el primer capítulo de su exposición crítica ya no versará sobre el dinero (como sucede en los *Grundrisse*) sino sobre la mercancía (como aparecerá ese mismo año en la *Contribución a la crítica de la economía política* y, años más tarde, en *El Capital*, dejando en ambos libros la teoría del dinero para los capítulos siguientes) es la misiva que le envía a su amigo el 13 de enero de 1859. Véase K.Marx a F.Engels, carta del 13 de enero de 1859. En K.Marx y F.Engels: *Cartas sobre «El Capital»*. Obra citada. p. 83 (por error, en esta compilación los editores españoles atribuyen esa carta a Engels, pero es Marx —obviamente el autor del libro— quien le comunica a su compañero el nuevo orden de exposición de su trabajo...). Resulta incomprensible que el investigador V.Adoratsky del IMEL de Moscú no haya incluido esta comunicación tan importante (donde se modifica nada menos que el comienzo de la exposición lógico dialéctica de toda la crítica de la economía política) en su selección de cartas de Marx realizada en el año 1934, traducida y reproducida en castellano en K.Marx y F.Engels: *Correspondencia*. Bs.As., Cartago, 1973 y luego en La Habana, Editora Política, 1988. Tampoco se incluye en la reciente selección de cartas realizada por Manuel Ruano. Véase K.Marx: *Cartas de Carlos Marx*. Caracas, Editorial El perro y la rana, 2007.

⁸⁴⁸ En 1859 este personaje había recibido 40.000 francos por esa tarea sucia.

Todo el año Marx lo dedica a escribir *Herr Vogt*, una voluminosa réplica de ... ¡493 páginas! (en su edición en castellano)⁸⁴⁹.

Recién aclarado el asunto, Marx podrá volver a sus estudios y entonces comienza a redactar los 23 cuadernos que llevan el mismo título que la obra publicada dos años antes: *Contribución a la crítica de la economía política*. En los primeros cinco cuadernos (I al V) vuelve una vez más a la temática del dinero exponiendo la teoría del fetichismo de la mercancía estrechamente vinculada a la noción de “trabajo abstracto” y a la teoría del valor. Pero la mayor innovación en la temática del fetichismo aparecerá en la segunda mitad del cuaderno XV, donde desarrolla el extenso trabajo titulado “El ingreso y sus fuentes. La economía vulgar”, que de algún modo constituye la síntesis de todo este período de trabajo. Inicialmente Marx había previsto este trabajo para la tercera parte de *El Capital*⁸⁵⁰ (el tomo III), según el plan redactado en enero de 1863, ya que en ese plan el capítulo IX lleva por título “Revenues and its sources”⁸⁵¹. Escrito por Marx aproximadamente entre octubre y noviembre de 1862 está compuesto por las páginas 891-950 de los cuadernos XIV-XV.

Allí se expone la teoría del fetichismo poniendo en discusión la “religión vulgar” y la “ficción sin fantasía”⁸⁵² que la sociedad mercantil capitalista genera por todos sus poros, día a día, en su vida cotidiana. El análisis de Marx va siguiendo un doble derrotero.

En primer lugar desmonta la inversión fetichista en los nexos sociales que genera el mercado —basado en el trabajo abstracto y la regulación social a posteriori, a través de la mediación del intercambio y el equivalente general, que distribuye el trabajo social general en las distintas ramas de la producción—, en tanto núcleo y corazón de la sociedad capitalista. O sea que el primer movimiento de la exposición de Marx parte de la misma realidad social de la cual brota la objetividad fetichista invertida, en la cual las cosas funcionan como sujetos y los sujetos como cosas.

En segundo lugar Marx va desarmando los argumentos con que la economía política vulgar (y aún la clásica, a pesar de que esta última posee mayor nivel de científicidad) legitima y sanciona en el plano de la teoría esa inversión fetichista.

Es decir que Marx comienza cuestionando la realidad social y a partir de allí la teoría que expresa ese fetichismo y pretende legitimar esa realidad social cosificada. En su explicación el fetichismo abarca entonces ambos polos de la ecuación: la objetividad de la sociedad mercantil capitalista y el discurso teórico de los economistas que legitima el imaginario de los agentes económicos (empresarios, banqueros, prestamistas, agentes de bolsa y terratenientes); los nexos y relaciones sociales —invertidos, cosificados, autonomizados, enajenados, velados, que operan a espaldas de los mismos sujetos sociales— y la representación fantasmagórica que en el terreno ideológico aspira a

⁸⁴⁹ Véase Karl Marx: *Herr Vogt*. Buenos Aires, Lautaro, 1947. Sobre este oscuro personaje que distrae a Marx de su investigación con sus infamias y acusaciones, puede consultarse la célebre biografía de Franz Mehring: *Karl Marx: Historia de su vida*. Obra citada. pp.153, 292-294, 296-307, 346, 407 y 489.

⁸⁵⁰ Véase Carta de Karl Marx a L.Kugelmann, 11 de julio de 1868. En *Cartas a Kugelmann*. Obra citada. pp. 105-107.

⁸⁵¹ Véase Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía* [Tomo IV de *El Capital*]. Obra citada. Tomo I, nota N°7, p. 445. El trabajo “El ingreso y sus fuentes” se publica en esa edición en el Tomo III. Obra citada. pp.403-478. Un excelente análisis de este texto en relación con la teoría crítica del fetichismo y el cuestionamiento de la economía política, clásica y neoclásica, es el de Xavier Gracia Menéndez: “Comentarios al apéndice de *Teorías de la plusvalía* de Karl Marx”. Barcelona, Seminario de economía crítica Taifa, 2004. (En la web: <http://www.correntroig.org>)

⁸⁵² Véase Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Tomo III. p. 403.

justificar ese tipo de sociabilidad —indirecta e invertida— con fórmulas pretendidamente “científicas”.

En la génesis y desarrollo de la teoría marxista del fetichismo este texto marca la transición entre los primeros escritos de los *Grundrisse* y la redacción de los tomos II y III de *El Capital*, particularmente de sus capítulos 21 (“El capital que devenga interés”⁸⁵³), 24 (“Enajenación de la relación de capital bajo la forma del capital que devenga interés”⁸⁵⁴) y 48 (“La fórmula trinitaria”⁸⁵⁵).

En el terreno social la primera forma histórica del capital, surgida en las entrañas del modo de producción feudal europeo aproximadamente en el siglo XI, fue el capital prestamista, inmerso en los intersticios —es decir, sin ser predominante— y en los márgenes del modo de producción feudal. Un tipo de capital que presta dinero y otorga crédito a cambio de un interés: “*la forma comercial y el interés son anteriores a la de la producción capitalista, al capital industrial [...] el capital a interés era, entonces, la «antediluvian form of capital» [forma antediluviana del capital]*”⁸⁵⁶. Esas formas primitivas y originarias de capital surgen históricamente antes de la producción industrial en gran escala. Pero cuando esta última se vuelve predominante, muchos siglos después, terminan subordinándose a ella, formando parte de su ciclo de reproducción.

En el terreno teórico, la fórmula que expresa ese tipo de capital prestamista, que otorga una suma de dinero a cambio de mayor dinero, es $[D - D']$, resumen y abreviación de la fórmula que expresaría el modo de funcionamiento del capital industrial $[D - M - D']$, “*reducida a sus dos extremos, D y D'. Dinero que alumbría más dinero. Es la fórmula general y originaria del capital, condensada en una síntesis carente de sentido*”⁸⁵⁷.

En este trabajo que concluye y sintetiza sus *Manuscritos de 1861-1863* Marx analiza críticamente ese tipo de capital y la fórmula teórica que lo expresa. Por eso el texto de Marx sugiere que el mismo condensa “*la forma pura de fetiche*”⁸⁵⁸, así como también “*el fetiche consumado*”⁸⁵⁹, “*el más perfecto de los fetiches*”⁸⁶⁰ y el más refinado y mistificado de los “*fetiches automáticos [...] la relación de una cosa (dinero, mercancía) consigo misma*”⁸⁶¹.

Constituye el fetiche del capital llevado a su máxima expresión porque en el dinero que rinde interés y alumbría más dinero se borran y no se traslucen “*las cicatrices de su origen*”⁸⁶², es decir, las marcas del empleo productivo del trabajo asalariado, la explotación de la fuerza de trabajo. Al desaparecer la $[M]$ en la fórmula $[D - M - D']$, reducida sencillamente a $[D - D']$, dinero que “genera” y “produce” más dinero, se ha esfumado la mediación de la producción, instancia que en la vida real debe atravesar inevitablemente el capital dinero, transmutado en capital mercancía —es decir, capital que ha comprado medios de producción y fuerza de trabajo para ponerlos a producir— para volver a transformarse nuevamente en capital mercancía —o sea, un nuevo producto donde se encierra el plusvalor y la ganancia que resulta del uso productivo de

⁸⁵³ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7,pp.433-456.

⁸⁵⁴ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7,pp. 499-510.

⁸⁵⁵ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8,pp.1037-1058.

⁸⁵⁶ Véase Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Tomo III. p. 415.

⁸⁵⁷ Véase Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Tomo III. p. 403.

⁸⁵⁸ Véase Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Tomo III. p. p.414.

⁸⁵⁹ Véase Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Tomo III. p. p. 404.

⁸⁶⁰ Véase Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Tomo III. p. 403.

⁸⁶¹ Véase Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Tomo III. p. 404.

⁸⁶² La misma cita.

la fuerza de trabajo— que si logra realizarse en el mercado, se transformará en un nuevo ciclo capital dinero⁸⁶³. Al desaparecer toda esa cadena de mediaciones, y reducirse el ciclo únicamente al primer capital dinero adelantado [D] y al segundo capital dinero obtenido (mayor que el primero), o sea, [D'], Marx señala que la plusvalía se vuelve “más irreconocible”⁸⁶⁴. En el capital que se presta a cambio de interés, aparentemente desaparece la relación antagónica con la fuerza de trabajo, desaparece la contraposición entre capital y trabajo asalariado: “El «moneyed capitalist» [capitalista monetario] *A no se enfrenta para nada al trabajador*”. Por eso en la fórmula [D – D'] se condensa apretadamente la máxima fetichización y la máxima utopía reaccionaria del capital: ¡ha desaparecido la clase trabajadora y se ha esfumado la fuerza de trabajo! ¡Ha desaparecido la explotación! El capital dinero se ha transformado, aparentemente, en el único y verdadero “sujeto”⁸⁶⁵ de la situación. Una cosa ha cobrado vida, un objeto se embaraza de sí mismo y genera más vida a partir de sí mismo, sin vínculo alguno con el trabajo humano vivo. La sustancia se ha transformado en sujeto, sin mediación alguna. Desaparece el origen de ese primer dinero (prestado al banco por otros capitalistas industriales que lo han atesorado) y a su vez el banco como prestamista crediticio lo presta a otros capitalistas industriales para que una vez que exploten la fuerza de trabajo, obtengan un nuevo producto, lo vendan y a cambio reciban valor y plusvalor, una parte del cual debe devolverse al capital prestamista que lo cedió momentáneamente a cambio de un interés. En la fórmula [D – D'], la que corresponde al interés, toda esa serie de mediaciones y mutaciones de forma del capital desaparece para que el dinero “genere” y “produzca” por sí solo y a partir de sí mismo más dinero.

Todo eso sucede en el plano de la “superficie enajenada”, “carente de sentido, cosificada e irracional”, en “las nubes de polvo de la superficie”⁸⁶⁶ en la cual el fetiche del trabajo muerto, inanimado, inerte y pretérito ha cobrado vida y alma, se crea, alimenta y crece a partir de sí mismo de manera completamente autosuficiente, transformándose en causa y consecuencia, supuesto y producto, premisa y resultado de sí mismo, aparentemente sin ninguna mediación intermedia y sin ninguna molesta dependencia del trabajo humano vivo. El capital dinero está feliz. Ha logrado borrar del mapa a su oponente, a su contradicción antagónica (de la cual en realidad se nutre). Él es ahora el único sujeto... A los codazos se ha transformado, por fin, en el único protagonista de la historia...

Al borrar toda huella inmediata de la explotación, al ocultar las marcas y cicatrices de la explotación y la extracción del plusvalor —que en última instancia siempre es “trabajo forzado”⁸⁶⁷ como bien aclara Marx—, desaparece el contenido del trabajo vivo. En la fórmula del interés [D – D'] la forma del capital se despliega sola, aparentemente sin contenido, por eso Marx señala que la misma “carece de concepto”⁸⁶⁸ (entendiendo por “concepto” el sentido hegeliano del término según la lógica dialéctica, aquello que reúne, sintetiza y amalgama forma y contenido) y se torna completamente “irracional”, “absurda”, “inconcebible”, “mistificada”, “irracional” carente de explicación, cosificada y fetichizada. Dicha fórmula adquiere “la forma no conceptual

⁸⁶³ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo II, Vol.4., sección primera “Las metamorfosis del capital y el ciclo de las mismas”, particularmente el capítulo 4 “Las tres figuras del proceso cíclico”. pp.117-142.

⁸⁶⁴ Véase Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Tomo III. p. 408.

⁸⁶⁵ Véase Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Tomo III. pp.414-415.

⁸⁶⁶ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7,p.456.

⁸⁶⁷ Véase Karl Marx: Marx *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, p.1043.

⁸⁶⁸ Véase Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Tomo III. p. 414 y *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7, p. 452.

*del movimiento real del capital*⁸⁶⁹ porque el reflujo de mayor capital ya no parece un resultado determinado por el proceso de la producción, sino como si el capital prestado jamás hubiera perdido la forma de dinero para convertirse en capital productivo extractor de plusvalor. “Solamente vemos la cesión y el reintegro. Todo cuanto ocurre en el ínterin está extinguido”⁸⁷⁰. No es posible ver ni observar, y mucho menos analizar, la mediación de este proceso en los meros actos del intercambio entre el prestamista y prestatario⁸⁷¹. “De esta manera se convierte por completo en atributo del dinero el de crear valor, de arrojar interés, tal como el atributo de un peral es el de producir peras. Y el prestamista de dinero vende su dinero en su carácter de semejante cosa que devenga interés [...] Aquí queda consumada la figura fetichista del capital y la idea del fetiche capitalista”⁸⁷².

El capital a interés borra y disuelve las diferencias específicas de los diferentes capitales productivos. Al cancelar toda diferencia multiplica una de las características centrales con que Marx caracteriza al equivalente general como sinónimo de “prostitución”⁸⁷³.

Al volverse más autónomo (es decir, más enajenado) el capital a interés alcanza un grado de fijeza, precisión y uniformidad mucho más tangible e inmediato. Supera de este modo la abstracción más genérica de la tasa de ganancia media —que sólo se alcanza en su promedio como tendencia a largo plazo— y por eso se vuelve más accesible a la representación inmediata y cotidiana de los agentes económicos (empresarios, banqueros, comerciantes, prestamistas, etc.)⁸⁷⁴. Su órbita es la de la “polvareda de la superficie apariencial” sin la mediación con las conexiones ocultas e internas. La economía vulgar nada placentera y autosuficiente en esa piscina y se mueve “presuntuosamente en esta polvareda como algo enigmático y significativo”⁸⁷⁵.

Al pretender legitimar ese carácter mágico y místico que asume el dinero en la vida mercantil cotidiana cuando el capital funciona como tal en su forma prestamista, la economía política termina tropezándose y cayendo en lo más bajo del fetichismo. Las “confusiones” fetichistas e inversiones ideológicas de la economía vulgar se transforman entonces, como apuntamos, en “la religión de la vida cotidiana y en una ficción sin fantasía”. La fuente de semejante operación ideológica —que bien poco tiene de científico— reside en la confusión de materia y formas sociales, problemática que será posteriormente desarrollada al final del Tomo III de *El Capital*, cuyos manuscritos originales son elaborados escaso tiempo después de la redacción de estos *Manuscritos de 1861-1862*. Es por eso que “El ingreso y sus fuentes” constituye la síntesis de las *Teorías de la plusvalía* y la transición hacia la redacción del *Capítulo VI inédito* y de los tomos II y III de *El Capital*, particularmente de sus capítulos “Enajenación de la relación de capital bajo la forma del capital que devenga interés” y “La fórmula trinitaria”.

Inmediatamente después de terminar los manuscritos que luego formarían parte de las *Teorías de la plusvalía* Marx se aboca a redactar la conclusión general a la que

⁸⁶⁹ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7,p.446.

⁸⁷⁰ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7,p. 447.

⁸⁷¹ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7,pp442.

⁸⁷² Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7,p.501.

⁸⁷³ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7, p.442. Conviene recordar que la homologación metafórica (de origen shakespeareano) del dinero = “puta común del género humano” está presente en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, en los *Grundrisse*, en la *Contribución a la crítica de la economía política* y en *El Capital*. Véase más arriba.

⁸⁷⁴ Véase Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Tomo III. pp. 408 y 411-413 y *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7,p. 456.

⁸⁷⁵ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7,p. 456.

llegó en sus primeras redacciones del futuro tomo primero de *El Capital*. El capitalismo, como modo de producción, no sólo produce mercancías, tampoco se limita a producir plusvalor sino que además produce y reproduce la misma relación de capital⁸⁷⁶. Por lo tanto resulta irreformable pues si sólo se combaten sus efectos, dejando intacta la relación de capital sólo cabe esperar más la producción continua de más capital.

Este nuevo manuscrito vuelve sobre la categoría central de toda la crítica de la economía política, la de “capital”. Para aferrarlo críticamente, una vez más, Marx apela a su teoría crítica del fetichismo. Entonces escribe: “se llega a la conclusión de que todos los medios de producción son potencialmente y en la medida en que funcionen como medios de producción, realmente capital, y por ende, que el capital es un elemento necesario del proceso laboral humano en general, abstracción hecha de toda forma histórica del mismo; y por lo tanto de que el capitales algo eterno y condicionado por la naturaleza del trabajo humano.[...] Se considera así al **capital** como una cosa que en el proceso de producción desempeña cierto papel propio de una cosa, adecuado a su condición de cosa. Es la misma lógica que, de que el dinero es oro, infiere que el oro es **dinero** en sí y para sí”⁸⁷⁷.

En la misma perspectiva, agrega más adelante: “De ahí, sobre la base del proceso capitalista de producción, esa fusión indisoluble de los valores de uso, en la cual el capital existe bajo la forma de medios de producción, y de ahí la determinación de estos medios de producción, de estas cosas como capital —que es una relación de producción social determinada—, exactamente igual que dentro de este modo de producción los implicados en éste consideran el producto en sí y para sí como mercancía. Lo cual constituye una base para el **fetichismo de los economistas**”⁸⁷⁸. Estos últimos confunden cosas materiales con relaciones y formas sociales⁸⁷⁹, una crítica que Marx retomará al comienzo de *El Capital* y al final de la misma obra.

Profundizando la noción de fetichismo, Marx volverá sobre la categoría de capital, definiéndola como “la dominación del trabajo pasado y muerto sobre el trabajo vivo”, relación en la cual “Los medios de producción aparecen ya únicamente como sucesionadores del mayor cuanto posible de trabajo vivo”⁸⁸⁰.

Como una muestra más de que las oposiciones que constituían la base de su teoría de la enajenación no han desparecido en sus argumentos de madurez (aunque sí se han perfeccionado a través del descubrimiento de la noción clave de “trabajo abstracto” como más adelante analizaremos), Marx afirma que: “La dominación del capitalista sobre el obrero es por consiguiente la de la cosa sobre el hombre, la del trabajo muerto sobre el trabajo vivo, la del producto sobre el productor, ya que en realidad las mercancías que se convierten en medios de dominación sobre los obreros (pero sólo como medios de la dominación del capital mismo), no son sino meros resultados del proceso de producción, los productos del mismo.[...] En la producción material, en el verdadero proceso de la vida social —pues esto es el proceso de la producción— se da exactamente la misma relación que en el terreno ideológico se presenta en la religión: la conversión del sujeto en objeto”⁸⁸¹. Ese proceso reviste a los ojos de Marx, que está

⁸⁷⁶ Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. p. 21.

⁸⁷⁷ Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. p.10.

⁸⁷⁸ Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. p.12 y 33. Contra esa misma economía Marx agrega con filosa ironía “Este sencillo juego de manos [se trata del contrato entre capital y fuerza de trabajo. N.K.] no llega al nivel de la brujería, pero constituye todo el acopio de sapiencia de la economía vulgar”. Obra citada. p. 35.

⁸⁷⁹ Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. pp.12, 27-31, 33 y 40.

⁸⁸⁰ Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. p.17.

⁸⁸¹ Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. p.19.

construyendo una evaluación general del tomo I de *El Capital* para pasar a redactar los tomos II y III las siguiente característica: “[...] ese proceso se presenta como el proceso de autovalorización del capital o, por mejor decir, del **empobrecimiento del obrero**, quien el valor creado por él produce al mismo tiempo como un valor que le es ajeno”. Esta ajenidad pertenece a las “condiciones de trabajo que se han vuelto autónomas y precisamente frente al obrero”⁸⁸². Como conclusión de este fenómeno específicamente social Marx no deja margen a la duda: “Se trata del proceso de **enajenación** de su propio trabajo”⁸⁸³.

Semejante crítica a la enajenación y al reinado de los fetiches resulta fundamental para poder comprender la categoría de “capital” en estos borradores del *Capítulo VI inédito* de *El Capital*. En lugar del tótem todopoderoso de la máquina o del “factor de producción” supuestamente insustituible y pretendidamente irremplazable para toda la historia de la humanidad, Marx visualiza en las condiciones objetivas de existencia a “este dinero y esta mercancía, estos medios de producción y medios de subsistencia, [que] se enfrentan a la capacidad de trabajo —despojada de toda riqueza objetiva— como **poderes autónomos personificados** en sus poseedores, el hecho de que, por tanto, las condiciones materiales necesarias para la realización del trabajo están enajenadas al obrero mismo, o más precisamente, se presentan como fetiches dotados de una voluntad y un alma propias; el hecho de que las mercancías figuran como compradoras de personas [...] los medios de producción compran al obrero para incorporarlo a los medios de producción”⁸⁸⁴. En ese pasaje Marx recupera su propia teoría de la enajenación pero, él mismo lo afirma, la categoría de “fetiche” resulta todavía más precisa para explicar ese fenómeno de inversión de objeto y sujeto.

Después de insistir en la “enajenación del trabajo en la relación del capital”⁸⁸⁵ y en la explicación según la cual las principales premisas de la compra-venta de fuerza de trabajo reside en la enajenación y en las rupturas históricas entre el ser humano y sus condiciones de existencia⁸⁸⁶, el autor de este manuscrito vuelve sobre el comienzo de los *Grundrisse* y el fetichismo del dinero para sostener una vez más que el dinero no es más que “la forma monetaria del capital” y “la forma general del trabajo objetivado”⁸⁸⁷. Una vez que deja en claro esto, pasa al otro elemento analizado críticamente en los *Grundrisse*, el fetichismo de la máquina⁸⁸⁸.

Finalmente llega a redactar el pasaje que funcionará como mediación entre este manuscrito y el siguiente, el Tomo III de *El Capital* (comenzado en 1864). Se trata del fragmento titulado: “Mistificación del capital”⁸⁸⁹, donde Marx describe y explica el proceso por el cual las potencias del trabajo colectivo y cooperativo aparecen como potencias completamente autónomas y enajenadas, pertenecientes en forma absoluta y emanadas del fetiche del capital, dotado de vida propia. Allí escribe Marx: “El capital emplea al trabajo («Capital employs labour»). Ya esta relación [es], en su sencillez, **personificación de las cosas y reificación de las personas**”⁸⁹⁰. Al igual que en el tomo II de los *Grundrisse* aquí, en el *Capítulo VI inédito*, Marx vuelve sobre la maquinaria como opuesta al obrero, a partir del fetichismo que consiste en una apariencia según la

⁸⁸² Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. p.18

⁸⁸³ La misma cita.

⁸⁸⁴ Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. pp. 35-36.

⁸⁸⁵ Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. pp.20, 38-39, 59-60.

⁸⁸⁶ Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. pp. 35-36 y 51.

⁸⁸⁷ Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. p. 49.

⁸⁸⁸ Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. pp. 59, 96-97.

⁸⁸⁹ Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. pp. 93-101.

⁸⁹⁰ Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. p.96.

cual este ente se contrapone como algo ajeno, objetivo y preexistente a la capacidad viva de trabajar, subordinándola y oprimiéndola.

Habiendo concluido los Manuscritos de 1861-1863, que llevarían el mismo título que el libro publicado poco antes, o sea *Contribución a la crítica de la economía política* (incluyendo entonces en 1861-1863 una nueva redacción del primer tomo de *El Capital* —ya que Marx comienza a redactar esos manuscritos por el cuaderno III, continuidad de los dos primeros que aparecen publicados en 1859, recuperación revisada de los temas ya abordados en los *Grundrisse*— y el tomo cuarto de *El Capital*, las *Teorías de la plusvalía*) y habiendo ya redactado el balance global del Tomo I, como *Capítulo VI inédito*, en 1864 y 1865 Marx se aboca a redactar los Tomos II y III de *El Capital*. En el orden de la investigación, de ambos tomos, es el tercero el que mantiene una continuidad directa con el primero, ya que en el Tomo III Marx ataca la teoría del valor pero ya no desde el ángulo y la perspectiva del orden esencial de las conexiones ocultas y profundas de la producción (donde se produce la explotación y se genera el plusvalor) sino desde el plano apariencial de las manifestaciones y oscilaciones visibles del mercado (donde los valores se transforman en precios de producción y éstos a su vez en precios de mercado, mientras el plusvalor se manifiesta y divide como ganancia industrial, interés bancario y renta terrateniente).

Al estar centrado en el horizonte apariencial, donde todo aparece invertido, trastocado y reificado, Marx vuelve a abordar la teoría del fetichismo, prolongando ahora sus elaboraciones del Tomo I que giraban en torno a la sociabilidad indirecta y cristalizada del trabajo abstracto bajo condiciones mercantiles capitalistas, el valor y la mercancía en el fetichismo de la ganancia bajo su máximo exponente: el interés bancario. Desde ese ángulo, redacta los capítulos 21 y 24 del tomo III, textos que aparecen publicados póstumamente por Engels, quien de todas formas se encarga de aclarar que esos capítulos específicos y los que lo acompañan (incluyendo del 21 al 24) “estaban elaborados en su mayor parte”⁸⁹¹. Es decir, estaban listos para publicar, algo que no sucede con otros manuscritos de Marx que fueron retocados o incluso reelaborados por Engels⁸⁹².

En ese capítulo 21 (“El capital que devenga interés”) Marx prepara el terreno macro conceptual que desplegará con mayor detalle en el 24 titulado “Enajenación de la relación de capital bajo la forma del capital que devenga interés”. En él Marx retoma lo ya desarrollado al final de sus *Manuscritos de 1861-1863*, particularmente en “El ingreso y sus fuentes”, la conclusión de las *Teorías de la plusvalía*. Marx comienza este capítulo afirmando, como lo había hecho en 1863, que: “*En el capital que devenga interés, la relación de capital alcanza su forma más enajenada, fetichista*”⁸⁹³. Luego de aclarar que en la fórmula del capital industrial [D – M – D’] al menos se mantenía presente la mediación, enajenada pero mediación al fin de cuentas, en la fórmula del capital que presta a interés [D – D’] “*El capital aparece como la fuente misteriosa y autogeneradora del interés, de su propia multiplicación. La cosa (dinero, mercancía, valor) ya es capital como mera cosa, y el capital se manifiesta como mera cosa; el resultado del proceso total de reproducción aparece como un atributo que recae de por sí en una cosa [...] En el capital que devenga interés, por consiguiente, este fetiche automático —el valor que se valoriza a sí mismo, el dinero que incuba más dinero— se*

⁸⁹¹ Véase Friedrich Engels: Prólogo (Londres, 4 de octubre de 1894). En Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.6, p.8.

⁸⁹² Constatación que corrobora a su vez Enrique Dussel: *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Obra citada. pp. 112 y 121.

⁸⁹³ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7, p. 499.

*halla cristalizado, en forma pura, en una forma que ya no presenta los estigmas de su origen*⁸⁹⁴.

Reelaborando y retomando sus propias elucubraciones, Marx afirma que “*Aquí queda consumada la figura fetichista del capital y la idea del fetiche capitalista. En [D – D'] tenemos la forma no conceptual del capital, la inversión y cosificación de las relaciones de producción en la potencia suprema*”⁸⁹⁵. Hasta tal punto llega la autonomización y la vida propia que adquiere el capital bajo este proceso cosificador, enajenado y fetichista que Marx llega a escribir “*deja corta toda fantasía*”.

¿Cuál es la raíz de semejante inversión? La misma que ya había descubierto en “El ingreso y sus fuentes” de 1863 y que venía pergeñando desde los *Grundrisse*: “*El producto de un trabajo pretérito, el propio trabajo pretérito, se halla preñado aquí, en sí y para sí, con una porción de plus trabajo vivo, presente o futuro*”⁸⁹⁶. Apelando una vez más al historicismo —el gran objetivo político a partir del cual escribió todos estos textos que desembocarán en *El Capital*— Marx no remite la enajenación y el fetichismo a los enigmas irresolubles e insondables de una supuesta alma humana. Por el contrario, la conclusión de este capítulo es bien política e histórica: “*el comando de los productos del trabajo pretérito sobre el plus trabajo vivo sólo dura, mientras dure la relación de capital*”.

Al finalizar los materiales que conforman ese mismo tomo tercero de la obra (que dicho sea de paso, queda inconcluso), Marx arremete nuevamente contra la economía vulgar y redacta, con ironía no disimulada ya desde el título, “La fórmula trinitaria”, que corona la séptima sección del tomo III de *El Capital*. Según reconoce Engels, “*la sección séptima estaba escrita en forma completa*”⁸⁹⁷.

En ese capítulo, que de algún modo cierra toda la obra, Marx escribe acerca de un tema tan “puramente económico” como... “*los misterios del proceso de producción capitalista*”⁸⁹⁸. Y vuelve a insistir, como en los *Grundrisse*, como en la *Contribución a la crítica de la economía política*, como en los *manuscritos de 1861-1863* (y como más adelante hará en el capítulo 25 del tomo I de *El Capital* con que “*el capital no es una cosa sino determinada relación social de producción perteneciente a determinada formación histórico-social y que se representa en una cosa y le confiere a ésta un carácter específicamente social [...] El capital son los medios de producción transformados en capital, medios que en sí distan de ser capital como el oro o la plata, en sí, de ser dinero*”⁸⁹⁹). ¿Qué los hace ser capital? Pues el hecho de haberse vuelto “*poderes autónomos*”, dentro de un proceso en el cual actúan “*los productos como dominadores y adquirentes de sus productores*”⁹⁰⁰.

Al estar conformado por poderes “autonomizados” y “enajenados” el capital adquiere una “*forma muy mística*”, pero detrás de la apariencia cosificada de ese misticismo, la mirada crítica de Marx sencillamente encuentra “*formas sociales*

⁸⁹⁴ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7, p. 500.

⁸⁹⁵ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7, p. 501. La caracterización de “*forma no conceptual del capital*”, ya presente como señalamos en las *Teorías de la plusvalía* (por expresar una pura forma que carece de contenido al haber suprimido la instancia mediadora de la producción capitalista) se repite en otras partes de este capítulo. Obra citada. Tomo III, Vol.7, p. 509. Ya aparecía en la explicación del capítulo 21. Obra citada. Tomo III, Vol.7, pp.446-447 y 452.

⁸⁹⁶ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7, p. 509.

⁸⁹⁷ Véase Friedrich Engels: Prólogo (Londres, 4 de octubre de 1894). En Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.6, p. 10.

⁸⁹⁸ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, capítulo 48, pp.1037.

⁸⁹⁹ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, pp.1038.

⁹⁰⁰ La misma cita.

*históricamente determinadas*⁹⁰¹. Esa inversión fetichista ocurre y se desarrolla en la realidad misma del mercado capitalista. La teoría económica pretende justificarla, legitimarla, barnizarla con una aureola de supuesta (y falsa) científicidad. El origen de ese fetichismo de la economía política reside en la confusión de “formas sociales” y “atributos sociales” (ganancia, interés, renta, salario) con “sustancias materiales” y “cosas físicas” (máquinas, oro, tierra, productos del trabajo útil y concreto).

El modo de producción capitalista, y más aun “*en el caso del capital, que forma su categoría dominante*” se eleva ese fetichismo al grado máximo y superlativo⁹⁰². Allí, en el capitalismo (plena modernidad), “*se pierde cada vez más el hilo de la conexión interna, las relaciones de producción se autonomizan unas respecto a otras y los componentes de valor se petrifican frente a otros en formas autónomas*”⁹⁰³. Prolongando entonces las conclusiones de “El ingreso y sus fuentes” y del capítulo 24 del mismo tomo tercero, Marx escribe: “*Si originariamente el capital apareció sobre la superficie de la circulación como un fetiche de capital, como un valor generador de valor, ahora se vuelve a presentar en la figura del capital que devenga interés como en su forma más enajenada y más característica*”⁹⁰⁴. No le sucede sólo al interés, aunque éste constituye la forma suprema del fetichismo. En realidad, Marx está recorriendo allí “*la forma de la reciproca enajenación y esclerosamiento de las diferentes partes del plusvalor*” (ganancia industrial, interés, renta) en las cuales “*la conexión interna queda definitivamente desgarrada*”⁹⁰⁵, cediendo en toda la línea al “*misticismo*”, la “*falsa apariencia*”, la “*superchería*”, “*la autonomización reciproca*” y el ya mencionado “*esclerosamiento*”⁹⁰⁶. Allí sostiene que: “*En capital-ganancia o, mejor aún, capital-interés, suelo-renta de la tierra, trabajo-salario, en esta trinidad económica como conexión de los componentes del valor y de la riqueza en general con sus fuentes, está consumada la mystificación del modo de capitalista producción, la cosificación de las relaciones sociales, la amalgama directa de las relaciones materiales de producción con su determinación histórico-social: el mundo encantado, invertido y puesto de cabeza donde Monsieur le Capital y Madame la Terre rondan espectralmente como caracteres sociales y, al propio tiempo de manera directa, como meras cosas*”⁹⁰⁷.

Todo el capítulo (que aunque estaba listo para ser publicado —según el coautor Engels y el comentarista Enrique Dussel— de todas formas queda inconcluso) se cierra con una comparación con otras formas sociales: “*la antigüedad, la edad media y las comunidades primitivas*”⁹⁰⁸. No casualmente, en este final y balance del tomo tercero⁹⁰⁹

⁹⁰¹ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, pp. 1039, 1042, 1049-1050 y 1056-1057.

⁹⁰² Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, p. 1052.

⁹⁰³ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, p. 1054.

⁹⁰⁴ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, p. 1055.

⁹⁰⁵ La misma cita.

⁹⁰⁶ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, p. 1056.

⁹⁰⁷ La misma cita.

⁹⁰⁸ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, pp. 1057.

⁹⁰⁹ Dussel coincide en caracterizar ese trabajo como un balance final. Su argumento es el siguiente: “*La fuente universal de todos los productos, mercancías, valores o precios (y sus componentes hasta el valor conservado repuesto o nuevamente creado) era el trabajo vivo. Toda otra posición, inversión u ocultamiento caía en el fetichismo*”. Véase Enrique Dussel: *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Obra citada. p. 124. Esta es la razón por la cual Dussel sostiene que el capítulo 48 del tomo III es “*una síntesis de todo su discurso dialéctico, de la totalidad de los tres libros de «El Capital»*”. Obra citada. p. 125. En el mismo sentido agrega que: “*Se pretende mostrar la ambigüedad del fetichismo de la economía política capitalista vulgar (y aun de la clásica) respecto del capital fijo (valor sólo conservado), circulante (repuesto en la reproducción) o nuevo (plusvalor), y de los cuales el trabajo vivo es la única fuente productora (de conservación y*

(en realidad de los *Manuscritos de 1863-1865*), Marx vuelve a reiterar el gran objetivo político de todo *El Capital*: demostrar la historicidad específica del modo de producción capitalista. Por eso se cierra con una comparación histórica. El fetichismo del capital no es eterno.

En medio de la redacción de estos manuscritos, Marx participa de la fundación de la Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT o Primera Internacional). Jamás divorcia la teoría de la política, la ciencia de la lucha de clases⁹¹⁰. En medio de los debates de la Internacional, Marx pronuncia en 1865 la conferencia *Salario, precio y ganancia*. En ella la reflexión crítica sobre el fetichismo reaparece de manera inequívoca. Discutiendo con “el ciudadano Weston”, integrante de la Internacional, Marx expone y escribe: “*La renta del suelo, el interés y la ganancia industrial no son más que otros tantos nombres diversos para expresar las diversas partes de la plusvalía de la mercancía o del trabajo no retribuido que en ella se materializa, y brotan todas por igual de esta fuente y sólo de ella*”⁹¹¹. Obviamente se trata de la misma perspectiva crítica del fetichismo que “El ingreso y sus fuentes” y “La fórmula trinitaria”.

Aunque en la secuencia de la exposición lógica y en la edición final de la imprenta, el tomo tercero continua después que el segundo, por el tipo de investigación que estaba desarrollando Marx en sus manuscritos del período, la problemática del tomo tercero era más contigua a las del tomo primero, pues en ambos se analizaba la teoría del valor (en sus conexiones internas, ocultas y esenciales, dentro de la producción, en el primero; en sus vínculos aparienciales y en sus formas de manifestarse más superficiales, en el tercero). Por eso entre el tomo primero y el tercero existe un vínculo directo, aquel que va del valor al precio de producción y del valor social al precio de mercado, del plusvalor a la ganancia media, de la tasa de plusvalor a la tasa de ganancia media. Pero ambas planos de la teoría del valor (aquel que explica la interconexión determinante, condicionante y oculta de los procesos sociales, sólo alcanzable y observable a través de la teoría crítica; y aquel otro condicionado y determinado, fácilmente accesible a la conciencia inmediata de los agentes económicos en el mercado) no se limitan a explicar el funcionamiento de capitales homogéneos e individuales. La escala de análisis en la que se despliega el discurso crítico de Marx comienza con grandes supuestos, como que el capital es homogéneo y unitario, o que todas las mercancías que se producen se venden y todo valor generado en la producción se realiza en el mercado y en la circulación. Pero el funcionamiento real del capitalismo no se limita a esos supuestos, que poseen un carácter puramente metodológico. En realidad, el capitalismo abarca la producción y la circulación; no existe un único capital sino muchos, no hay una única rama de la producción sino varias, no sólo se produce para el consumo (sea obrero o suntuario) sino también se producen medios de producción y los capitales no realizan de manera automática aquello que producen a través de la explotación del trabajo asalariado de la fuerza de trabajo. Esa la razón por la que existe posibilidad permanente de crisis. La lucha de clases atraviesa no sólo a la sociedad capitalista sino también al imponente edificio lógico construido por Marx para explicarla. De allí que el autor de *El Capital* haya necesitado continuar su investigación

reposición de los capitales fijo y circulante) o creadora (del plusvalor)”. Obra citada. p.127.

⁹¹⁰ Divorcio entre conocimiento científico y lucha de clases que, a fines del siglo XIX, pretendió encontrar en Marx, en su vida y su obra, Karl Kautsky y que varias décadas después, en pleno siglo XX, intentó legitimar con argumentos “epistemológicos” Louis Althusser. Para una discusión a fondo de semejante “divorcio”, inexistente desde nuestro punto de vista, nada mejor que los eruditos estudios biográficos de David Riazanov. Véase su obra: *Marx-Engels*. Obra citada.

⁹¹¹ Véase Karl Marx: *Salario, precio y ganancia*. En K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo II. p. 91.

en otra escala de análisis, a nivel macro, donde los capitales se reproducen (o no) a nivel social global. Para poder desplegar ese nivel de análisis redacta a partir de 1865 los *Manuscritos* que más tarde, gracias a la ayuda de su albacea, compañero y leal amigo Engels, constituirán el Tomo II de *El Capital*. En ellos, los más “áridos”, es decir, los más estrictamente “económicos” de todos los escritos de Marx también está presente el punto de vista crítico del fetichismo.

En ellos, refiriéndose a la reproducción del capital a escala ampliada y a nivel social global, cuando Marx se refiere a la adquisición por parte del capital (bajo la forma dinero) de “*fuerza de trabajo, medios de producción producidos y fuentes naturales de la riqueza*”, el autor de *El Capital* insiste una y otra vez en que los medios de producción —donde incluye la maquinaria y la ciencia aplicada a la producción continua y repetida del capital, como tecnología, asignándole incluso uno de los dos sectores básicos de la economía capitalista, el de producción de medios de producción— son “*producidos*”⁹¹². De esta manera, aún en sus escritos más estrictamente “económicos” recupera la crítica al fetichismo de la máquina —mistificada y enalteceda por la cosificación de la economía política capitalista bajo la categoría de “capital fijo” que oculta la explotación de la fuerza de trabajo vivo y su extracción de plusvalor— sobre el que ya había indagado en la segunda parte de los *Grundrisse*, cuya reflexión había continuado y a su vez profundizado en el *Capítulo VI inédito* de *El Capital*, como ya vimos. La propuesta de poner en primer plano la distinción entre capital constante y variable por sobre la de fijo y circulante apunta precisamente a esta desmitificación del fetichismo de la máquina como generadora de plusvalor, cuando en realidad es la fuerza de trabajo viva la que lo produce.

Finalmente, luego de haber escrito los primeros borradores de *El Capital* de 1857-1858 (los *Grundrisse*), la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, los *Manuscritos de 1861-1863* y los nuevos cuadernos redactados entre 1863-1865, Marx encara una nueva redacción del primer tomo de *El Capital*, ahora sí, destinada al gran público, en primer lugar a la clase obrera (al menos esa era su intención). Fue necesario para él haber recorrido todo ese camino previo de investigación teórica e histórica para poder encarar con seriedad y meticulosidad extrema la exposición lógica de los resultados de lo que sí estaba seguro (aquellos sobre los que mantenía aún dudas o no había podido terminar de pulir al detalle, no irían a la imprenta, permanecerían inéditos).

En ese momento, entre el 1 de enero de 1866 y marzo de 1867, Marx se dispone a revisar y redactar la primera versión de imprenta del primer tomo de *El Capital*, que incluye una elaboración madura de la teoría del fetichismo, en parte modificada en la segunda edición, en la cual esta problemática aparece por primera vez separada del resto del primer capítulo del tomo primero de *El Capital*, destacada con título aparte y específico: “El fetichismo de la mercancía y su secreto”.

Pensando en esta segunda edición (que finalmente verá la luz en 1873) Marx tiene en mente hacerle correcciones a la primera de 1867. Para ello emprende una nueva redacción del capítulo primero del primer tomo de *El Capital*. Así se lo comunica y hace saber dos años antes de que esa nueva redacción fuera enviada a la imprenta, en junio de 1871, a su traductor al ruso Danielson⁹¹³ (quien, dicho sea de paso, tradujo —exceptuando las *Teorías de la plusvalía*— los restantes tres tomos de *El Capital*), aunque el trabajo lo venía realizando desde 1869. En ese mismo sentido Marx le escribe

⁹¹² Véase por ejemplo Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo II, Vol. 5, sección tercera: “La reproducción y circulación del capital social global”, particularmente p.437.

⁹¹³ Véase Carta de Marx a Danielson, 13 de junio de 1871. En K.Marx, Nicolai F.Danielson, F.Engels: *Correspondencia*. México, Siglo XXI, 1981. p. 10.

a Laura (una de sus hijas, compañera de Paul Lafargue), el 18 de diciembre de 1871, confesándole que “*es una coincidencia feliz que justo ahora se haga necesaria la segunda edición. Estoy totalmente abocado a ella*”.

Como ya habíamos adelantado, esta nueva versión del capítulo primero sobre la teoría del valor que aparecerá en la edición de 1873 incorpora y amalgama cuatro textos diferentes: (a) la versión del capítulo primero del Tomo I de *El Capital* tal como fue publicado en 1867, (b) unas escasas páginas nuevas redactadas entre 1871 y 1872, (c) partes del apéndice sobre “La forma de valor” (escrito por sugerencia de Kugelmann) que en la edición de 1867 se publicaba aparte⁹¹⁴ y finalmente, (d) una reescritura del último subcapítulo, ahora encabezado con título propio: “El fetichismo de la mercancía y su secreto”.

Si en la versión de 1867 Marx escribía en el capítulo primero que: “*En lo sucesivo, cuando empleamos la palabra «valor» sin otra determinación adicional, nos referimos siempre al valor de cambio*”⁹¹⁵, en la segunda versión de 1873 esta nota aclaratoria desaparece y es eliminada. Por eso en la segunda edición Marx escribe: “*Dicho proceso suscita un desdoblamiento de la mercancía en mercancía y dinero, una antítesis externa en la que aquella representa su antítesis inmanente de valor de uso y valor*”⁹¹⁶. Adviértase que Marx no escribe ahora “valor de uso y valor de cambio”, sino “valor de uso y valor”, diferenciando este último de su expresión cuantitativa. Esta neta diferenciación entre valor de cambio y valor (diferencia que presupone e implica una doble dimensión de la teoría del valor, cuantitativa y cualitativa, esta última estrechamente vinculada a la teoría crítica del fetichismo), que no siempre estaba tan nítida ni transparente en la redacción de 1867, se reitera muchas veces en la nueva redacción de 1873⁹¹⁷. Haber podido identificar claramente y delimitar al detalle en la exposición y derivación lógico-dialéctica la diferencia entre valor de cambio y valor, es decir, entre tiempo de trabajo socialmente necesario y trabajo abstracto en su dimensión específicamente cualitativa, será la base para poder exponer el nexo inmanente entre trabajo abstracto y cosificación de los nexos entre los sujetos, entre sociabilidad indirecta y reificación de las relaciones sociales, entre la mediación del intercambio y el equivalente general y la personificación de los productos del trabajo humano realizado en condiciones mercantiles.

⁹¹⁴ Véase Karl Marx: “La forma del valor” [1867]. En *El Capital*. Obra citada [traducción de la segunda edición alemana que sin embargo incorpora este trabajo de la primera versión]. Tomo I, Vol.3. Apéndice. pp.1017-1042. En este apéndice pedagógico está muy bien explicado porqué el fetichismo resulta mucho más ostensible en la forma equivalente de la relación de valor que en la forma relativa del mismo. Véase *El Capital*. Obra citada. pp. 1029-1031, particularmente p.1031.

⁹¹⁵ Véase Karl Marx: *El Capital*. “La mercancía” [Capítulo primero de la edición de 1867, reproducido como apéndice al final del primer tomo por el traductor Pedro Scaron, que traduce al castellano el cuerpo principal de la obra de la segunda edición alemana de 1873]. Obra citada. Tomo I, Vol.3, p.974.

⁹¹⁶ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p. 128.

⁹¹⁷ Así escribe Marx: “[...] el valor de cambio únicamente puede ser el modo de expresión, o «forma de manifestarse», de un contenido diferenciable de él”. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p. 45. “*El desenvolvimiento de la investigación volverá a conducirnos al valor de cambio como modo de expresión o forma de manifestación necesaria del valor*”. Obra citada. p.47. De igual modo, afirma: “*Habíamos partido, en realidad, del valor de cambio o de la relación de intercambio entre las mercancías, para descubrir el valor de las mismas, oculto en esa relación*”. Obra citada. p.58. Para que no queden dudas, Marx aclara que “*Si bien al comienzo de este capítulo dijimos, recurriendo a la terminología en boga, que la mercancía es valor de uso y valor de cambio, esto, hablando con precisión, era falso. La mercancía es valor de uso u objeto para el uso y «valor»*”. Obra citada. p. 74. Esta última observación de Marx resulta fundamental para cualquier exposición pedagógica de su teoría crítica. Lamentablemente, como veremos más adelante, no siempre ha sido ni es tenida en cuenta... ni siquiera por los marxistas que más conocen y son especialistas en *El Capital*.

En consecuencia, la teoría crítica del fetichismo, tal como aparece expuesta en la segunda edición de 1873 constituye el punto de llegada de quince años (iniciados en los *Grundrisse*) de pacientes investigaciones de madurez y de miles y miles de páginas manuscritas donde Marx iba elaborando y reelaborando dicha teoría a lo largo de todos los tomos y de las numerosas redacciones de *El Capital*.

La teoría crítica del fetichismo, entonces, se encuentra al comienzo y al final de *El Capital*. Está presente desde el tomo primero hasta el cuarto, pasado por el segundo y el tercero. Su exposición lógica es inseparable de la comprensión de las categorías de “trabajo abstracto” y de “valor” (en su dimensión cualitativa), de los cuales la noción de “capital que rinde interés” constituye un derivado a través de las mediaciones intermedias del plusvalor y de la ganancia (de la que aquel forma parte).

Por lo tanto, sin la noción de “trabajo abstracto” —que Marx recién descubre en sus escritos de madurez, diferenciándolo del trabajo útil y concreto—, la teoría crítica del fetichismo queda trunca. De donde se infiere que la teoría juvenil de la alienación —tal como aparece expuesta en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*— no es exactamente igual a la teoría del fetichismo, que la integra dentro suyo en un todo mayor, que posee una capacidad explicativa más amplia, como más adelante analizaremos.

La teoría crítica del fetichismo, en consecuencia, comienza exponiéndose por el dinero, el capital y las máquinas en 1857-1858. También está presente en 1859, centrada ya en el fetichismo del trabajo abstracto y el valor. Luego reaparece en 1861-1863 en el análisis crítico del ingreso y sus fuentes, donde el interés se delimita como la forma fetichista más extrema (la más irracional, mistificada, carente de concepto y contenido), marcando la transición hacia el período 1863-1865, donde se vuelve a insistir con el interés, primero, y luego con la confusión de sustancias materiales y formas sociales (como explicación válida para comprender la metafísica de la economía política), ya no sólo en el interés sino también en la ganancia industrial, la renta del suelo y el trabajo asalariado. Finalmente, tanto en 1867 como en 1873 la teoría se expone en su máxima potencia explicativa y en su grado máximo de rigurosidad, ya no centrada en el dinero, el capital, el interés bancario, la renta del suelo o la máquina sino partiendo de la mercancía, su valor (netamente diferenciado, en la última versión de la obra, del valor de cambio), el trabajo abstracto y de allí en más, en la forma del equivalente general devenido sujeto, como capital, que subordina y generaliza la cosificación hacia el conjunto de todas las otras relaciones sociales y categorías económicas que pretenden legitimarlas.

¡Cuánta tinta y cuantos árboles sacrificados para fabricar papel se hubieran ahorrado en las polémicas de la década del ’60 (debate que más adelante sintetizaremos en sus principales exponentes antagónicos) si se hubiera podido consultar esa inmensa masa de manuscritos redactados a lo largo de quince años de investigación científica (proyecto que no tenía nada que ver con Ludwig Feuerbach...) a través de los cuales Marx elaboró una y otra vez su reflexión sobre el fetichismo del conjunto de la sociedad capitalista, en primer lugar, y de las categorías de la economía política que infructuosamente intenta defenderla y legitimarla, en segunda instancia!

Aclarado este punto, y habiendo recorrido la génesis histórica de las diversas fases de madurez a lo largo de las cuales Marx fue pergeñando, elaborando y exponiendo su teoría crítica, de aquí en más, nos dedicamos a analizar algunos problemas y debates particulares de la misma tomando entonces como referencia —ya hemos fundamentado las razones de esta decisión— la versión última de la teoría del fetichismo (la alemana de 1873) que Marx redactó, revisó y corrigió en vida.

Teoría crítica del fetichismo: dimensión subjetivo-cultural y dimensión objetiva

Los enfoques tradicionales sobre la problemática del fetichismo no sólo desconocen la mayor parte de las veces las fases cronológicas de gestación de la teoría en la obra y el pensamiento de Marx sino que además suelen ser unilaterales. Esto sucede porque cuando Marx reflexiona, analiza y escribe sobre fetichismo hace referencia a fenómenos ideológicos vinculados con el mundo de las apariencias, el ocultamiento, las representaciones imaginarias, la deformación de la visión correcta de la realidad y los obstáculos sistemáticos para la comprensión científica incluso dentro mismo del discurso científico, pero también se refiere a fenómenos sociales (e institucionales) directamente entrelazados con la producción y el mercado.

Si apeláramos a las disciplinas tradicionales con que el saber resulta parcelado en los estudios académicos la teoría marxiana del fetichismo aborda problemas de la epistemología, la psicología social y la sociología del conocimiento, así como también problemas de economía, sociología e historia. En el lenguaje de la antigua filosofía tradicional, la teoría del fetichismo se explaya sobre problemas de la ontología y la gnoseología, o sea, del ser y del conocimiento del ser. Procesos y fenómenos ideológicos así como también aquellos otros pertenecientes al movimiento real, práctico, social-histórico⁹¹⁸. La literatura académica suele separar y divorciar ambas dimensiones, privilegiando una sobre otra.

Desde nuestro ángulo de abordaje Marx analiza críticamente ambos procesos al mismo tiempo. En su obra el fetichismo abarca —según su propia expresión— tanto al ser social como a la conciencia social.

La vertiente de análisis centrada en los efectos que provoca el fenómeno fetichista sobre el imaginario es la que más se ha transitado e incursionado en el marxismo (dejando sin embargo, aunque resulte paradójico, una laguna teórica vacía precisamente en el agujero negro del “sujeto perdido” u olvidado... como ya hemos señalado en otros capítulos). Esto ha sucedido porque la mayoría de los estudiosos del tema delimita unilateralmente la problemática del fetichismo únicamente en su intersección con la dimensión de la conciencia social y los fenómenos culturales⁹¹⁹. Otra corriente prioriza,

⁹¹⁸ En este sentido no se equivoca Alan Bihr cuando afirma que: “*A première vue le concept de féttichisme sert essentiellement chez Marx à dénoncer cette forme d’illusion [...] On perçoit ici immédiatement la portée idéologique de l’illusion féttichiste*”. Pero más adelante agrega: “*Car le féttichisme de la valeur, tel que le conçoit Marx, n’est pas seulement ni même essentiellement une illusion., un processus idéologique, un processus mental en définitive, il est plus fondamentalement un processus social ,un processus pratique, un mode spécifique de production et de l’objectivité sociale et de son apparence. Car, lorsque Marx parle de féttichisme de la valeur, il a précisément en vue le mouvement réel, pratique, social-historique de l’autonomisation de la valeur en tant qu’abstraction concrète*”. Véase Alan Bihr: *La reproduction du capital. prolégomènes à une théorie générale du capitalisme*. Lausanne, Editions Page deux [Cahiers Libres], 2001. Tomo I, pp.115-116.

⁹¹⁹ El abanico de autores y obras es enorme en este género. Para mencionar solo algunos pocos títulos significativos, véase por ejemplo: Maurice Merleau-Ponty: *Las aventuras de la dialéctica*. Obra citada; Herbert Marcuse: *El hombre unidimensional*. Buenos Aires, Hyspamérica, 1984; Max Horkheimer: *Autoridad y familia y otros escritos*. Obra citada; Fredric Jameson y Slavoj Žižek: *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Obra citada; Fredric Jameson: *El giro cultural*. Buenos Aires, Manantial, 1999; Jesús Ranieri: *A cámara oscura. Alienación e estranhamento em Marx*. São Paulo, Boitempo, 2001; Istvan Mészáros: *La teoría de la enajenación en Marx*. La Habana, Ciencias Sociales, 2004; Terry Eagleton: *Ideología. Una introducción*. Obra citada; Terry Eagleton: “Acerca de decir la verdad”. Obra citada. pp.305-323; Edgardo Lander: *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente*. Caracas, El perro y la rana, 2008.

en cambio, la dimensión “ideológica” del fetichismo, centrando sus análisis en los obstáculos sistemáticos y engañosos, de signo epistemológico, que este fenómeno produce en el conocimiento impidiendo avanzar en la ciencia⁹²⁰. En ambos casos, el fetichismo queda reducido de manera unilineal a una teoría de la conciencia social, cultural en un plano, científica, en el otro.

A diferencia de las lecturas tradicionales, muchas veces sesgadas y unilaterales, que durante décadas intentaron forzar a Marx y *El Capital* para que entraran en el lecho de Procusto de diversas modas académicas —estructuralismo, poseestructuralismo, posmarxismo, posmodernismo, “estudios culturales poscoloniales”, “políticas de la identidad”, etc.—, en esta investigación sostendremos que la teoría marxiana del fetichismo no se agota únicamente en la relación con la conciencia social, sea en el discurso cultural o en el discurso científico.

Habiendo previamente indagado en el armazón lógico dialéctico a partir de cuyo paradigma Marx expondrá su teoría del fetichismo, del poder y de la dominación, y luego de penetrar en el laboratorio mental del autor de *El Capital* recorriendo sus fases genéticas de conformación, en nuestra investigación nos esforzaremos por tratar de mostrar las dos dimensiones del fetichismo, es decir, no sólo la que lo une con una teoría de la conciencia sino también, y principalmente, aquella otra que permite comprender la centralidad hermenéutica de la teoría del fetichismo, en tanto llave para entender la teoría del valor, clave de bóveda arquitectónica de todo *El Capital* y su crítica de la economía política. Esta última dimensión es la que menos se ha investigado y discutido⁹²¹, a pesar de su importancia vital para la teoría crítica.

⁹²⁰ Véase por ejemplo Louis Althusser, Etienne Balibar y otros: *Para leer «El Capital»*. Obra citada; Maurice Godelier: *Racionalidad e irracionalidad en economía*. México, Siglo XXI, 1966; Enrique Marí: *Neopositivismo e ideología*. Buenos Aires, EUDEBA, 1974; Dominique Lecourt: *Para uma crítica da epistemologia*. Lisboa, Assirio e Alvim, 1980. Un caso especial y singular dentro de la evolución de esta escuela de pensamiento epistemológico de origen francés (o “continental” como la describiría Enrique Marí) está representado por Etienne Balibar. Este pensador, discípulo de Althusser, en tanto co-autor de *Para leer «El Capital»*, suscribía junto a su maestro una concepción del fetichismo que identificaba esa noción con la ideología y la representación imaginaria. Algo de ese bagaje que marcó su primera formación al lado de Althusser todavía está presente en su libro *Nombres y lugares de la verdad*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1995. Pero años más tarde —sin romper definitivamente con la escuela althusseriana—, hace a un lado las sugerencias y advertencias del maestro e intenta recuperar la teoría crítica del fetichismo describiendo este fenómeno como un proceso que de ningún modo se reduce a la ideología y al ámbito de lo imaginario. Véase Etienne Balibar: *La philosophie de Marx*. Paris, La Découverte, 2001. En esta obra, llega incluso a plantear que el fetichismo constituye el punto culminante de la economía política clásica y funda al mismo tiempo la crítica de toda la economía política por parte de Marx, asumiendo que dicha teoría tiene una dimensión subjetivo-cultural pero también una dimensión que la vincula con la teoría del valor. Una conclusión por demás inquietante que hubiera sido rechazada de plano por Althusser en cualquiera de sus períodos. Así, refiriéndose a la teoría crítica del fetichismo, Balibar afirma que ésta: “funda la crítica de la economía política” [...] “garantiza a ojos del primero [Marx. N.K.] el carácter «científico» de su teoría”. También sostiene que: “Ahora bien, el fetichismo no es un fenómeno subjetivo, una percepción falseada de la realidad, como lo serían por ejemplo, una ilusión óptica o una creencia supersticiosa. Constituye antes bien la manera en que la realidad (una cierta forma o estructura social) no puede dejar de aparecer”. Véase Etienne Balibar: *La filosofía de Marx*. Obra citada. pp.69 y 72.

⁹²¹ En un prolongado e inacabado diálogo —que mucho recuerda, por sus ademanes y esa particular relación de “admiración-odio” con Althusser de la que nunca se pudo desprender Lucien Sève en *Marxismo y teoría de la personalidad*. Obra citada—, Jacques Bidet ha intentado en los últimos años dar cuenta de esa doble perspectiva que en Marx asume la teoría del fetichismo. Tratando de no rechazar la tesis clásica (bachelardiana-althusseriana) de la “ruptura epistemológica”, pero afirmando con varios zigzagueos que existen al mismo tiempo continuidades entre el joven Marx y el Marx maduro, así como también agregando nuevas rupturas, ausentes en Althusser, al interior de

Lo que intentamos indagar y profundizar, entonces, es en el vínculo de la teoría del fetichismo con la teoría del valor y de ambas con las relaciones de producción que ésta última presupone e intenta explicar. Lo cual implica centrar la mirada de la teoría crítica no sólo en la conciencia sino con el conjunto de las relaciones sociales que generan ese tipo de conciencia.

Para formularlo en un lenguaje demasiado cargado de mecanicismo —sugerimos por lo tanto descartarlo una vez que se lea la formulación—, la teoría del fetichismo no se reduce a explicar los “efectos” sobre la conciencia generados por el mercado capitalista sino que al mismo tiempo permite captar la lógica y la racionalidad objetiva que “causa” esos efectos sobre la conciencia. El fetichismo es el gozne teórico entre “efectos” y “causas”, entre subjetividad y objetividad, entre formas enajenadas de individualidad y formas sociales (e institucionales) cosificadas de objetividad. Su radio de aplicación no se limita a una descripción filosófica de los velos místicos que a través del imaginario social envuelven la cultura y la conciencia invertida en la sociedad mercantil, ni tampoco a un decálogo de obstáculos ideológicos que producen errores sistemáticos y por lo tanto dificultan el avance de la verdad científica por el ancho y frondoso mundo de la selva ideológica. Va mucho más allá de ambas esferas ya que al mismo tiempo que explica los velos, el imaginario y los obstáculos epistemológicos de la conciencia, la teoría del fetichismo permite comprender —gracias a la categoría de “trabajo abstracto”— porqué en la sociedad mercantil capitalista el trabajo humano genera valor. Sin esa explicación, todo el resto de categorías de *El Capital* —incluso las más estrictamente “económicas” y “técnicas”, como por ejemplo la de “tasa de ganancia media” y otras similares— flotaría en el aire.

Entonces al abordar la teoría marxiana del fetichismo podremos apreciar cómo ésta mantiene un vínculo directo y fundamental con la teoría del valor y con la estructura de las relaciones sociales de producción mercantil capitalistas. Por lo tanto no constituye un complemento “externo” ni un aditamento ajeno, de carácter meramente “cultural”, “epistemológico” o “filosófico”, al núcleo científico de *El Capital*. Desde ese ángulo habitual de abordaje, la teoría del fetichismo podría ser tolerada en el terreno de las ideologías, pero... cuando el discurso científico hace referencia a “la economía” en sentido fuerte, de lo que se trataría sería de otra cosa, algo “objetivo”, “independiente de la voluntad”, algo que tendría “leyes necesarias” y operaría al margen de la lucha de clases, las resistencias y revoluciones sociales. Ese algo radicalmente objetivo y

la obra madura (entre los *Grundrisse* y *El Capital*), Bidet se esfuerza por eludir las sospechas althusserianas sobre el fetichismo y aprehender la densidad teórica y las complejidades de esta teoría. No siempre lo logra. Sin embargo, con ese objetivo afirma: “*On note la tension entre le discours du «fétichisme», qui relève de la représentation, et celui de la «réification», qui envoie à l'être, à la personne faite chose*”. Véase Jacques Bidet: *Explication et reconstruction du Capital*. Paris, Presses Universitaires de France, 2004. “Le fétichisme de la marchandise”. pp. 75-84, particularmente p.76. Para dar cuenta del primero, Bidet se expliará sobre la “estructura simbólica y de representación”, mientras que apelará a la “estructura ontológica” para dar cuenta del segundo. Acepta, entonces, que el fetichismo posee en Marx ese doble carácter. El hecho de que hoy en día alguien formado en el althusserianismo, y que tanto diálogo ha mantenido con esa corriente (Bidet iba a visitar al hospital psiquiátrico a Althusser y le llevaba los manuscritos de este libro y también los de *Que faire du Capital?*), reconozca explícitamente que en la teoría del fetichismo no sólo se encuentra una reflexión sobre los obstáculos ideológicos y las representaciones imaginarias sino que también existe otra que versa sobre la estructuración social de las relaciones mercantiles capitalistas (y la ley del valor que la explica) constituye un enorme avance. Evidentemente en la intelectualidad marxista francesa de nuestro tiempo ha quedado definitivamente atrás el reduccionismo althusseriano de otras décadas.

existente más allá del radio de aplicación de la teoría del fetichismo —previa reducción de esta última al ámbito de la conciencia— sería aquello que fundaría la posibilidad misma de una ciencia “rigurosa y exacta”...

Por el contrario, en *El Capital* Marx vincula y explica, en un mismo movimiento y al mismo tiempo, la “objetividad espectral” del valor mercantil y la “subjetividad espectral” que resulta de ese proceso. No se puede comprender la subjetividad domesticada, subordinada, heterónoma, disciplinada, escindida, alienada y cosificada sin dar cuenta de las relaciones sociales capitalistas y la ontología social que aquella presupone y en el seno de la cual se constituye. Marx cuestiona en consecuencia las relaciones de producción del mercado capitalista y al mismo tiempo critica la conciencia que de ese mercado y esas relaciones se forman tanto los agentes de la producción (empresarios, banqueros, terratenientes, financieras, rentistas) como los economistas políticos que los defienden. La teoría del fetichismo constituye el nexo entre todas esas críticas y cuestionamientos.

Dimensión cuantitativa-cualitativa de la teoría del valor

Para comenzar a tornar observable el nexo indisoluble entre teoría del fetichismo y teoría del valor, debemos dar cuenta de las dos dimensiones que ésta última presupone.

En Marx podríamos distinguir dos aspectos en la teoría del valor. Una dimensión cuantitativa, vinculada con el problema de cómo medir la cantidad de valor que encierran las mercancías. Este último se mide por el tiempo de trabajo socialmente necesario (TTSN) que cada una de ellas tienen incorporado y que se expresa en los objetos del trabajo humano devenidos mercancías como valor de cambio. Este es el aspecto de la teoría del valor más conocido, utilizado y estudiado (no casualmente el que aparece en primer plano en los manuales de divulgación marxista, tanto en los supuestamente “ortodoxos”⁹²² como en los heterodoxos⁹²³).

⁹²² Véase P. Nikitin: *Manual de economía política*. Moscú, Ediciones de Lenguas Extranjeras, 1961 (reeditado varias veces en América Latina, por ejemplo en México, Cartago, 1983). Sin embargo, aunque el abordaje de Nikitin lamentablemente ha sido el más habitual en la producción bibliográfica académica y política de la tradición del marxismo soviético vinculada al stalinismo, no se puede soslayar el manual del profesor Rosenberg (antiguo miembro de la Academia de Ciencias de la Unión Soviética), ya que en él sí aparece mencionado —sin ocupar un lugar central, pero al menos no se lo desconoce— el vínculo inmanente entre teoría del valor, trabajo abstracto y fetichismo. Véase David I. Rosenberg: *Comentarios a los tres tomos de «El Capital»*. La Habana, Ciencias Sociales, 1979 [edición original en ruso de 1961]. La mención aparece en las pp.127-128. Aun dentro de la tradicional ortodoxia soviética, los profesores M.Ríndina y G.Chérnicov se esfuerzan por explicar el trabajo abstracto y la teoría del valor en su doble dimensión, cuantitativa y cualitativa. También ellos mencionan el fetichismo, aunque no le otorgan un lugar central. Véase M.Ríndina y G.Chérnicov: *Economía política del capitalismo*. Bs.As. Estudio, 1973. La mención en pp. 54-55.

⁹²³ Hasta un autor tan sagaz, erudito y riguroso como Mandel, pasa por alto la dimensión cualitativa de la teoría del valor cuando expone pedagógicamente el pensamiento de Marx, centrándose únicamente en el valor de uso y el valor de cambio de las mercancías. En su famoso y célebre trabajo pedagógico Mandel menciona la alienación pero sin ningún vínculo con la teoría del valor. Véase Ernest Mandel: *Introducción a la teoría económica marxista*. Obra citada. En su libro pedagógico *El lugar del marxismo en la historia*, directamente no menciona la teoría del fetichismo, aunque sí la del valor-trabajo (incluyendo en esta última la explicación del “trabajo abstracto” y la limitación de Smith y Ricardo de una explicación puramente cuantitativa del valor, pero... sin dar cuenta cual sería la alternativa frente al cuantitativismo de los clásicos. Por ello Mandel ni siquiera menciona una

En esos manuales la ausencia de una explicación de la teoría del valor distinta a la tradicional no constituye un problema pedagógico motivado por la mayor o menor dificultad expositiva sino una dificultad de índole teórica y política⁹²⁴).

No obstante, la teoría marxiana del valor —a diferencia de la economía política, tanto de la vulgar como de la clásica, más “científica”— da cuenta también de una dimensión cualitativa del valor que encuentra su anclaje en el trabajo abstracto no sólo en su expresión cuantitativa (tiempo de trabajo socialmente necesario—TTSN) sino en su expresión cualitativa: como cosificación, enajenación y reificación de las relaciones sociales originadas en un tipo de sociabilidad indirecta del trabajo humano global mediado por el intercambio de mercado y el equivalente general. Precisamente allí, en

palabra de la dimensión cualitativa de la teoría del valor y en consecuencia tampoco lo hace con la teoría del fetichismo). Véase *O lugar do marxismo na história*. São Paulo, Xamã, 2001. Principalmente pp. 38-46.

En sus otros trabajos pedagógicos, muchísimo más eruditos que estos dos manuales, Mandel sí hace referencia al nexo entre trabajo abstracto y valor, demostrando la emergencia social de ambos a partir de determinado período de la historia y apelando a numerosísimos datos antropológicos, etnológicos y sociológicos. Sin embargo, el vínculo entre teoría del valor y fetichismo, aunque implícito en su exposición histórica, no aparece formulado de manera explícita. Véase Ernest Mandel: *Tratado de economía marxista*. México, ERA, 1980 [primera edición 1962]. Tres tomos. Véase principalmente Tomo I, pp. 92-93. Será recién en sus introducciones a los tres tomos de *El Capital* —redactadas entre 1978 y 1981, escritas para un público de especialistas o al menos de lectores entendidos en *El Capital*— cuando Mandel explícitamente expone las dos dimensiones de la teoría del valor: cuantitativa y cualitativa: “*Esta teoría reconoce dos aspectos del problema del valor: uno cuantitativo y otro cualitativo*”. No comprendemos porqué Mandel la deja de lado en la popularización pedagógica y sí la incluye en sus escritos eruditos. Véase Ernest Mandel: *«El Capital»: Cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx*. Obra citada. pp. 36, 41 y 49.

En el caso de la introducción de Pierre Salama y Jacques Valier elaborada desde las coordenadas de la misma corriente político-ideológica a la que pertenece Mandel, vuelve a suceder algo análogo. Si bien a lo largo de todo su libro le dedican a la teoría del fetichismo tan sólo cinco renglones —el volumen tiene 246 páginas—, no explicitan la dimensión cualitativa de la teoría del valor ni la pregunta de “¿por qué valen las mercancías?” en su conexión con la teoría del fetichismo. Véase Pierre Salama y Jacques Valier: *Una introducción a la economía política*. México, ERA, 1991. Los cinco renglones sobre esta temática, aparecen en la p.23.

En América Latina, el profesor argentino Alberto Parisi, vinculado a la filosofía de la liberación, en su curso pedagógico sobre *El Capital* (desarrollado en la Nicaragua sandinista) expone con gran claridad —siguiendo a Rubin, Rosdolsky e incluso al joven Lukács— la teoría del fetichismo y su ligazón con el valor. No obstante, cuando define la noción de “trabajo abstracto” repite una y otra vez que éste consiste en “tiempo de trabajo socialmente necesario, creador de valor de cambio”, es decir, que lo reduce a la cantidad. Por eso cuando cita la crítica de Marx a Smith y Ricardo, el profesor Parisi suprime el pasaje donde el autor de *El Capital* les reprocha a los clásicos haberse limitado a la cantidad. Véase Alberto Parisi: *Una lectura latinoamericana de «El Capital» de Marx*. Córdoba, Acción Popular Ecuménica, 1988. La sugerencia sobre el vínculo de fetichismo y valor en p. 108; la definición únicamente cuantitativa de trabajo abstracto en pp. 62 y 67; la supresión en la cita de Marx de su crítica al cuantitativismo de Smith y Ricardo en p. 117.

⁹²⁴ Intentando demostrar en la práctica que se puede explicar pedagógicamente la teoría del valor en su unidad con la teoría del fetichismo, dando cuenta al mismo tiempo de la dimensión cuantitativa y cualitativa del valor, en Argentina hemos escrito y publicado el manual *Marxismo para principiantes* [con ilustraciones pedagógicas al estilo de las historietas]. Buenos Aires, Era Naciente-Documentales ilustrados, 2005. Allí seguimos el derrotero lógico de los descubrimientos y teorías de Marx. La explicación de la teoría del valor en su doble dimensión y vinculada a la teoría del fetichismo puede encontrarse en las pp. 119-120 y siguientes. También redactamos un segundo manual, siguiendo el orden histórico de la sociedad capitalista: *Aproximaciones al marxismo. Una introducción posible*. México, Ocean Sur, 2008 [Una versión previa de este manual fue publicada en

esa dimensión cualitativa, es donde el fetichismo juega un lugar clave en la teoría del valor.

Resulta fundamental advertir esa doble articulación de la teoría de Marx. El programa de investigación desarrollado y expuesto en *El Capital* no sólo interroga: ¿cuánto valen las mercancías? Al mismo tiempo se pregunta: ¿por qué valen las mercancías?

Esta pregunta que ataña al “¿por qué?” no es metafísica. No constituye el interrogante insonable y angustiante de un filósofo empecinado que, de manera improvisada y diletante, bajo los delirios y efectos narcóticos de metafísicas “humanistas” e “idealistas”, incursiona de pasada y por arriba en la economía.

Por el contrario, ese interrogante constituye una pregunta fundamental y central que la economía política —ni la clásica ni la vulgar— jamás formuló⁹²⁵.

¿Cuál es la razón por la cual esa formulación resulta tan relevante? La respuesta reside en la capacidad que posee semejante pregunta al tomar el toro por las astas, meter el dedo en la llaga y cuestionar la historicidad del régimen capitalista, del valor, el dinero y el capital. El gran objetivo político —dicho sea de paso— que persigue Marx cuando redacta una y otra vez *El Capital*.

Enfatizando esa crítica demoledora de la economía política, Marx señala en *El Capital* que: “Ahora bien, es indudable que la economía política ha analizado, aunque de manera incompleta, el valor y la magnitud del valor y descubierto el contenido oculto de esas formas. Sólo que nunca llegó siquiera a la pregunta de por qué ese contenido adopta dicha forma; de por qué, pues, el trabajo se representa en el valor, de a qué se debe que la medida del trabajo conforme a su duración se represente en la magnitud del valor alcanzada por el producto del trabajo”⁹²⁶. Al no haberse preguntado jamás el porqué de esa llamativa transformación del trabajo vivo en trabajo muerto e

portugués por el CEPIS y el Movimiento Sin Tierra (MST) de Brasil: *Introdução ao pensamento marxista. (Guia de Estudo)*. São Paulo, MST-CEPIS, 2004]. La referencia a la “forma valor” y a la discontinuidad entre Marx y los clásicos Adam Smith y David Ricardo, en la edición en castellano se encuentra en pp.32 y siguientes. En 2005, en São Paulo, en el acto de inauguración de su Escuela Nacional Florestan Fernandes (ENFF), el MST distribuyó 500 ejemplares gratuitos entre sus militantes de esta exposición pedagógica sobre Marx, *El Capital* y la concepción materialista de la historia leída desde América Latina.

También en Brasil el profesor Reinaldo Carcanholo ha ensayado una exposición pedagógica del primer capítulo de *El Capital* que si bien no aborda la teoría del fetichismo, pues sólo llega hasta la forma dinero, realiza una nítida y clarísima diferenciación entre “valor de cambio” y “valor”, otorgando un lugar importante en su exposición a la dimensión cualitativa. Véase Reinaldo A. Carcanholo: *A dialética da mercadoria: Guia de leitura*. Espírito Santo, Universidade Federal do Espírito Santo-UFES, 1993. Serie Textos didáticos N°4. Esta guía había sido utilizada por Carcanholo en cursos pedagógicos sobre *El Capital* en Nicaragua, en tiempos de la revolución sandinista.

⁹²⁵ En sus clases pedagógicas de marxismo para los trabajadores y militantes alemanes, Rosa Luxemburg formulaba este interrogante del siguiente modo: “Y ¿cómo puede aceptarse un objeto tan inútil y carente de sentido como los disquitos de oro y plata acuñados, a cambio de un producto útil, como son los zapatos? Finalmente, ¿cómo es que justamente estos inútiles disquitos de metal poseen el poder mágico de procurarle a uno, a cambio de ellos, todo lo que hay en el mundo? Ahora bien, los grandes creadores de la economía nacional, Smith y Ricardo, no llegaron a contestar todas estas preguntas. El descubrimiento de que en el valor de cambio de toda mercancía, como asimismo en el dinero, se esconde simplemente trabajo humano, y de que en consecuencia el valor de una mercancía cualquiera es tanto mayor cuanto más trabajo exige su producción y viceversa, este descubrimiento no es todavía sino la mitad de la verdad. La otra mitad de la verdad consiste en la explicación de lo siguiente: ¿cómo es posible y por qué razones, el trabajo humano adopta la extraña forma del valor de cambio e incluso la misteriosa forma del dinero?” Véase Rosa Luxemburg: *Introducción a la economía política*. México, Siglo XXI, 1988. p. 196.

⁹²⁶ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.98.

inanimado, de trabajo presente en trabajo pretérito, de actividad vital humana en algo petrificado, cosificado, fosilizado y falsamente sustantivizado, de la cantidad de trabajo en cantidad de valor, la economía política adopta e interpreta las formas sociales e históricas del trabajo humano bajo el régimen capitalista y sus instituciones como naturales, eternas, ahistóricas, inmutables e inmodificables.

El fetichismo y las limitaciones de la respuesta “objetivista” a la impugnación neoclásica contra la teoría del valor

Tomar en cuenta ambas dimensiones de la teoría marxiana del valor puede resultar sumamente pertinente a la hora de poder responder y dar cuenta de algunas de las impugnaciones tradicionales lanzadas contra *El Capital*.

Por ejemplo, la famosa crítica del economista Eugen von Böhm-Bawerk de la corriente neoclásica, perteneciente a la escuela austriaca, de la que es uno de los fundadores junto con su maestro Carl Menger y su colega y cuñado Friedrich Wieser. Corriente que postula que la clave del valor no está dada por la cantidad de trabajo que las mercancías tienen incorporada sino por el valor subjetivo⁹²⁷ o la utilidad marginal.

De todos los economistas neoclásicos Böhm-Bawerk fue más lejos al cuestionar a Marx por su teoría del valor —la columna principal de todo su edificio lógico— y además por someter a crítica su explicación de la transformación de los valores en precios, es decir, el pasaje del tomo primero al tomo tercero de *El Capital*⁹²⁸.

El eje de su impugnación afirma que entre la explicación marxiana del valor de las mercancías y su teoría de los precios de producción (que ya no se rigen por el plusvalor sino por la ganancia media) existiría una contradicción. Por un lado se desarrollaría la deducción lógico dialéctica de la teoría del valor, en una órbita “abstracta” y por otro carril, aparentemente inconexo, se desplegaría lo que sucede en la inmediatez cotidiana de la vida ordinaria (Böhm-Bawerk no lo aclara, pero se trata del mercado capitalista, pues a él jamás se le ocurre otra vida cotidiana que no sea la del mercado capitalista). En otras palabras, Böhm-Bawerk afirma que entre el tomo primero y el tercero de *El Capital* existe una contradicción (entendida como incoherencia, ya que por su epistemología de factura neopositivista —donde no faltan las abstracciones iniciales, pues Böhm-Bawerk no se limita a la inducción— se le escapa completamente la dialéctica de la esencia y la apariencia, la compleja relación entre la superficie

⁹²⁷ Por ejemplo, Carl Menger, maestro y compañero de Böhm-Bawerk, señala que: “*Ya hemos aludido antes, al hablar de la esencia del valor, al hecho de que éste no es algo intrínseco, ni es una propiedad, o una peculiaridad de los bienes, y mucho menos una cosa autónoma e independiente en sí misma. [...] Añadimos ahora que la medida del valor es totalmente subjetiva [...] El valor es de naturaleza subjetiva, no sólo en cuanto a su esencia, sino también cuanto a su medida*”. Véase Carl Menger: *Principios de economía política* [1871]. Barcelona, Folio [Biblioteca de economía], 1996. p. 131. Entre otros neoclásicos que comparten el mismo subsuelo común, además de los tres austriacos mencionados, habría que agregar a William Stanley Jevons, Leon Walras y un poco después a Alfred Marshall.

⁹²⁸ Véase la impugnación de Eugen von Böhm-Bawerk: “La conclusión del sistema de Marx” [1896]. En Paul Sweezy, E. Böhm-Bawerk , R.Hilferding y Ladislaus von Bortkiewicz: *Economía burguesa y economía socialista*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1974. El argumento de la contradicción entre el tomo primero y el tercero se encuentra en la obra citada. pp.48-49. En su exposición crítica Böhm-Bawerk, partidario de la teoría subjetiva del valor y la utilidad marginal, menciona al pasar la “objetividad espectral” y la “cristalización de los valores” en la teoría de Marx pero... sin absolutamente ninguna referencia al fetichismo. Obra citada. p. 34. [Existe otra edición donde se titula al trabajo de Böhm-Bawerk “Karl Marx y la coherencia de su sistema”. Véase E. Böhm-Bawerk y R.Hilferding: *Valor y precio de producción*. Buenos Aires, Tiempo contemporáneo, 1975. Pero el título original es el que figura en la traducción al castellano de la edición de Sweezy].

apariencial de las mercancías y las conexiones de fondo de los productores de mercancías, el vínculo entre el mundo seudo concreto del individuo que consume en el mercado y sus condicionamientos a nivel macro determinados por la producción social). Según Böhm-Bawerk el primer tomo de *El Capital* defiende la pertinencia de la teoría del valor (que parte del presupuesto de que las mercancías se venden por sus valores de cambio, o sea, por el tiempo de trabajo socialmente necesario y determinado que tienen incorporado), mientras que en el tomo tercero, lo que se expone es la teoría de la tasa de ganancia media y los precios de producción, o sea que las mercancías no se venden por sus valores individuales ni por el trabajo particular que se invirtió en cada una de ellas (y la tajada particular de explotación que ellas encierran), sino por una medida mercantil promedio que se determina a partir de la igualación de las tasas de ganancia de los diversos capitales en las diversas ramas de producción. Según la crítica neoclásica elaborada por el impugnador austriaco de Marx, esta última formulación sería incoherente con la teoría expuesta en el primer tomo de la obra.

Frente a esta crítica, famosa, repetida (y plagiada) por muchos autores, hoy ya tradicional, sobre la relación entre valor de cambio y precio habría que recordar que en el primer tomo de *El Capital* el propio Marx aclara lo siguiente: “**Por tanto en la forma misma del precio está implícita la posibilidad de una incongruencia cuantitativa, de una divergencia, entre el precio y la magnitud del valor.** No se trata, en modo alguno, de un defecto de esa forma, sino que al contrario, es eso lo que la adecua a un modo de producción en el cual **la norma** sólo puede imponerse como ley promedial que, en medio de la carencia de normas, **actúa ciegamente**. La forma del precio, sin embargo, no sólo admite la posibilidad de una incongruencia cuantitativa entre magnitud del valor y precio, o sea entre la magnitud del valor y su propia expresión dineraria, sino que además puede albergar una contradicción cualitativa”⁹²⁹.

Cuando Marx acomete esta aclaración, en la redacción de 1866-1867, ya había escrito los *Manuscritos de 1861-1863*, es decir que había desarrollado la crítica de la economía política clásica y vulgar en sus *Teorías de la plusvalía*. Polemizando precisamente con la economía vulgar (de la cual la economía neoclásica es fiel y leal continuadora...) Marx se había adelantado al argumento que muchos años más tarde popularizaría Böhm-Bawerk. Marx es plenamente consciente de que en la superficie apariencial del capitalismo los fenómenos mercantiles operan de manera distinta a los supuestos abstractos que metodológicamente él maneja en el tomo primero de *El Capital*. Siempre insistió en que la ciencia, en tanto teoría crítica, no puede ni debe subordinarse a la apariencia de superficie de los fenómenos inmediatos. Primero debe explicar las conexiones ocultas y esenciales (cuyas tendencias operan, dicho sea de paso, a largo plazo) para recién luego, a través de toda una cadena de eslabones y mediaciones, dar cuenta de sus manifestaciones fenoménicas de existencia en el plano de la apariencia (y en la coyuntura). Como ejemplo en este sentido, recordemos que Marx le reprochaba no sólo a la economía vulgar sino incluso a David Ricardo, máximo exponente de la economía científica clásica, haber comenzado su libro *Principios de la economía política* hablando desde el inicio de ganancia media y otras categorías que deberían explicarse previamente, apelando a mediaciones, para no caer en explicaciones circulares.

Entonces, ese aparente “desacuerdo” entre el tomo III y el tomo I de *El Capital*, es decir, esa discordancia entre la ganancia media y la plusvalía particular de cada firma y cada rama en las que opera el capital (o de los precios de producción y los valores de cambio de cada rama) —que Böhm-Bawerk se siente tan orgulloso y se vanagloria de haber “descubierto” varias décadas después...— ya estaba en la mente de Marx cuando

⁹²⁹ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.1, p.125.

escribe su obra. Por eso, al explicar en el Tomo I de *El Capital* la relación de los valores con los precios (su expresión dineraria) introduce aquella aclaración.

Ahora bien, ¿qué explicación aporta y propone Marx sobre semejante incongruencia cuantitativa y cualitativa? **Según el propio Marx, dicha transformación constituye una clara expresión del fetichismo** y la enajenación que convierten al capital en una “cosa” que adquiere vida propia, es decir, en un tótem, un fetiche que borra sus propias huellas de gestación. La incongruencia no constituye una falla o incoherencia lógica de la teoría, una falencia, una laguna heurística, un hueco explicativo. Por el contrario, es la realidad misma la que está invertida, la que genera permanentemente ese *quid pro quo* [tomar una cosa por otra] que tanto le gustaba resaltar a Marx⁹³⁰. **Es la realidad social del capitalismo la que oculta en los precios de mercado** (accesibles a la vista y a la representación inmediata del sentido común de los consumidores individuales y los economistas vulgares y neoclásicos), determinados a su vez por los precios de producción, **las heridas ocultas y “las cicatrices” invisibles de la explotación** (sólo observables desde la teoría crítica científica); la que borra de la ganancia toda remisión a la producción y a la extracción de plusvalor, por lo tanto al valor, en consecuencia al trabajo abstracto que lo determina y al empleo de la fuerza de trabajo (en última instancia siempre forzado y despótico, a pesar de su apariencia contractual). No hacía falta esperar a Böhm-Bawerk, al marginalismo y a la “novedosa” economía neoclásica para advertir que uno de los principales supuestos del tomo primero de *El Capital*⁹³¹ no se cumplen en la exposición del tomo tercero⁹³².

Plenamente consciente de ese problema, mientras investigaba e iba redactando *El Capital*, varias décadas antes de que Böhm-Bawerk supuestamente lo “descubriera”, el propio Marx escribe: “*Y, como en el modo de producción [capitalista] todo se presenta invertido [...] en la representación mental todo se invierte*” [...] Además, mediante la conversión de ganancia en ganancia media la formación de la tasa general de ganancia y, unida a ella, la mutación de los valores en precios de costo, la ganancia del capital particular se convierte, no sólo en cuanto a la expresión, como la diferencia de la tasa de ganancia con respecto a la tasa de plusvalía, sino en cuanto a la sustancia, que aquí significa en cuanto a la cantidad, en [algo] diferente de la plusvalía misma que el capital particular ha engendrado en su esfera particular de producción. [...] la ganancia no sólo parece, sino que es, ahora, distinta de la plusvalía. [...] Más aún al convertirse los valores en precios de costo, parece haberse anulado la base misma, la determinación del valor de las mercancías por el tiempo de trabajo contenido en ellas. Y bajo la forma totalmente enajenada de la ganancia, y en el mismo grado en que la forma de la ganancia oculta su meollo interno, el capital va adquiriendo cada vez una forma más material, va convirtiéndose cada vez más de una relación social en una cosa, pero una cosa que lleva en su entraña, que ha deglutido la relación social, una cosa que se comporta hacia sí misma con vida y sustantividad ficticias, una esencia sensible-suprasensible, y bajo esa forma de capital y ganancia se manifiesta en la superficie como una premisa ya acabada [...] Y es la forma bajo la que vive en la conciencia de sus exponentes, de los capitalistas, en que se refleja en sus

⁹³⁰ Por ejemplo, véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. 1, pp.69, 88 y 193.

⁹³¹ Es decir que las mercancías se venden por sus valores de cambio reales y los precios coinciden con estos últimos. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. 1, pp. 45 y 86.

⁹³² Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol. 6, p. 221, aunque también pp. 224 y 247, donde Marx sugiere que históricamente el intercambio de mercancías por sus valores de cambio y no por sus precios de producción corresponde a una fase menos desarrollada del modo de producción capitalista.

ideas”⁹³³. Es precisamente la hipótesis del fetichismo la que le permite a Marx dar cuenta del modo en que la ganancia media —“forma totalmente enajenada”— corta su cordón umbilical con la gestación de la plusvalía, así como los precios se distancian de sus valores de origen. Estos fenómenos ocurren porque el capital se ha convertido en una cosa que ha cobrado vida y, ahora autónomo y autosuficiente, quiere independizarse de su creador, el trabajo vivo, ocultando su origen y borrando toda prueba de su explotación.

Böhm-Bawerk no advirtió (como tampoco lo hicieron otros críticos de Marx como Samuelson o Tugán-Baranovski) que Marx nunca intentó explicar con su teoría del valor las fluctuaciones a corto plazo de los precios de mercado. Marx trató de descubrir una clave a largo plazo que está oculta detrás de las fluctuaciones inmediatas de los precios.

En esta impugnación de Böhm-Bawerk (y sus colegas de la economía neoclásica) contra Marx, quizás la principal de todas las que padeció, la dimensión cuantitativa juega el lugar central: el cambio de mercancías, la relación entre valores y precios, etc. Sin embargo, en la respuesta “ortodoxa” que Böhm-Bawerk recibió en 1904 por parte de Rudolf Hilferding en defensa de la teoría “objetiva” del valor nunca se puso en juego, en tela de juicio ni en discusión la dimensión cualitativa de la teoría del valor⁹³⁴.

Prolongando la crítica de Hilferding, diez años después, en el otoño de 1914, Bujarin encara una nueva respuesta a Böhm-Bawerk. Conocía su pensamiento de primera mano pues en su exilio en Europa occidental había seguido sus cursos en la universidad de Viena⁹³⁵.

Bujarin reivindica la crítica precursora del trabajo de Hilferding, al que califica de “excelente folleto”⁹³⁶. Cuestiona en los neoclásicos sus presupuestos metodológicos, su concepción ahistorical de individuo aislado, consumidor y calculador, especie de Robinson abstracto ajeno a las clases sociales y a las determinantes de sus impulsos motivacionales del consumo⁹³⁷.

⁹³³ Véase Karl Marx: *Teorías de la plusvalía*. Obra citada. Tomo III. pp.423 y 428.

⁹³⁴ Véase la respuesta de Rudolf Hilferding: “La crítica de Böhm-Bawerk a Marx” [1904]. En Paul Sweezy, E. Böhm-Bawerk , R.Hilferding y Ladislaus von Bortkiewicz: *Economía burguesa y economía socialista*. Obra citada. La respuesta que recibió Böhm-Bawerk por parte de Hilferding deposita el núcleo del argumento en la objetividad del valor y dentro suyo en “el trabajo entendido en su determinación social”, pero, al mismo tiempo, sustentado en supuestas “leyes objetivas independientes de su voluntad”. Por lo tanto, Hilferding realiza una defensa de Marx en clave “objetivista” que también obvia y soslaya la dimensión cualitativa del valor (“cualitativa” en el sentido social, no referido al valor de uso, la utilidad ni en un sentido técnico-material) y deja completamente de lado su nexo con el fetichismo. Véase la reconstrucción lógica del argumento de la contestación de Hilferding en la introducción de Paul Sweezy. Obra citada. pp. 19-20.

⁹³⁵ Recuerda Bujarin: “La idea de presentar una crítica sistemática de la teoría económica de la burguesía moderna me preocupaba desde hace tiempo. Con ese propósito me dirigí a Viena, después de haber logrado evadirme de la deportación. Allí seguí el curso del ya fallecido Böhm-Bawerk, profesor de la Universidad de Viena. En la biblioteca universitaria de esta ciudad estudié la literatura de los teóricos austriacos. Pero no pude terminar mi trabajo porque antes de la declaración de la guerra el gobierno austriaco me recluyó en una fortaleza y los guardianes del orden sometieron el manuscrito a un examen minucioso. Fui expulsado a Suiza”. Allí Bujarin estudió los materiales de Walras y continuó indagando en las fuentes de la literatura marginalista. Véase Nikolái Bujarin: *La economía política del rentista (Crítica de la economía marginalista)*. Obra citada. p. 15.

⁹³⁶ Véase Nikolái Bujarin: *La economía política del rentista (Crítica de la economía marginalista)*. Obra citada. p. 181.

⁹³⁷ Véase Nikolái Bujarin: *La economía política del rentista (Crítica de la economía marginalista)*. Obra citada. pp. 44 y sig. Los argumentos de Bujarin que cuestionan los presupuestos de los neoclásicos se repetirán años después en muchas críticas marxistas del marginalismo.

Pero en su propia polémica profundiza el camino del autor de *El capital financiero* y le agrega varios aditamentos de su propia cosecha. La crítica de Bujarin a Böhm-Bawerk pretende ir más allá del rechazo puntual de sus ataques contra Marx. Es una impugnación del conjunto de la escuela austriaca, de sus fundamentos epistemológicos y sociológicos y, al mismo tiempo, una crítica que no sólo encara la denuncia de los marginalistas por sus intereses de clase —vinculados a “la ideología del burgués rentista en decadencia”, según Bujarin— sino que además, para defender la teoría marxista del valor, se esfuerza por pergeñar una crítica interna a la propia teoría neoclásica.

Lo más interesante y sugerente de la empresa teórica que se propone realizar Bujarin es que, a diferencia de Hilferding, el argumento lógico de *La economía política del rentista* da cuenta de la teoría del valor atacando al mismo tiempo el fetichismo de Böhm-Bawerk. Aunque el libro comienza reivindicando como propia del marxismo la perspectiva objetivista a ultranza, en sentido fuerte (aquella misma que había defendido Lenin cuando analizó *El Capital* en su polémica de 1894 contra los populistas), la misma dinámica de la polémica conduce a Bujarin a escandalizarse frente a la “confusión” de materia y forma social en los neoclásicos austriacos y por lo tanto a poner en primer plano la teoría marxista del fetichismo⁹³⁸. En ese punto de la argumentación sobre la teoría del valor y la disputa con los marginalistas, Bujarin llega a una conclusión por demás sugestiva: “Entre los científicos burgueses y sus adeptos, es signo de inteligencia observar que en su teoría del valor Marx ha construido una burda mixtura mecanicista-materialista. Pero hay materialismos y materialismos. El materialismo de Marx, que encuentra su expresión en el sistema económico, no sólo no conduce a ninguna forma de fetichismo de las mercancías, sino que permite, por primera vez, superarlo. Para Marx el valor pertenece a aquellas formas de pensamiento socialmente válidas y, por lo tanto, objetivas, de las condiciones de producción específicas de este «modo de producción» social, históricamente determinado [cita de *El Capital*]. En este caso, sin embargo, «objetivo» no significa «material»”⁹³⁹.

Lamentablemente, a pesar de haber llegado a semejantes conclusiones —que realmente van muchísimo más lejos que los argumentos de Hilferding—, Bujarin no prolonga esa línea de pensamiento que lo conduciría a cuestionar su concepción “materialista dialéctica” (que hemos criticado en otro capítulo de esta investigación⁹⁴⁰). Por eso, a pesar de haber identificado correctamente en la teoría del fetichismo un arma

⁹³⁸ Desde ese ángulo Bujarin señala con lucidez: “El valor de cambio de los bienes, considerado como «la propiedad objetiva de éstos» aparece en el mismo plano que las propiedades físicas y químicas de los bienes; dicho de otro modo, se identifica la utilidad en sentido técnico con el concepto económico de valor de cambio. Es precisamente el punto de vista grosero del **fetichismo de la mercancía, característico de la economía política vulgar** [...] Si el valor objetivo no es otra cosa que el resultado de las evaluaciones subjetivas, no se lo puede entonces poner en el mismo plano que las propiedades químicas y físicas de los bienes [...] Por curioso que pueda parecer, es posible observar que el «psicologismo» puro, tan característico de la escuela austriaca y de Böhm-Bawerk, no es incompatible con el **fetichismo vulgar ultra-materialista**, es decir, con un punto de vista esencialmente ingenuo y acrítico”. Véase Nikolái Bujarin: *La economía política del rentista* (*Crítica de la economía marginalista*). Obra citada. p. 65. En otra parte de la obra, siempre criticando a Böhm-Bawerk, Bujarin señala: “Este fenómeno [referencia a que “los productos sociales son independientes de la voluntad”] expresa el **carácter irracional, «elemental», del proceso económico que se desarrolla en el marco de la economía de mercado** y aparece claramente en la **psicología del fetichismo de las mercancías** que Marx revelara y analizara tan magistralmente”. En la misma página Bujarin continúa explicando el proceso de “reificación” y la “cosificación”. Obra citada. p.43.

⁹³⁹ Véase Nikolái Bujarin: *La economía política del rentista* (*Crítica de la economía marginalista*). Obra citada. p.180.

demoledora contra Böhm-Bawerk y la economía neoclásica, continúa defendiendo la tesis de que “*Marx es sin lugar a dudas un «objetivista a ultranza», sea en sociología o en economía política*”⁹⁴¹.

Mucho más lejos todavía que Bujarin —quien evidentemente vislumbra el camino pero opta por no profundizarlo porque lo apartaría de su “ortodoxia”—, la respuesta más dura y tajante que recibe Böhm-Bawerk proviene del economista bolchevique Isaak Illich Rubin⁹⁴². Este autor responde al economista austriaco desde el doble frente de la teoría marxista del valor, cuantitativo y cualitativo, sentando las bases para una reconstrucción de la teoría marxista que no queda limitada de ninguna manera al debate sobre la ley del valor sino que alcanza a toda la concepción materialista de la historia y al conjunto de la comprensión de la teoría crítica⁹⁴³.

Como bien argumenta Rubin, aunque se supusiera que Böhm-Bawerk tuviera razón en sus reproches matemáticos sobre la transformación de valores en precios —

⁹⁴⁰ Polemizando contra el fetichismo de Böhm-Bawerk, Bujarin afirma con gran lucidez que: “*«objetivo» no significa «material»*”... justamente la misma crítica que Antonio Gramsci desarrollará más tarde contra Bujarin en sus *Cuadernos de la cárcel* a la hora de evaluar su *Teoría del materialismo histórico*...

⁹⁴¹ Véase Nikolái Bujarin: *La economía política del rentista (Crítica de la economía marginalista)*. Obra citada. p.41.

⁹⁴² Para esta excelente y demoledora respuesta a Böhm-Bawerk y a las impugnaciones de la economía neoclásica contra Marx, desde un ángulo distinto al “objetivismo” de Hilferding y mucho más radical que el de Bujarin, puede consultarse la sutil y refinada argumentación de Isaak Illich Rubin: *Ensayos marxistas sobre la teoría del valor*. Obra citada. Las críticas a Böhm-Bawerk en pp. 113, 125, 130, 137-138, 143, 145, 153, 221 y 306-307.

⁹⁴³ Al respecto, en la mencionada obra, Rubin señala que: “*Los precios medios no corresponden a los movimientos reales de los precios del mercado concreto pero los explican. Esta fórmula teórica, abstracta, del movimiento de los precios es, de hecho, la «ley del valor» Por esto, puede verse, que toda objeción a la teoría del valor que se base en el hecho de que los precios concretos del mercado no coinciden con los «valores» teóricos, no es más que un malentendido*”. Obra citada. p.130. Más adelante agrega que: “*Si la ley de las proporciones cuantitativas del cambio se modifica en el intercambio capitalista, en comparación con el cambio mercantil simple, el aspecto cualitativo del cambio es el mismo en ambas economías*”. Obra citada. p. 145. Luego, Rubin continúa explicando: “*El movimiento de los precios está determinado por el valor-trabajo a través del precio de producción. Muchos críticos del marxismo se inclinaron a ver en esto la bancarrota de la teoría del valor de Marx. Pasaron por alto el hecho de que la teoría no sólo analiza el aspecto cuantitativo sino sobre todo el aspecto cualitativo (social) de los fenómenos relacionados con el valor*”. Obra citada. p. 157. Rematando su respuesta, concluye “*La publicación del tercer volumen de «El Capital» dio origen a una enorme literatura sobre las llamadas «contradicciones» entre el tomo I y el tomo III de «El Capital». Los críticos sostienen que en el tomo III Marx había repudiado en esencia su teoría el valor-trabajo [...] Los críticos que ven contradicciones entre los tomos I y III de «El Capital» adoptan como punto de partida una concepción estrecha de la teoría del valor pues la consideran exclusivamente como una fórmula de las proporciones cuantitativas del intercambio de mercancías*”. Obra citada. pp.306-307.

hipótesis que dista largamente de ser una verdad autoevidente⁹⁴⁴— quedaría en pie, sin un solo rasguño, la dimensión cualitativa de la teoría del valor⁹⁴⁵.

Lamentablemente, el derrotero teórico de Rubin no fue el elegido por la pretendida “ortodoxia” del marxismo durante la mayor parte del siglo XX. En la literatura posterior predominó la argumentación heredera de Hilferding. Frente las pretensiones de la escuela neoclásica y de sus continuadores académicos actuales, el mayor riesgo de las supuestas “defensas” de Marx en clave objetivista reside en que en ellas se pierde la especificidad de la teoría del valor en su vínculo lógico, epistemológico, sociológico y político con la teoría del fetichismo.

Así, por ejemplo, apreciemos la siguiente formulación: “*Para Marx —afirma actualmente otro defensor marxista de la teoría objetiva del valor, crítico del pensamiento económico neoclásico— como para toda la escuela clásica objetiva, las mercancías tienen valor porque son productos del trabajo, la sustancia es el trabajo, o para mejor expresarlo, el tiempo de trabajo que socialmente se ha insumido para la producción de mercancías constituye la unidad de éstas, este es su elemento idéntico;*

⁹⁴⁴ A nivel conceptual Mandel proporciona un ejemplo irrefutable que demuestra lo incorrecto del análisis cuantitativo del austriaco: “*El hecho de que tanto el pan como los aviones sean «escasos» no los hace commensurables. Aun cuando miles de personas se estén muriendo de hambre y la «intensidad de la necesidad» de pan sea ciertamente miles de veces mayor que la «intensidad de la necesidad» de aviones, la primera mercancía será siempre inmensamente más barata que la segunda en la medida en que en su producción se ha gastado una cantidad de trabajo socialmente necesario mucho menor*”. Véase E. Mandel: «*El Capital*: Cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx. Obra citada. p. 38. El mismo ejemplo del pan que sugiere Mandel, pero comparado con un diamante en lugar de aviones, lo proporcionan I.Lapidus y K. Ostrovitianov en su *Manual de economía política* [Unión Soviética, 1929]. Reproducido en M.Harnecker: «*El Capital*: Conceptos fundamentales. Obra citada. p. 100.

A su vez, a nivel empírico, el profesor Anwar Shaikh analiza la transformación de valores en precios de producción para el caso de las cuentas nacionales de los EEUU llegando a la siguiente conclusión: “*Cuando analizamos las evidencias empíricas fundamentadas en la teoría del valor trabajo encontramos que, en la información estadística disponible para los Estados Unidos, los valores trabajo, explican cerca del 85% de los precios de producción completamente transformados; también vemos que el propio procedimiento de Marx para el cálculo de los precios de producción (que puede ser definido como una técnica de aproximación lineal), abarca cerca del 95% de la conformación de los precios de producción totalmente transformados; finalmente, encontramos que la correspondencia entre agregados, tales como la tasa de ganancia en valor de Marx y la tasa uniforme de ganancia del tipo Borkiewicz-Sraffa, está por arriba del 96%. Estos resultados teóricos y empíricos arrojan una luz completamente diferente sobre el debate marxista acerca de las desviaciones entre valores y precios, resultados que así mismo revelan la superioridad de la economía de Ricardo sobre la de sus epígonos*”. Véase Anwar Shaikh: *Valor, acumulación y crisis. Ensayos de economía política*. Buenos Aires, Razón y Revolución, 2006. p.32. Los datos empíricos y detalles precisos, los cuadros y las estadísticas que fundamentan semejante conclusión se encuentran en pp.135-152 (allí además de Borkiewicz-Sraffa, Shaikh también agrega en sus críticas a Sweezy y Samuelson, e incorpora y comenta resultados empíricos de Graciella Marzi y Paolo Varri para valores y precios en Italia; Leontief y Edward Ochoa para EEUU y Pavel Petrovic para Yugoslavia). De ahí que las aseveraciones “a la ligera”, tanto de los economistas neoclásicos y neoricardianos como de muchos marxistas —como el profesor Garegnani y otros colegas suyos que lo siguen al pie de la letra— que dan por descontado que las críticas cuantitativas contra el pasaje de los tomos primero al tercero de *El Capital* de Marx son incontestables, deberían tomarse con pinzas y someterse a una seria discusión.

⁹⁴⁵ Por su parte Meiksins Wood argumenta: “*Es poco probable que el concepto de Marx de fuerza de trabajo excedente o de plusvalor tuviera la intención de proporcionar el tipo de medida matemática que estos críticos requieren*”. Véase Ellen Meiksins Wood: *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico*. Obra citada. p. 128.

bajo este aspecto las mercancías son cualitativamente idénticas y sólo se diferencian cuantitativamente”⁹⁴⁶.

¿Para la exposición que desarrolla *El Capital* la sustancia del valor es, como afirma esta refutación de los neoclásicos en defensa de Marx, “el trabajo”, así, en general, sin determinaciones sociales o históricas? ¿O por el contrario, es el trabajo abstracto, históricamente específico, caracterizado por un tipo de sociabilidad que no se encuentra en cualquier época de la historia ni en cualquier modo de producción? Puede parecer un simple detalle, pero en realidad ese tipo de defensa “objetivista” de la teoría del valor —donde se reemplaza la noción de “trabajo abstracto” simplemente por la de “trabajo” en general— no sólo pasa por alto la teoría marxista del fetichismo en su vínculo con la teoría del valor en su dimensión cualitativa, sino que además termina diluyendo la especificidad del argumento crítico de Marx dentro de la escuela de David Ricardo, precisamente uno de los principales adversarios burgueses contra los cuales polemizó Marx. Un “error” más que recurrente en las reconstrucciones históricas de la teoría económica⁹⁴⁷.

Este tipo de observación se torna necesaria a la hora de evaluar las limitaciones y sopesar las graves falencias teóricas que dejan abiertas las refutaciones marxistas “objetivistas” de la teoría subjetiva del valor, propiciada por los economistas neoclásicos y sus continuadores académicos actuales. Esas refutaciones insisten correctamente con la idea según la cual la determinación cuantitativa del valor no proviene del consumo individual, ni de las necesidades psicológicas individuales del consumidor ni tampoco de la cantidad de bienes en circulación (y su hipotética escasez, ya que según los neoclásicos, para tener valor la utilidad debe ir acompañada de escasez) sino, por el contrario, del tiempo objetivo de trabajo social que resulta necesario para producir dichas mercancías. Pero ese acierto parcial se ve opacado inmediatamente al no complementarlo con la otra parte de la teoría del valor, de raíz cualitativa⁹⁴⁸, indefectiblemente historicista, según la cual es la especial e indirecta

⁹⁴⁶ Véase Hugo Azcurra: *Marx y la teoría subjetiva del valor*. Buenos Aires, Catálogos, 1993. p. 75.

⁹⁴⁷ Sobre esta dificultad habitual el profesor Louis Gill sostiene que: “Este aspecto [el cualitativo de la teoría del valor] es el peor que se ha comprendido y al que menos caso se ha hecho de la teoría marxista del valor”. Además de privilegiar la dimensión cuantitativa, desatendiendo la cualitativa, ese tipo de reconstrucciones diluye a Marx en Ricardo limitándose al argumento “objetivo” que remite el valor al trabajo, frente a lo cual agrega Gill: “Por fundamentar el valor en el trabajo, la teoría marxista ha sido identificada como una teoría objetiva del valor. Pero esta denominación es inapropiada en la medida en que, reteniendo lo que la teoría marxista tiene en común con las otras teorías que explican el valor por las condiciones de producción tiende a reducirla a este carácter común”. Véase Louis Gill: *Fundamentos y límites del capitalismo*. Madrid, Trotta, 2002. pp. 105 y 135. Por su parte, refiriéndose a los economistas marxistas Ronald Meek, Henry Denis, Maurice Dobb y Paul Sweezy, el profesor Michel De Vroey sostiene: “En esta concepción, la teoría del valor es esencialmente una teoría de la magnitud del valor en la que esta última es definida como la cantidad del trabajo incorporado en la producción de los bienes. Los otros dos aspectos, la sustancia y la forma del valor, son mencionados en la presentación de la teoría, sin que ello tenga un impacto teórico real. La noción de trabajo abstracto es opuesta a la de trabajo concreto para poder designar el trabajo general, pero se hace abstracción de sus características específicas. Se trata entonces de una categoría universal, válida para cualquier modo de producción”. Véase Michel De Vroey: “La teoría marxista del valor: balance crítico de los debates recientes”. En *Lecturas de economía* N°27, Bogotá, septiembre-diciembre, 1988. Si a los marxistas les ha costado comprender la teoría del valor en su doble dimensión, ¿qué podría decirse de los economistas no marxistas? Como muestra de las incomprensiones más escandalosas sobre Marx puede consultarse la reconstrucción que pretende hacer, con los desaciertos más increíbles, Eric Roll: *Historia de las doctrinas económicas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985. Particularmente “Teoría del valor-trabajo”. pp. 258 y sig.

⁹⁴⁸ En su discusión sobre esta problemática el profesor Pierangelo Garegnani directamente niega la dimensión cualitativa de la teoría marxista del valor, reduciendo esta última únicamente a una teoría

sociabilidad del trabajo bajo condiciones mercantiles capitalistas —es decir, el trabajo abstracto— la razón por la cual los productos de la actividad laboral social devienen en valores generando una distribución del trabajo social global en determinadas ramas de la producción a espaldas de los mismos productores. Distribución que no opera a partir de la planificación racional de los recursos en función de las necesidades humanas reales (consensuadas de manera democrática) sino tomando como referencia el cambio a posteriori, *post festum*, que se realiza en el mercado a través de la compra-venta de las mercancías y las oscilaciones de sus precios. Porque las cosas ocupan ese papel de mediación social se les atribuye características humanas. Al intentar contestar a los neoclásicos la refutación objetivista suele dejar en un tercer o cuarto plano, si es que acaso la menciona, esta otra dimensión de la teoría del valor, de signo cualitativo⁹⁴⁹.

Aun dando cuenta de esas pocas excepciones —como la de Dobb—, la mayor parte de las argumentaciones objetivistas no incorporan en sus réplicas y refutaciones contra las arremetidas neoclásicas la determinación cualitativa del valor⁹⁵⁰.

de la tasa de ganancia (cuya funcionalidad estaría volcada a explicar la acumulación y la crisis) y a una teoría de la contraposición entre salario y ganancia. Véase Pierangelo Garegnani: “La realidad de la explotación I, II y III”. En Garegnani y otros: *Debate sobre la teoría marxista del valor*. México, Siglo XXI, 1979. pp. 32, 55 y 58. Puede encontrarse un comentario crítico (mucho más cercano a las posiciones de Rubin) de esta interpretación de Marx y *El Capital* que propone Garegnani por parte del profesor Diego Guerrero: *Historia del pensamiento económico heterodoxo*. Madrid, Trotta, 1997. pp.182 y sig. Por su parte, frente a la “operación quirúrgica” que recomienda Garegnani, mutilando la teoría del valor de *El Capital* (ya que da por descontado que la crítica neoclásica es válida... lo cual está bien lejos de ser aceptado), Angelo Bolaffi propone abandonar la teoría del valor pero conservar de Marx su teoría de la alienación y el fetichismo (interpretadas, dicho sea de paso, como pura “filosofía”)... como si ambas teorías —la del valor y la del fetichismo— fueran completamente ajenas e indiferentes entre sí. Véase Angelo Bolaffi: “¿Cuánto vale el valor trabajo?”. En *Debate sobre la teoría marxista del valor*. Obra citada. pp. 7-13.

⁹⁴⁹ Tal vez una de las pocas excepciones sea el análisis del profesor Maurice Dobb, cuando intenta refutar la crítica de Samuelson al marxismo. Este último, cuestionando la (aparente) discordancia entre la abstracción de la teoría marxista del valor y la inmediatez de las oscilaciones de los precios en el mercado, había sostenido que “*la ciencia moderna y la economía abundan en primeras aproximaciones simplificadoras, pero que debe admitirse su inferioridad rápidamente ante segundas aproximaciones, y abandonadas cuando son cuestionadas*”. Defendiendo la teoría marxista del valor, Maurice Dobb contesta: “*Esta réplica tan ocurrente puede tener algún fundamento si la «primera aproximación» no contiene nada esencial [...] Pero deja de tenerlo cuando existe algo en la primera aproximación que falta en aproximaciones posteriores [...] la primera aproximación puede ser un mecanismo para subrayar y poner de relieve algo que tenga mayor generalidad y menos particularidad*”. Por lo tanto, la teoría del valor, con toda su abstracción y sus supuestos metodológicos, continúa siendo útil y necesaria para comprender la inmediatez de la vida mercantil. La teoría del valor operaría con supuestos metodológicos que abordan el problema de un modo macro y en su máxima pureza, mientras que la teoría de los precios y sus oscilaciones descendería hacia la empiría incorporando todas las “imperfecciones” de la realidad inmediata.

Al responder de este modo, Dobb reconoce que “*hoy día el análisis económico se ha convertido en algo casi exclusivamente cuantitativo*” y, por contraposición, reivindica a Marx, a quien “*le preocupó del mismo modo demostrar el aspecto cualitativo o relacional de las cosas*”. Según la reconstrucción del profesor Dobb, Marx “*se refirió a ese aspecto cualitativo como revelador de la «esencia oculta» y de la «forma interna» subyacente bajo los superficiales «disfraces exteriores» o «apariencias de mercado» de las cosas*”. Véase Maurice Dobb: *Teorías del valor y la distribución desde Adam Smith. Ideología y teoría económica*. México, Siglo XXI, 1988. p. 167 y nota al pie N°30. También lo afirma en “*El Capital* de Marx y su lugar en el pensamiento económico”. En Dobb, Pietranera, Polantzias y otros: *Estudios sobre «El Capital»*. México, Siglo XXI, 1981. p.5.

⁹⁵⁰ Discutiendo no sólo con el individualismo metodológico de los neoclásicos (a quienes impugna en la primera parte de su obra) sino también y quizás principalmente con el objetivismo cuantitativista de muchos neoricardianos (a quienes les dedica la segunda parte) Pierre Salama afirma: “*Estas diversas concepciones tienen una problemática común. Plantean el problema de la medida*

Se limitan sólo a poner de relieve la objetividad categorial frente al individualismo metodológico de los economistas neoclásicos —de modo correcto... aunque unilateral— pero jamás completan esa refutación aclarando que para el marxismo la “objetividad” del valor, en su dimensión cualitativa, no es sinónimo de “cientificidad” de la teoría sino de fetichismo del orden social. Que las leyes (incluida la ley del valor) se impongan a los sujetos *“al margen de su voluntad”* y con *“ciega necesidad”* constituye una expresión de autonomización de las relaciones sociales que han cobrado vida propia, han escapado al control y por lo tanto son sinónimo de cosificación⁹⁵¹.

Si los neoclásicos pretenden disolver la objetividad social del valor en las magnitudes de las significaciones subjetivas de la satisfacción de las necesidades, también subjetivas, del consumidor individual o en las oscilaciones aleatorias de los precios en el mercado supuestamente influidos por la escasez de bienes, los refutadores objetivistas argumentan que el valor no es caprichoso, arbitrario ni subjetivo, posee cierto tipo de objetividad fuerte. Y agregan que esa objetividad, que estaría en las mismas mercancías, se encuentra determinada por la producción social y la cuantificación temporal del trabajo invertido en ellas.

Traducido a términos lógicos, los neoclásicos pretenden disolver la supuesta sustancialidad del valor redireccionando el problema de su determinación hacia el universo incommensurable del psicologismo empirista-conductista (pre-freudiano) del individualismo metodológico y hacia el torbellino aleatorio de precios de mercado y cantidades de bienes y factores escasos.

Los refutadores “objetivistas” postulan a su turno que esas relaciones cuantitativas de precios de mercado no son caprichosas ni aleatorias sino que responden a una propiedad (determinada por la producción) que poseen las mercancías.

Por lo tanto si los neoclásicos se limitan a describir fenómenos que suceden y ocurren en el ámbito de las relaciones propias de la esfera superficial apariencial (inmediatamente accesible a los sentidos: ámbito del consumo individual y del mercado, mundo fetichista de la seudo concreción), los refutadores “objetivistas”, como se atienen únicamente a la dimensión cuantitativa de la teoría del valor, terminan defendiendo la existencia de una propiedad (la posesión de valor objetivo) atribuida a un objeto (las mercancías), según el modelo lógico sustancial-atributivo. Allí se detienen en sus refutaciones.

del valor, como lo hizo Ricardo. Ocultan o subestiman, según algunos, el problema de las formas del valor” a lo que más adelante agrega: “*El problema esencial es entonces interrogarse sobre lo que hace que el trabajo se represente en el valor, que el producto del trabajo tome la forma de la mercancía*”. Véase Pierre Salama: *Sobre el Valor*. México, ERA, 1984. pp. 187 y 194. El mismo tipo de argumento crítico de los “marxistas ricardianos” es desarrollado en Pierre Salama: “*¿Transformación matemática o metamorfosis del valor en precios de producción?*”. En P.Salama, Héctor Guillén Romo y otros: *La ley del valor*. Número especial monográfico de la revista-libro mexicana [inspirada en la editada en Francia con el mismo nombre] *Criticas de la economía política* N°6, México, Ediciones El Caballito, 1978. pp. 128-144.

⁹⁵¹ No casualmente Marx cierra su balance y síntesis del tomo tercero de *El Capital* (en realidad de toda la obra...) alertando en la última página del capítulo 48 que: “*Al exponer la cosificación de las relaciones de producción y su autonomización frente a los agentes de la producción, no entramos a analizar la manera en que las conexiones a través del mercado mundial, sus coyunturas, el movimiento de los precios de mercado, los períodos del crédito, los ciclos de la industria y el comercio, la alternancia de la prosperidad y la crisis, se les presentan como leyes naturales todopoderosas que los dominan al margen de su voluntad y se imponen frente a ellos como una ciega necesidad*”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, p.1057.

No obstante, según la argumentación de Marx en *El Capital* las cosas no poseen “objetivamente” valor sino que en realidad ese valor aparece como una característica, atributo, cualidad o propiedad, adherido a un objeto físico, debido a la atribución fetichista a las mercancías de características que corresponden al trabajo humano indiferenciado y socialmente homologado cuando éste se realiza en el seno de relaciones mercantiles. Por lo tanto, la dimensión cualitativa de la teoría del valor en su nexo inmanente e indisoluble con la teoría del fetichismo remite esas supuestas y aparentes “propiedades objetivas” de las cosas físico-naturales a relaciones sociales e históricas... Pero no relaciones en el espacio de superficie de la apariencia mercantil (o el consumo individual), como sucede con los neoclásicos, sino otro tipo de relaciones, mucho más profundas, inobservables, que tienen existencia a largo plazo y que ocurren en otro ámbito oculto a la vista y al sentido común fetichizado, el de la producción social, donde encontraría su sentido y explicación la esencia de los procesos sociales (mediación de la apariencia a la esencia que sólo se vuelve observable y accesible a través de la teoría crítica⁹⁵², gracias al método científico que descubre detrás y debajo de las apariencias fetichizadas del mercado el ámbito de la producción y el trabajo social general, es decir, el espacio oculto de las relaciones de explotación)⁹⁵³.

Esta es la razón por la cual la lógica dialéctica (ella misma relacional y al mismo tiempo crítica de la lógica sustancial-atributiva) junto con la comprensión a fondo de la teoría del fetichismo resultan imprescindibles a la hora de explorar y reconstruir la teoría del valor en sus dos dimensiones, tal como es expuesta en la última redacción de *El Capital*, así como también para el armado de refutaciones que los marxistas intentan realizar de la teoría subjetiva (neoclásica) del valor. Sin lógica dialéctica y sin teoría del fetichismo la teoría marxista del valor se vuelve unilateral y queda reducida únicamente a su dimensión cuantitativa. Se torna por lo tanto teóricamente débil y políticamente impotente para responder y contrarrestar las arremetidas económicas neoclásicas.

Magnitud, sustancia y forma del valor

Que la magnitud del valor, determinada por el tiempo de trabajo socialmente necesario (TTSN) para producir la mercancía, resulta fundamental para la teoría científica y para conocer el funcionamiento y la posibilidad-potencialidad de la crisis del capitalismo, Marx jamás lo puso en duda⁹⁵⁴. El tiempo de trabajo socialmente

⁹⁵² Pensando en este tipo de problemas y dificultades, Marx escribe: “*De hecho, la economía vulgar no hace otra cosa que interpretar, sistematizar y apologizar doctrinariamente las ideas de los agentes de la producción burguesa, prisioneros de las relaciones burguesas de producción. No nos puede maravillar, por ende, que precisamente en la forma enajenada de manifestación de las relaciones económicas, donde estas «prima facie» [a primera vista] son contradicciones absurdas y consumadas —y toda ciencia sería superflua si la forma de manifestación y la esencia de las cosas coincidieran directamente— que precisamente aquí, decíamos, la economía vulgar se sienta perfectamente a sus anchas y que esas relaciones se le aparezcan como tanto más evidentes cuanto más escondida esté en ellas la conexión interna, pero más correspondan a la representación ordinaria*”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, p.1041. En el mismo sentido, se pregunta Marx: “*Y entonces el economista vulgar cree haber hecho un gran descubrimiento cuando proclama con orgullo, en lugar de revelar la interconexión, que en apariencia las cosas parecen ser diferentes. En realidad alardea de que se atiene a la apariencia y la toma por la última palabra. Siendo así, ¿por qué debe haber ciencia?*”. Véase Karl Marx: Carta a Ludwig Kugelmann del 11 de julio de 1868. En *Cartas a Kugelmann*. Obra citada. pp. 106-107.

⁹⁵³ Véase Jindrich Zeleny: *La estructura lógica de «El Capital» de Marx*. Obra citada. p.46.

⁹⁵⁴ Marx lo define como el “*tiempo de trabajo promedialmente necesario o tiempo de trabajo socialmente necesario*”, correspondiente a una “*fuerza de trabajo social media*” de acuerdo con “*el grado social medio de*

necesario para producir un valor de uso determina su magnitud de valor, es decir, su valor de cambio. Entre sus características principales se encuentran junto a la extensión del gasto de trabajo o cantidad de tiempo trabajado, también la intensidad del trabajo, la calificación del trabajo y la cantidad de productos elaborados en una unidad de tiempo. Todas estas características del trabajo influyen en la determinación cuantitativa del trabajo abstracto, antes del acto del intercambio, previamente, antes de homologarse con otra alícuota del trabajo social global por la mediación del equivalente general.

Marx no desatiende nunca la incógnita de la determinación cuantitativa del valor de cambio⁹⁵⁵. Esa es la herencia que recoge, críticamente, de Adam Smith y David Ricardo. A través de toda una serie de mediaciones (valor de cambio - precios de costo - precios de producción – valores sociales de mercado - precios de mercado) Marx se esfuerza por abordar la asignatura pendiente y resolver el enigma cuantitativo tratando de explicar no sólo cuánto valen las mercancías a escala individual sino además qué cantidad de trabajo global se destina a las distintas ramas y sectores de la producción social y cómo se distribuye entre los capitales el valor y el plusvalor producidos. El movimiento y la fluctuación de los precios⁹⁵⁶ provoca un permanente e inacabado ensayo de “adaptación” de la oferta global de mercancías a la demanda global ya que el

destreza e intensidad de trabajo” en K. Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.48.

⁹⁵⁵ En un comienzo, el profesor Reinaldo Carcanholo sostenía que “en verdad, el problema de la transformación de valores en precios de producción es **un falso problema**. El resultado formal de la transformación implica la imposibilidad de que simultáneamente se den las dos identidades fundamentales: la plusvalía total con la ganancia total y el valor total con el precio de producción total. Se considera, equivocadamente, que tal resultado es contradictorio con la teoría de Marx. Para la teoría marxista del valor no sólo no es necesaria la igualdad formal entre la magnitud de valor de la plusvalía total y la magnitud del precio de producción de la ganancia total, sino que se exige teóricamente esa desigualdad”. Véase Reinaldo Carcanholo “La teoría del valor-trabajo y los precios de mercado”. En [Pedro Lopez Díaz coordinador] «*El Capital*: teoría, estructura y método. México, División de estudios de posgrado de la UNAM, 1983. pp. 225-226. Años más tarde, Carcanholo matiza esa posición tratando de proporcionar una respuesta más detallada. Luego de rechazar las críticas a Marx de Böhm-Bawerk, los neoricardianos y los posmodernos, y tratando al mismo tiempo de comprender ese juego entre el ámbito de la producción social (donde operarían las nociones de “valor” y “precio de producción”) y la esfera apariencial de la circulación (donde entrarían en escena el “valor de mercado” y el “precio de mercado” con las fluctuaciones mencionadas por Mandel), Reinaldo Carcanholo agrega una nueva distinción operativa. Lo hace comentando detalladamente el capítulo décimo del tomo tercero de *El Capital*. Según su hipótesis, habría una distinción conceptual entre el “valor total producido” (que se define en la producción) y el “valor total apropiado” (que hace referencia a la circulación). Este último remitiría no a cómo y cuánto se produce sino a cómo y cuánto se distribuye, se transfiere y se reapropia por parte de los diversos capitales el valor producido. Por “valor total apropiado” Carcanholo entiende el “valor social de mercado” o “valor social normal” y lo define como “el valor que normalmente —exceptuando coyunturas excepcionales— se espera que sea apropiado en el mercado”. Las fluctuaciones de los precios de mercado en la oferta y la demanda (se caractericen como altos o bajos, caros o baratos) se explican en relación con esta categoría apariencial y remiten a la apropiación del valor. Véase Reinaldo Carcanholo: “Oferta e demanda e o valor em Marx”. En *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política* N°20, junho 2007, pp.98-118.

⁹⁵⁶ Señala Mandel: “El equilibrio se logra sólo accidentalmente, a través de la operación de **las fuerzas ciegas del mercado**. Las **fluctuaciones de los precios**, a las que los economistas académicos permanecen apegados, son, en las hipótesis más favorables, solamente señales que indican si ese equilibrio se tambalea, mediante qué presión y en qué dirección”. Véase Ernest Mandel: «*El Capital*: Cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx. Obra citada. p. 37. Siguiendo a Mandel, Claudio Katz afirma que “La ley [del valor] genera una relación profundamente inarmónica entre la producción y el consumo, ya que los bienes son producidos estimando, pero no conociendo, cuál será su recepción entre los consumidores. Ese desequilibrio conduce a las crisis periódicas”. Véase Claudio Katz: “Cómo estudiar hoy al capitalismo”. En *Herramienta* N°7, 1998, p. 64.

alza y baja de la tasa de ganancia conduce al capital a trasladarse de rama en rama. El desacuerdo cuantitativo permanente y la oscilación entre precios y valores es fundamental entonces para que los capitales migren cada determinado período de tiempo (que varía según el capital constante y el capital fijo propio de las distintas composiciones orgánicas de cada sector y cada rama de la producción social) de una rama a otra, buscando siempre maximizar sus ganancias y compitiendo con otras firmas y empresas capitalistas por ver cuales de los grandes grupos, trust, cárteles, conglomerados y oligopolios multinacionales rapiñan y se quedan con mayor cantidad del botín, es decir, cómo se distribuye y reapropia el plusvalor social a escala nacional, regional y mundial⁹⁵⁷.

Pero la exposición de la teoría del valor que intenta desarrollar *El Capital* no se limita ni por asomo a la magnitud del valor de cambio de las mercancías (aunque allí hayan atacado los impugnadores neoclásicos y allí se hayan abroquelado, infructuosamente, los “defensores” pretendidamente ortodoxos de Marx como Rudolf Hilferding).

Por eso el autor de *El Capital* les reprocha a los economistas políticos, tanto a los vulgares (por ejemplo Samuel Bailey) como a los científicos (Adam Smith, David Ricardo⁹⁵⁸), y también a los intermedios, “socialistas de cátedra” que coquetearon en Alemania con Bismarck (Adolph Wagner y su antecesor Johann Karl Rodbertus) el haberse limitado a concebir el valor como una relación puramente cuantitativa⁹⁵⁹. Lo

⁹⁵⁷ Conviene recordar que en la era del capitalismo de los monopolios y las multinacionales, la competencia no desaparece. Con gran tino Mandel les recuerda a Paul Sweezy y Paul Baran que conviene: “distinguir los comportamientos micro-económicos de una firma del resultado macro-económico de ese comportamiento generalizado”. Aunque al interior (en el ámbito “micro” según Mandel) de las grandes empresas multinacionales pueda haber planificación a priori y distribución de insumos y recursos de acuerdo a un plan previo al intercambio, en el mercado mundial (es decir, en el ámbito “macro”) las grandes firmas multinacionales y empresas monopólicas compiten entre sí. Véase Ernest Mandel: “La teoría del valor-trabajo y el capitalismo monopólico”. En E.Mandel, Jacques Valier y otros: *La inflación* [Volumen que reproduce entero el primer número de la revista *Critiques de l'économie politique*. Paris, Maspero, 1970]. Bs.As., Rodolfo Alonso ed., 1973. p. 216. La observación de Mandel sobre la vigencia de la teoría del valor bien vale también para *Imperio* de Toni Negri y Michael Hardt, quienes van muchísimo más lejos que Baran y Sweezy, retomando la tesis de Kautsky sobre un supuesto “ultraimperialismo”, un capitalismo plano y un monopolio mundial donde esta teoría ya no tendría validez alguna... Constatando que la competencia existe y sigue jugando un papel central en el capitalismo de nuestros días, Pierre Salama agrega sin embargo que no es ella la que puede explicar la evolución de la acumulación del capital y la transformación de los valores en precios de producción, ya que “la competencia ejecuta leyes pero no las forja, sino que las realiza”. Por lo tanto: “No existe entonces un mundo donde actuaría el valor y otro donde actuarian los precios de producción, con un puente que estaría constituido por la competencia. El análisis del valor es entonces una condición previa teórica necesaria para comprender los precios de producción y, de ahí, la evolución de los precios de mercado. Constituye, así, en un nivel de abstracción necesario para comprender posteriormente la unidad de esta diversidad aparente de fenómenos”. Véase Pierre Salama: *Sobre el Valor*. Obra citada. p. 217.

⁹⁵⁸ Recordemos que Smith sostiene: “**El valor de una mercancía cualquiera, para la persona que la posee y no se propone usarla o consumirla por sí misma, sino cambiarla por otras mercancías, es igual a la cantidad de trabajo que le permite comprar, o de la cual le permite disponer**”. Véase Adam Smith: *La riqueza de las naciones*. En *La economía política clásica. Antología* [selec. y trad. de Horacio Ciafardini]. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1982. p. 31. En esta misma línea Ricardo plantea: “**El valor de una cosa, o sea, la cantidad de cualquier otra cosa por la cual podrá cambiarse, depende de la cantidad relativa de trabajo que se necesita para su producción y no de la mayor o menor retribución que se pague por ese trabajo**”. Véase David Ricardo: *Principios de economía política*. En Obra citada. p. 27.

⁹⁵⁹ Sobre la crítica al economista vulgar Samuel Bailey por su cuantitativismo, véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, pp. 61, 69 y 77; sobre el cuestionamiento a Smith y Ricardo, a quienes los respeta como científicos, pero también los increpa por haberse quedado prisioneros de

cuantitativo constituye un momento de lo real (y del conocimiento teórico de lo real) pero nunca agota la totalidad de lo real⁹⁶⁰.

Entonces, diferenciándose de los clásicos, junto a la magnitud, la exposición de Marx también incluye la sustancia y la forma del valor como elementos centrales de su teoría.

Al emplear en *El Capital* el término “sustancia”, Marx no piensa en la vieja metafísica aristotélica de “sustancia y accidente”, aun cuando Aristóteles haya incursionado en forma precursora en la teoría del valor a través de su teoría de la “crematística”⁹⁶¹.

Tampoco hace referencia a un objeto físico ni piensa en la utilidad material de un bien (como haría la economía vulgar o, años más tarde, su hija predilecta: la economía neoclásica).

La “sustancia” que Marx tiene en mente en *El Capital* como contenido central del valor es una sustancia **social**. Marx la caracteriza como una “*objetividad espectral*”, una “*gelatina de trabajo humano indiferenciado*”, es decir, como la “*materialización*” y la “*cristalización*” del empleo de fuerza de trabajo, no importa la forma en que se gastó la misma⁹⁶². En *El Capital* la sustancia del valor es el trabajo abstracto.

La categoría de “trabajo abstracto” constituye uno de los pocos descubrimientos originales que Marx se atribuye⁹⁶³. Por eso señala que: “*He sido el primero en exponer*

la dimensión teórica centrada en la cantidad, véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p. 98. Focalizando su crítica en el más agudo y brillante de todos los clásicos, Ricardo, Marx le cuestiona haberse enredado en el cuantitativismo no sólo frente a la categoría de “valor” sino también frente a la de “dinero”: “*Pero esa falsa concepción del dinero en Ricardo se basa en que éste se fija solamente en la determinación cuantitativa del valor de cambio, o sea en [el hecho de] que equivale a determinadas cantidades de tiempo de trabajo, pero pierde de vista la determinación cualitativa, según la cual el trabajo individual sólo puede manifestarse como trabajo general abstracto, social, mediante su enajenación (alienation)*”. Véase Karl Marx: *Teorías de la plusvalía*. Obra citada. Tomo II, p. 464. Crítica que se reitera en el mismo volumen de las *Teorías de la plusvalía*. pp. 484-486. Sobre la crítica al cuantitativismo de Adolph Wagner (socialista de cátedra partidario de Bismarck) y de su maestro Johann Karl Rodbertus, véase Karl Marx: *Notas marginales al «Tratado de economía política» de Adolph Wagner*. México, Siglo XXI, 1982. p. 57.

⁹⁶⁰ Véase Jindrich Zeleny: *La estructura lógica de «El Capital» de Marx*. Obra citada. pp. 28-42.

⁹⁶¹ Véase Aristóteles: *Política*. Buenos Aires, Losada, 2007. Libro primero, capítulo 3 “La administración doméstica. Casa, familia y esclavitud”. pp.60-62 y capítulo 8: “La propiedad y los modos de adquisición. La crematística”. pp.73-77. En este libro Aristóteles analiza el ejemplo de una sandalia “*usada como calzado o como objeto de intercambio*” (p.78), preanunciando el estudio del doble carácter de la mercancía. Marx adopta y reproduce ese ejemplo de la sandalia de Aristóteles en la primera página de la *Contribución a la crítica de la economía política*. Obra citada. p.9. El mismo ejemplo vuelve a ser estudiado en *El Capital*. Obra citada., Tomo I, Vol 1. p.104. Marx realiza numerosas referencias explícitas a Aristóteles —a quien caracteriza como “*el más grande pensador de la Antigüedad*”— en *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.1, pp.72-74, 100, 104, 186-187 y 200; Tomo I, Vol.2, pp.397 y 497. También apela a Aristóteles para dar cuenta de su concepción del hombre —en tanto “*zoon politikon*”— en los *Grundrisse*. Véase K.Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (1857-1858)*. Obra citada. Tomo I, pp.4 y 457. Marx hace anotaciones sobre Aristóteles y extracta fragmentos de su obra (probablemente leída en el Museo Británico, aunque ya la había estudiado en su juventud cuando era un universitario) en un cuaderno de notas que corresponde a febrero-marzo de 1858, mientras redacta los *Grundrisse*.

⁹⁶² Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, vol. I, p.47 y 51-57.

⁹⁶³ Según el profesor Louis Gill uno de los primeros que formula que el valor de un bien está determinado por la cantidad de trabajo empleada en su producción es William Petty. Luego de Petty, este historiador de la economía menciona a John Locke, Pierre de Boisguillebert, Benjamin Franklin, entre muchos otros. Pero agrega que “*la diferencia fundamental entre el trabajo específicamente social que se manifiesta en el valor de cambio y el trabajo concreto productor de valor de uso*” fue planteada ya por

críticamente esa naturaleza bifacética del trabajo contenido en la mercancía. Como este punto es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política hemos de dilucidarlo aquí con más detenimiento”⁹⁶⁴. Reafirmando esta idea, en su correspondencia señala que: “Los mejores puntos de mi libro son: 1) *El doble carácter del trabajo*, según que sea expresado en valor de uso o en valor de cambio (toda la comprensión de los hechos depende de esto, se subraya de inmediato en el primer capítulo); 2) *El tratamiento de la plusvalía independientemente de sus formas particulares, beneficio, interés, renta del suelo, etc.*”⁹⁶⁵, formulación que se repite cuando plantea que: “Es extraño que el tipo [Karl Eugen Dühring N.K.] no se dé cuenta de los tres elementos fundamentales nuevos del libro: 1) Que en contraste con todos los sistemas anteriores de economía política, que empiezan tratando como ya dados los fragmentos particulares de plusvalía con sus formas fijas de renta, beneficio e interés, yo empiezo por tratar la forma general de la plusvalía, en la cual se hallan todavía sin diferenciación todos esos elementos (como si dijéramos en solución). 2) Que, sin excepción, los economistas no han advertido un simple punto: que si la mercancía tiene un doble carácter –valor de uso y valor de cambio–, entonces *el trabajo encarnado en la mercancía también debe tener un doble carácter* [...] Este es, en efecto, todo el secreto de la concepción crítica”⁹⁶⁶.

Años más tarde, polemizando con otro crítico de *El Capital*, Marx vuelve a insistir en que sus impugnadores pasan por alto y no de dan cuenta la importancia que en *El Capital* adquiere la categoría de “trabajo abstracto”: “Por otra parte, el vir obscurus [Adolph Wagner] no se ha dado cuenta de que ya al hacer el análisis de la mercancía yo no me detengo en la doble modalidad con que ésta se presenta, sino que paso inmediatamente a demostrar que en esta doble modalidad de la mercancía se manifiesta *el dual carácter del trabajo* de que aquella es producto: del trabajo útil, es decir, de los modi <modalidades> concretos de los distintos trabajos que crean valores de uso y del *trabajo abstracto*, del trabajo como gasto de fuerza de trabajo, cualquiera que sea el modo «útil» como se gaste”⁹⁶⁷.

Pero si bien a lo largo de toda su madurez la noción de “trabajo abstracto” juega un lugar central en su teoría crítica, no hay que esperar a la última redacción de *El Capital* para encontrar desarrollado el concepto. Ya desde la *Contribución a la crítica de la economía política* se encuentra desplegado en sus determinaciones principales.

James Steuart en su obra de 1767 *Investigación sobre los principios de la economía política*. Véase Louis Gill: *Fundamentos y límites del capitalismo*. Obra citada. p.131. De todas formas, en todos esos casos, incluido Steuart (por quien Marx comienza, precisamente, su *Teorías de la plusvalía* [en la edición de este libro, editada, recortada y modificada por Kautsky, lo comenzaba por William Petty]), se trataría del tiempo de trabajo socialmente necesario, en su dimensión cuantitativa, como determinación y contenido del valor de cambio. Marx no niega esos descubrimientos previos, que por otra parte analiza extensamente en su mencionada *Teorías de la plusvalía*. Lo que Marx descubre es la dimensión cualitativamente social de la actividad laboral humana, la noción de “trabajo abstracto” más allá de su determinación cuantitativa.

⁹⁶⁴ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, vol. I, p.51.

⁹⁶⁵ Véase Karl Marx: Carta a Engels, 24 de agosto de 1867. En *Cartas sobre «El Capital»*. Obra citada. p. 137.

⁹⁶⁶ Véase Karl Marx: Carta a Engels, 8 de enero de 1868. En *Cartas sobre «El Capital»*. Obra citada. p.153.

⁹⁶⁷ Véase Karl Marx: *Notas marginales al «Tratado de economía política» de Adolph Wagner*. Obra citada. pp.31, 48-50. Estas notas críticas han sido redactadas aproximadamente entre la segunda mitad de 1879 y noviembre de 1880 (fueron publicadas por David Riazanov en 1930). Las mismas demuestran que, seis años después de la última redacción del capítulo primero del Tomo I de *El Capital*, Marx continua destacando su descubrimiento sobre el “trabajo abstracto”.

Este concepto clave allí se define como “*gasto de fuerza vital humana, trabajo materializado*”, “*trabajo uniforme, indiferenciado, simple que se materializa*”, “*trabajo creador de valor de cambio*”, “*trabajo igual, indiferenciado, en el que se ha extinguido la individualidad de los trabajadores*”, “*trabajo coagulado*”, “*trabajo social creador de mercancías*”, “*trabajo humano general e igual*”, “*trabajo humano general [que] existe en el trabajo medio que puede efectuar cualquier individuo medio de una sociedad dada, un gasto productivo determinado de músculo, nervio, cerebro humano, etc.*”, “[actividad cuyo] carácter general del trabajo individual se manifiesta como el carácter social del mismo”⁹⁶⁸, etc. Todas estas determinaciones, presentes en la exposición de la *Contribución a la crítica de la economía política*, rematan definiendo al “trabajo abstracto” como “*sustancia del valor de cambio*”⁹⁶⁹.

Comenzando desde ese momento y todavía en *El Capital* la definición de “trabajo abstracto” contendrá una dificultad no siempre resuelta de forma contundente. Se trata de la expresión “*gasto productivo determinado de músculo, nervio, cerebro humano, etc.*”, según figura en la *Contribución a la crítica de la economía política*, o de “*gasto de fuerza humana de trabajo en un sentido fisiológico*”, según describe *El Capital*.

¿Cuál es el problema con esta definición? Pues que gasto fisiológico de fuerza humana de trabajo en su forma indeterminada siempre existió en la historia. Desde el pasaje de la naturaleza a la cultura, siempre, las comunidades de seres humanos de todas las sociedades precapitalistas, si han realizado tareas laborales (es imposible que alguien no las haga —en las sociedades divididas en clases esas tareas corresponden a las clases explotadas— si la sociedad pretende sobrevivir y reproducirse) han empleado y gastado fuerzas fisiológicas para trabajar. Trabajar implica, en cualquier tipo de organización social y en cualquier época de la historia humana, gastar energía. Por lo tanto, si es verdad que desde que existe la humanidad siempre ha habido gasto fisiológico de fuerza humana de trabajo... surge el interrogante: ¿entonces siempre existió el trabajo abstracto? Si esto fuera cierto, resulta lógico inferir que siempre habría habido valor a lo largo de la historia. En consecuencia se diluye completamente la historicidad de las categorías de la economía política (y la transitoriedad de las relaciones sociales que aquellas explican) cuya demostración científica perseguía alcanzar *El Capital* como principal objetivo político. Curiosa y sorprendente conclusión para alguien, como Marx, que les reprochó siempre a los economistas políticos —sus adversarios en el plano de la teoría social— eternizar las instituciones económicas del régimen capitalista...

Por eso el “gasto fisiológico de fuerza humana de trabajo”, en ese plano indeterminado y genérico⁹⁷⁰, constituye el presupuesto, necesario pero no suficiente, de

⁹⁶⁸ Véase Karl Marx: *Contribución a la crítica de la economía política*. Obra citada. pp. 11-18.

⁹⁶⁹ Véase Karl Marx: *Contribución a la crítica de la economía política*. Obra citada. p. 12. Recordemos que recién en la segunda edición de *El Capital* de 1873 Marx delimitará clara, nítida y explícitamente la diferencia entre “valor de cambio” y “valor”. En 1859 aún los asimila y no queda muy clara la distinción analítica, por eso en esa obra todavía identifica “trabajo abstracto” con “*sustancia del valor de cambio*”.

⁹⁷⁰ Grave error confundir el “trabajo abstracto” del que nos habla Marx con la simple e indeterminada abstracción del trabajo humano, como por ejemplo hace el profesor Biagio de Giovanni cuando, citando un pasaje de los *Grundrisse* termina asociando la categoría de “trabajo abstracto” con todo aquello que simplemente no es materia prima, ni instrumento de trabajo, ni producto en bruto, es decir, con “el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo”. Véase Biagio de Giovanni: *La teoría política de las clases en «El Capital»*. México, Siglo XXI, 1984. Capítulo 4, de la sección I: “El trabajo abstracto en la economía política y en Marx”. pp. 32-37. Especialmente p. 33. Desde ese punto de vista y a partir de esa definición, vaga e indeterminada, la actividad laboral que realizaba un esclavo en Egipto, miles de años antes de Cristo, separada de su

la categoría de “trabajo abstracto”. Esta última categoría, en tanto sustancia del valor, no puede reducirse a su determinación fisiológica⁹⁷¹. Sin ella no existiría el trabajo abstracto ni ningún otro tipo de trabajo (incluido el trabajo útil y concreto que produce valores de uso), pero las principales características del trabajo abstracto giran en torno a la especial sociabilidad que asume la actividad laboral humana cuando se desarrolla dentro de relaciones sociales y coordenadas históricas específicamente determinadas, correspondientes a las de la sociedad mercantil. El trabajo abstracto no es pura ni principalmente “fisiológico”, tampoco únicamente técnico-material. Es centralmente social e histórico⁹⁷² y específico de la sociedad mercantil.

La teoría del valor no trata del trabajo a secas, como un “factor” técnico de la producción, sino de la actividad laboral humana como base de la vida social cuando ésta se produce y reproduce a través de formas mercantiles capitalistas, completamente impersonales y mediadas por el equivalente general. Lo “social” de este tipo histórico de trabajo humano reside en el proceso de conexión y coordinación mutua entre los diversos productores (las firmas y empresas capitalistas). En el capitalismo esa sociabilidad no es directa, sino que se realiza a través del valor de los productos del trabajo, en una esfera posterior a la producción de las mercancías, cuando éstas se encuentran —como si tuvieran vida propia—, se comparan, se homologan más allá de su completa heterogeneidad material y se intercambian.

Considerado aisladamente de sus determinaciones sociales, como simple “gasto fisiológico de energía” es tan sólo una presuposición técnico-material y biológica de toda actividad económica pero no el principal objeto de análisis en una obra destinada precisamente a la **crítica** de la economía política capitalista. Sólo considerado en su aspecto fisiológico y biológico el trabajo humano no es trabajo abstracto, por lo tanto no crea valor y no existe a lo largo de toda la historia humana. Ese tipo de abstracción indeterminada es necesaria pero de ningún modo suficiente para dar cuenta de la densidad teórica y la especificidad histórica que contiene la categoría descubierta y empleada por Marx en su teoría del valor. La abstracción de la que nos habla Marx es mucho más rica en determinaciones y mucho menos genérica. No existe en cualquier época de la humanidad ni en cualquier tipo de sociedad.

instrumentos de labranza, sería “trabajo abstracto”. Lo mismo pasaría con la actividad de un campesino medieval. La sustancia del valor, entonces, habría existido siempre, desde la primera actividad (separada de la primera hacha de piedra...) igual que el valor... en cualquier tipo de sociedad, no importa el modo de producción ni la forma de su organización social. El error de este tipo de conceptualización consiste, evidentemente, en asociar la noción de “abstracción” con la de indeterminación, cuando en la teoría crítica de Marx la “abstracción” del trabajo está completamente determinada por el orden social mercantil, por la fetichización y la cosificación de las relaciones sociales y la personificación de las mercancías, por trabajos sociales que se realizan en forma privada pero se homologan de modo indirecto, recién a través del intercambio y el equivalente general.

⁹⁷¹ Uno de los comentadores clásicos —que lamentablemente “hicieron escuela”, pues aun hoy [2009] algunos profesores continúan utilizando sus manuales para divulgar entre los estudiantes universitarios las teorías de Marx—, que interpretó el “trabajo abstracto” de modo fisiológico, simplemente como “*un desgaste productivo de fuerza humana de trabajo en general*”, es decir, como “**deshaste de fuerza de trabajo simple, tal como la posee, término medio, cualquier hombre en su organismo**” es Karl Kautsky: *Comentarios a «El Capital»*. México, Ediciones de cultura popular, 1977. pp.31-32 [el título original de esta obra es *La teoría económica de Karl Marx*. En la ex Unión Soviética, por ejemplo, se imprimieron de la misma 50.000 ejemplares en 1940, mientras Rubin desaparecía en un campo stalinista de trabajo forzado...].

⁹⁷² Véase Isaak Ilich Rubin: *Ensayos marxistas sobre la teoría del valor*. Obra citada. pp.185 y sigs. y Louis Gill: *Fundamentos y límites del capitalismo*. Obra citada. pp.139 y sig.

Al interior de la sociedad mercantil los distintos trabajos privados, en cada una de las ramas de producción, se realizan de manera independiente, sin una planificación previa (incluso en un tiempo del capitalismo imperialista, bajo el reinado de las multinacionales y los oligopolios, nunca hay una completa planificación de la economía, como alguna vez sugirió Karl Kautsky con su teoría del “ultraimperialismo” y, mucho más cerca nuestro, Toni Negri con su teoría del “Imperio”). Recién a través del rodeo indirecto del intercambio los trabajos realizados de forma privada se homologan y se igualan entre sí. Es recién en ese ámbito mercantil donde los productores (las grandes firmas y empresas, cuando se trata de la sociedad mercantil capitalista desarrollada) pueden corroborar si la parte alícuota del trabajo global que emplearon en sus respectivas ramas de producción fue suficiente, escasa o en cambio derrocharon recursos sociales. Lo corroboran a través de un mecanismo indirecto y que funciona a tientas y en forma ciega, las variaciones de los precios de mercado por encima o por debajo de los precios de producción (que a su vez oscilan a largo plazo en torno a la línea de los valores de cambio), oscilación que ocurre completamente a espaldas de quienes realizaron los trabajos privados que aparecen como sociales en el intercambio. La ley del valor se impone con “*ciega necesidad*”, según explica Marx. Un mecanismo social completamente irracional, que funciona de manera autónoma y “automática”, sin control humano, como si tuviera vida propia, generando crisis a cada rato precisamente por su misma manera de funcionar⁹⁷³. El trabajo abstracto, entonces, constituye un trabajo social pero que posee una sociabilidad indirecta y una homologación a posteriori, mediada por el intercambio de objetos mercantiles y, a través de su encuentro con el equivalente general, en la comparación con todo el resto del universo mercantil (es decir, con todo el resto de los trabajos privados cristalizados y objetivados como valores).

Todo este proceso se realiza de modo impersonal. La homogeneización y homologación de los trabajos privados, cuando son realizados como parte del trabajo social global, se lleva a cabo de manera despersonalizada. No responde a un proceso decidido en forma consciente y planificada, funciona de manera “automática”⁹⁷⁴.

La igualación se puede realizar antes del cambio, en la producción, pero solo mentalmente o en “forma ideal” (es lo que sucede en la contabilidad interna de las grandes empresas y en la “planificación monopólica”) pero en última instancia es el mercado, anónimo e impersonal, quien tendrá la última palabra y quien dictaminará la sentencia, de manera despótica, sancionando o no reconociendo las parcelas de los trabajos realizados en forma privada como parte del trabajo social global. Cuando la sentencia es negativa, las mercancías no podrán venderse e intercambiarse por el equivalente general, las empresas productores independientes de mercancías han desperdiciado y derrochado parte del trabajo de la sociedad; ésta no lo reconoce como tal. Los precios no se realizan. El plusvalor contenido en las mercancías no se recupera. El trabajo invertido se pierde. Las firmas productoras deben acatar el veredicto del mercado.

⁹⁷³ Las expresiones fetichistas “*ayer los mercados amanecieron nerviosos*” o “*ayer los mercados estuvieron tranquilos*”, “*hoy los mercados están alarmados*” repetidas en la TV día a día en los programas informativos de cualquier país capitalista de la parte del mundo que sea, se han vuelto parte del sentido común y de la vida cotidiana.

⁹⁷⁴ Rubin nos alerta que en la segunda edición alemana de 1873 Marx introduce cambios en un fragmento de la redacción de *El Capital* para indicar que la igualación de los trabajos privados “sólo se produce mediante el cambio de los productos del trabajo” y que ese proceso nunca se realiza de manera consciente. Véase Isaak Ilich Rubin: *Ensayos marxistas sobre la teoría del valor*. Obra citada. p. 202.

En la sociedad mercantil capitalista el trabajo recién es social cuando los trabajos privados adoptan la forma abstracta de la generalidad y cuando el producto adopta la forma de un equivalente general, al venderse e intercambiarse. La conexión social no se realiza en las formas concretas del trabajo sino en la abstracción de estas formas concretas, mediadas por el equivalente. Por eso los trabajos son directamente privados e indirectamente sociales (se los puede considerar sociales desde la producción misma, pero en forma latente). Sólo se realizan efectivamente en el cambio (al intercambiarse por dinero).

Al realizarse de este modo, el proceso laboral (“metabolismo entre el ser humano y la naturaleza” según la expresión clásica de Marx) adquiere la forma de la producción mercantil para el cambio; el trabajo la forma de trabajo abstracto y los productos de dicho trabajo la forma de valor.

Con la dominación general del mercado se asiste a una falsa noción de comunidad, que en realidad ha sido expropiada, fracturada, reprimida. Es comunidad aplastada y aniquilada, resurge de manera fantasmagórica en la objetividad espectral y fetichista del trabajo abstracto. En el fetichismo los vínculos y nexos comunitarios (que vinculaban y unían a las personas no por medio del dinero ni por “*las aguas congeladas del cálculo material*”), triturados por el predominio salvaje de las relaciones mercantiles, del valor, del dinero y del capital, retornan aunque de manera ilusoria y deformada. Lo aplastado y reprimido renace... pero ahora como propiedad objetiva de las cosas, de las mercancías, de los valores, del dinero, del capital mismo.

Todo este complejo proceso Marx lo resume, sintetiza y explica con la categoría de “trabajo abstracto”. La misma no es un producto del discurso científico, únicamente. La hipótesis fuerte de Marx es que el trabajo abstracto está en la misma realidad del capitalismo y depende de un tipo de organización social históricamente determinada. No sólo es una expresión teórica de la teoría crítica sino una expresión de lo que sucede en la realidad, un suceso social real.

Para comprenderlo a fondo y en toda su radicalidad teórica, epistemológica y política, resulta conveniente recorrer en ambos sentidos las derivaciones (analítica y dialéctica) que Marx expone en la última redacción de *El Capital*. Es decir, se torna imperioso no sólo partir del valor de cambio de las mercancías para deducir, en forma analítica, el tiempo de trabajo socialmente necesario que aquellas tienen incorporado (derivación que va del valor de cambio a la magnitud de trabajo abstracto). También se torna necesario recorrer el camino inverso, operación que jamás desarrolló la economía política (no sólo la vulgar sino tampoco la científica o clásica). O sea, ir de los trabajos privados al trabajo indirectamente social y de éste, en tanto trabajo abstracto, a los valores de las mercancías. Derivar dialécticamente de la cosificación de las relaciones sociales en una sociedad mercantil capitalista el trabajo abstracto y, de éste, el valor.

Si atendemos a ambas derivaciones teóricas, a ambas lógicas expositivas articuladas y combinadas por Marx en un mismo discurso crítico, podremos comprender que ese particular tipo de sociabilidad que adopta el trabajo humano cuando se realiza bajo condiciones y relaciones mercantiles capitalistas genera personificación de las cosas y cosificación de las relaciones sociales, es decir, fetichismo. Este último es entonces la clave última de la teoría del valor, bajo la condición de entender que dicha teoría posee dos dimensiones.

La economía neoclásica es heredera de la economía vulgar y, por esto mismo, sus reflexiones permanecen muy por detrás de la economía clásica. Esto explicaría la seducción que en las últimas décadas ha generado la nostalgia por Ricardo y su explicación “objetiva” del valor-trabajo. Ahora bien, Ni Ricardo ni Smith pudieron sobrepasar el estrecho límite de la dimensión cuantitativa de la teoría del valor.

¿Dónde reside entonces la “novedad” que Marx inaugura en la teoría social (frente a la economía vulgar pero también frente a la ricardiana) cuando explica la sustancia del valor? Esta novedad no se encuentra tanto en la **derivación analítica** del valor de cambio que lo conduce hacia la sustancia social que lo determina cuantitativamente por detrás, el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirlo, sino en la **derivación dialéctica**, en el camino inverso, en la lógica dialéctica que va desde el trabajo abstracto hacia la forma (relacional) de valor y de ésta al valor de cambio, su modo cuantitativo y necesario de manifestarse. Es decir, aquella derivación que permite responder a la pregunta del ¿por qué los trabajos humanos se cristalizan como valores de las mercancías?. Esa pregunta, completamente ausente en la economía política, incluso en la más avanzada y científica, constituye la gran novedad que inaugura Marx cuando se interroga por las condiciones sociales que generan que el trabajo social global se cristalice y cosifique en valores, haciendo que la actividad vital humana, cuando se realiza en condiciones mercantiles en las cuales cada fragmento del trabajo social global se homologa con las demás de manera indirecta, a través del intercambio mercantil, se termine coagulando y fijando en objetos que adquieran, de este modo, características “sensibles-suprasensibles”, transformando los productos del trabajo humano en “*objetos endemoniados*”, ricos en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas⁹⁷⁵.

Los productos del trabajo humano se transforman en valores porque están producidos en el seno de determinadas coordenadas y sobre la base de una específica ontología social, en determinadas condiciones sociales, donde se producen toda una serie de transferencias fetichistas y expresiones objetivas reificadas de raíz mercantil: el carácter social del trabajo se transfiere a las cosas como valor de las mercancías; la relación entre los productores independientes de mercancías y el trabajo social del conjunto —o sea el trabajo global— se transfiere a través de este proceso como una relación entre las mercancías mismas; la igualdad del trabajo global se transfiere como igualdad de los valores; la cantidad de trabajo se transfiere como cantidad de valor (o sea que no se mide la cantidad de trabajo sino que en la metafísica de la vida cotidiana, en el mundo mercantil de la “seudo concreción”⁹⁷⁶ se mide la cantidad de valor) y por último el trabajo útil de toda la sociedad se expresa como el valor de uso del producto social.

Habiendo abordado la magnitud y la sustancia, pasemos entonces a la forma del valor, tal como Marx la expone en la segunda edición alemana de *El Capital*. Si la sustancia del valor hace referencia al contenido, Marx agrega otro componente a su explicación, apuntando a la “forma” del valor. No existe un valor que posea únicamente contenido, tampoco otro que revista solamente forma. En la teoría crítica el valor se comprende a través de la unidad dialéctica de ambos: forma y contenido. Es esta unidad dialéctica la que permite a Marx captar en el plano conceptual y categorial la especificidad histórica del valor. Pero en la teoría crítica ninguno de los dos, ni la forma ni el contenido del valor, se remiten al valor de uso y a la utilidad. No es el componente técnico material de la mercancía lo que le interesa a Marx sino su función social, derivada de la relación social en la que está inserta⁹⁷⁷.

⁹⁷⁵ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, vol. I, p. 87.

⁹⁷⁶ Puede consultarse un más que sugerente análisis del mundo mercantil de la “seudo concreción” en Karel Kosik: *Dialéctica de lo concreto*. Obra citada. pp. 25-39.

⁹⁷⁷ De ahí que al comenzar *El Capital* Marx le aclare a su público lector que: “Ahora bien, si ponemos a un lado el valor de uso del cuerpo de las mercancías, únicamente les restará una propiedad: la de ser productos del trabajo” y también “Los valores de uso de las mercancías proporcionan la materia para una disciplina especial, la merceología”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, vol. I, pp. 44 y 46. La economía política (y su crítica) tiene otro objeto de estudio, diverso al de la materialidad física de

La forma del valor es el modo necesario de manifestación del valor. Éste último sólo se muestra a través de una relación, aunque no se reduce a ella. Por eso Marx escribe en la segunda edición de *El Capital* que: “*Habíamos partido, en realidad, del valor de cambio o de la relación de intercambio entre las mercancías, para descubrir el valor de las mismas, oculto en esa relación. Es menester, ahora, que volvamos a esa forma en que se manifiesta el valor*”⁹⁷⁸. En la polémica con Wagner, haciendo un balance de su propia obra, reitera nuevamente esta diferenciación: “*Sigo analizando el «valor de cambio» y encuentro que éste no es más que una «forma de aparecer», un modo especial de manifestarse el valor*”⁹⁷⁹.

El valor, entonces, sólo se manifiesta a través de un vínculo con un “otro”, a través de una comparación y una homologación. Ese vínculo se realiza en el intercambio de dos porciones del trabajo global a través del ejercicio de la comparación de los valores de cambio particulares de dos mercancías, que se “encuentran” en la circulación cuando se vinculan sus respectivos propietarios privados (en el capitalismo desarrollado se trata de dos firmas o grandes empresas capitalistas). La forma del valor ataña, en el plano de las categorías, a esa comparación, a esa relación de intercambio, cambiante a lo largo de la historia desde el simple trueque entre los primeros y escasísimos excedentes de dos comunidades que producen para el consumo o entre los habitantes de una aldea campesina aislada con algún visitante casual que pasa por ella hasta el dinero mundial y el comercio globalizado de nuestros días. La forma valor expresa ese intercambio mercantil antiquísimo que sólo se desarrollará y tornará predominante y hegemónico (subordinando a toda la sociedad y no sólo a sus márgenes) a partir de la emergencia del modo de producción capitalista como régimen de producción y reproducción de la vida social.

La economía política no le otorgó suficiente atención a la forma del valor, como modo de manifestación del valor, porque esa forma es, centralmente, histórica. Si le otorgó importancia fue tan sólo en su faceta cuantitativa, de manera que se le escapó lo que hay de específico en la forma de valor. No lo genérico sino lo específico, aquello que envuelve en su modo de manifestarse a la mercancía en tanto forma social que, en el despliegue lógico y desarrollo histórico de su diferencia interna, impregnará con su historicidad a la forma dinero, a la de capital, etc. Dar cuenta a fondo de la forma social del valor implica aceptar la historicidad (y transitoriedad) de las relaciones sociales,

los valores de uso y de la merceología. La teoría del valor, que es expuesta en el primer capítulo del tomo primero de *El Capital* continúa en toda la obra, pero muy especialmente en el capítulo décimo del tomo tercero. Allí Marx insiste: “*Entre la cantidad de los artículos que se encuentran en el mercado y el valor de mercado de tales artículos sólo existe una conexión: sobre una base dada de productividad del trabajo, en cada esfera particular de la producción, la elaboración de una cantidad determinada de artículos requiere determinada cantidad de tiempo social de trabajo, pese a que esa relación es totalmente diferente en diversas esferas de la producción y no guarda relación interna alguna con la utilidad de esos artículos o con la naturaleza particular de sus valores de uso*”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.6, p.236. Finalmente, si eso aclara al iniciar su obra y también al promediarla, al concluirla vuelve a la carga con la misma idea: “*En la medida en que se representa valor en el trigo, el trigo sólo se considera como determinada cantidad de trabajo social objetiva, sin que interesen en lo más mínimo la materia particular en que se representa ese trabajo o el particular valor de uso de esa materia*” Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol. 8, p.1040. Es cierto que al final de su vida, en la polémica con Wagner y ante las críticas de éste, Marx se esforzó por destacar aquellos pasajes de *El Capital* donde el valor de uso —por ejemplo de la mercancía “fuerza de trabajo” y su consumo productivo — sí juega un papel importante en su teoría. No obstante esa aclaración, el objeto de estudio principal de su crítica gira en torno a las formas y relaciones sociales.

⁹⁷⁸ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, pp.58-59.

⁹⁷⁹ Véase Karl Marx: *Notas marginales al «Tratado de economía política» de Adolph Wagner*. Obra citada. pp. 34, 48-49.

incluido el valor, el dinero y... el capital. Consecuencia política que sería imposible de admitir para quienes están inmersos y no pueden ir más allá del horizonte del capital, como es el caso de los principales exponentes de la economía política.

Hasta para una lectura lineal e ingenua de *El Capital* está claro que en el capítulo primero Marx expone cuatro formas de valor, derivando de un modo lógico una de otra a partir de sus contradicciones y movimientos, pero en realidad esa derivación lógica que se muestra como una estructura intenta aprehender, captar y retratar su génesis y desarrollo histórico. Desde la forma simple o singular [I], pasando por la forma total o desplegada [II], la forma general [III] hasta llegar a la forma dinero [IV], (representada históricamente por el oro⁹⁸⁰). En esta última forma reside la clave para entender ese inmenso esfuerzo de exposición lógico-dialéctica que encara Marx, ya que este último apunta a desentrañar “el enigma de la forma equivalente”⁹⁸¹. Allí, en la forma dinero, se encuentra resumida toda la “magia”, la “falsa apariencia”, “el máximo jeroglífico” de una forma social en la cual “la figura de cosa” alcanza su máxima plenitud y potencia. Pero el dinero no se explica por sí solo ni a partir de sí mismo, ya que constituye el despliegue de algo más básico aún, la forma simple del valor. Por eso: “El enigma que encierra el fetiche del dinero no es más, pues, que el enigma, ahora visible y deslumbrante, que encierra el fetiche de la mercancía”⁹⁸². Conclusión que aparece diáfana y clara en el segunda edición alemana de *El Capital* pero que su autor no tenía todavía muy en claro cuando comenzó a redactar los *Grundrisse*.

¿Por qué tanta importancia otorgada a la “forma valor”? Pues porque ella es la que permite distinguir lo característico de la producción generalizada de mercancías de formas sociales anteriores, posteriores o comunes a otras épocas de la historia de la humanidad⁹⁸³.

Los mejores expositores de la economía política clásica, Smith y Ricardo, tratan a la forma del valor como algo completamente indiferente o incluso exterior a la naturaleza de la mercancía. Sólo dando cuenta de la conexión y la articulación íntima, inmanente, entre forma valor y mercancía puede llegar a disolverse —en la teoría crítica, no en la realidad capitalista— la naturaleza supuestamente “eterna” del modo de producción capitalista, régimen social que de este modo pasa a ser concebido como histórico. Únicamente se puede dar cuenta de la historicidad del capitalismo si se da cuenta no sólo de la cantidad de valor sino de la forma valor.

⁹⁸⁰ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, pp. 80-81 y 86.

⁹⁸¹ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, pp.59, 71, 112-113.

⁹⁸² Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.113.

⁹⁸³ La literatura marxista que aborda el debate teórico, económico y político al mismo tiempo, sobre la vigencia o no de la ley del valor —de la forma valor de los productos del trabajo humano— y del trabajo abstracto para una sociedad post-capitalista o en transición al socialismo es inabarcable. En todos esos debates siempre se pone en juego la lectura e interpretación de *El Capital* de Marx, su teoría del valor y su teoría del fetichismo. Como ejemplo mencionamos tan sólo tres libros, altamente significativos, con el mismo debate acerca de *El Capital* pero enfocados sobre realidades históricas y formaciones económico sociales distintas. Véase Trotsky, Bujarin, Preobrazhensky, Kamenev, Lapidus y Ostrovianov: *El debate soviético sobre la ley del valor*. Madrid, Comunicación, 1974 [increíblemente los editores españoles de este volumen no incluyen a Rubin, uno de los exponentes de este debate, quizás el más radical]; Ernest Mandel, Alec Nove y Diane Elson: *La crisis de la economía soviética y el debate mercado – planificación*. Bs.As., Imago Mundi, 1992; Ernesto Che Guevara, Charles Bettelheim, Ernest Mandel, Carlos Rafael Rodríguez y otros: *El gran debate. Sobre la economía en Cuba 1963-1964*. Obra citada. Un cuarto libro, producido en nuestro país, donde el autor, simpatizando con Trotsky adopta una posición intermedia entre los dos polos que se enfrentaron en aquellas polémicas, es el de Claudio Katz: *El porvenir del socialismo*. Buenos Aires, Herramienta - Imago Mundi, 2004.

Según Marx, el hecho de limitarse sólo a la magnitud de valor sin haber indagado en la forma misma presupone un ahistoricismo metodológico —la principal falencia en el discurso de la economía política— pues sólo otorgando centralidad en el discurso científico a la forma valor en tanto la “forma más general y abstracta del modo de producción burgués” se podría caracterizar a éste último como “algo histórico”. La reducción y la limitación del análisis crítico al ámbito de la cantidad, de la “medición social” —como gustan repetir los partidarios del marxismo objetivista— tiene en consecuencia un presupuesto metodológico no siempre observado: el ahistoricismo.

¿Pero qué entiende Marx por “forma”? La forma es esencialmente histórica y relacional. En *El Capital* existe una conexión intrínseca entre formas sociales, funciones sociales y relaciones sociales. Los objetos, que han sido producidos por el trabajo humano, realizan determinados papeles en la sociedad y juegan determinadas funciones —que no tienen nada que ver con su materialidad físico-química, su valor de uso ni su utilidad— debido precisamente a que están insertos en el seno de formas sociales y relaciones sociales⁹⁸⁴. La forma constituye una “envoltura” —“una crisálida social”⁹⁸⁵ en palabras de Marx— estrictamente social⁹⁸⁶, cuya estructura es, siempre según *El Capital*, inequívocamente relacional. La forma “envuelve” socialmente los objetos, otorgándoles una función determinada cuando esos objetos son producidos dentro de determinado tipo de relaciones sociales. Pero esa “envoltura” no atañe a su composición química o física en tanto cosa material⁹⁸⁷, tampoco a su estructura técnica, sino a su función social como mediadoras de las personas que están insertos en aquellas relaciones sociales.

En términos teóricos, categoriales y explicativos, cualquier forma que pretenda definirse en sí misma, al margen de las relaciones que le otorgan significado, función y sentido, se convierte en una mera tautología, una verdad puramente vacía carente de contenido. La lógica dialéctica que maneja Marx en su exposición de *El Capital* es una lógica de las formas, completamente articulada con los contenidos, cuya derivación puede quizás aparecer a primera vista (para el desprevenido o el lector ingenuo) como

⁹⁸⁴ Según Marx: “El proceso de intercambio confiere a la mercancía que él transforma en dinero, **no el valor sino la forma** específica de valor que la caracteriza”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.110.

⁹⁸⁵ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.133.

⁹⁸⁶ Continúa explicando Marx: “**el valor**, a diferencia de los abigarrados cuerpos que pueblan el mundo de las mercancías, tiene que desarrollarse hasta asumir esa **forma que es propia de una cosa** y ajena al concepto, pero, también, simplemente **social**”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.123.

⁹⁸⁷ Escribe Marx. “En contradicción directa con la objetividad sensorialmente grosera del cuerpo de las mercancías, ni un solo átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad en cuanto valores”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.58. La importancia del tratamiento de las formas sociales (y su diferenciación con sus presupuestos de índole material) no queda reducida a la mercancía y al valor. Marx extiende su concepción hacia todas las categorías de la economía política. Por eso sostiene que: “Capital-interés; propiedad de la tierra, propiedad privada del globo terráqueo, y precisamente en la forma moderna, correspondiente al modo de producción capitalista-renta; trabajo asalariado-salario. En esta fórmula, pues, ha de consistir la conexión entre las fuentes del rédito. Como el capital, el trabajo asalariado y la propiedad de la tierra son **formas sociales** históricamente determinadas; la una lo es del trabajo, la otra del globo terráqueo monopolizado y ambas, por cierto, son **formas** correspondientes al capital y pertenecientes a la misma formación económico-social”. Y continúa: “Lo primero que tiene esta fórmula de sorprendente es que junto al capital, junto a esta **forma** de un elemento de producción perteneciente a determinado modo de producción, a determinada **figura histórica** del proceso social de producción, junto a un elemento de producción combinado con determinada **forma social** y representado en ella se ordene, sin más, la tierra de un lado y el trabajo del otro: esto es, dos elementos del proceso real de trabajo que en esta **forma material** resultan comunes a todos los modos de producción, que son los **elementos materiales** de todo proceso de producción y nada tienen que ver con **la forma social** del mismo”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol. 8, p.1039.

una construcción teórica puramente apriorística o incluso axiomática⁹⁸⁸ pero en realidad pretende dar cuenta en el plano categorial y conceptual de relaciones sociales específicamente determinadas que han tenido y tienen lugar efectivamente en la sociedad y en su historia. En ese sentido la forma valor ha existido y existe, no constituye una representación simplemente nominal. Si la rosa, en la novela filosófico-policial de Umberto Eco, “es sólo un nombre”, la forma valor de Marx es más que un nombre, es real. Es la forma de intercambio en la que se expresa socialmente el valor de las mercancías.

¿Por qué la relación que caracteriza la estructura de la forma valor se transforma en cosa? Hacerse cargo de esta pregunta implica abordar el interrogante que nunca se formuló la economía política. Afrontarlo conlleva volver observables los estrechísimos vasos comunicantes que en la obra y el pensamiento de Marx la teoría del valor mantiene con la teoría crítica del fetichismo, ambas estructuradas sobre una misma ontología social.

La ontología social de la teoría del valor y el fetichismo

Cuando Marx comienza la exposición de *El Capital* describe la magnitud, la sustancia y la forma del valor que encierran las mercancías como “cosas”, “objetos exteriores”, “formas elementales de la riqueza” y “células básicas” de toda una estructura social⁹⁸⁹. El trabajo abstracto, por ejemplo, no es eterno. Está unido a determinadas características de la sociedad mercantil capitalista y a su “ontología social”⁹⁹⁰. Por “ontología social” entendemos el tipo de entidades que se estructuran en cualquier sociedad que esté basada en el mercado capitalista. ¿Cuáles son?

Marx comienza el capítulo primero de *El Capital* haciendo referencia a “productores autónomos” y a “trabajos privados autónomos, reciprocamente independientes”⁹⁹¹. La relación que mantienen entre sí es de ajenidad e independencia recíproca. Cada uno sólo se relaciona con los demás a través de la mediación del intercambio de sus mercancías, de allí que éstas adquieran propiedades “mágicas” (a través de la personificación) pues son ellas las únicas que relacionan a los seres humanos entre sí. Esa es la raíz social que explica porqué los sujetos sociales le atribuyen características que en realidad les pertenecen a ellos.

¿Por qué sólo se relacionan entre sí gracias a las mercancías? Pues porque no planifican sus respectivos trabajos desde el ámbito mismo de la producción. Dependen de la socialización indirecta de esta producción y del “encuentro” a posteriori de los productos de sus trabajos en la esfera del intercambio y la circulación. La socialización de la actividad laboral global se realiza entonces en la unidad de producción y circulación, no sólo en la producción.

⁹⁸⁸ Acusación que le endilgará Adolph Wagner y que Marx responderá aclarándole que él no parte de un concepto (el valor), como si el comienzo de la exposición dialéctica de *El Capital* fuera un axioma metafísico, conceptual y apriorístico del cual se deducirían teoremas. **El Capital parte de algo tangible y fácilmente observable** que existe en la realidad, más allá de la teoría social e incluso más allá de quienes se oponen políticamente al capitalismo, la **mercancía** en tanto forma social, aunque esa “tangibilidad” sea luego desmontada a partir de la teoría crítica del fetichismo y a su vez remitida al conjunto de relaciones que conforman el modo de producción capitalista. Véase Karl Marx: *Notas marginales al «Tratado de economía política» de Adolph Wagner*. Obra citada. p.48.

⁹⁸⁹ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.43.

⁹⁹⁰ Véase Isaak Ilich Rubin: *Ensayos marxistas sobre la teoría del valor*. Obra citada. p.194.

⁹⁹¹ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.52.

Primera cuestión. ¿Estas unidades productivas, independientes entre sí, son acaso artesanos? ¿Tal vez campesinos libres?⁹⁹² Rápidamente se podría suponer ese tipo de sujeto social, propio de una circulación mercantil simple, históricamente anterior a la hegemonía mundial del modo de producción capitalista. De ahí quizás se podría inferir que el planteo de Marx resulta anacrónico⁹⁹³ —o recluido en tiempos del capitalismo de libre competencia del siglo XIX— pues en el capitalismo de nuestra época, si es que perduran artesanos, ya no son independientes y los campesinos en su inmensa mayoría están subordinados a la lógica de la acumulación y reproducción del capital.

Un camino alternativo consistiría en pensar los “*productores independientes de mercancías*” que mantienen una “*relación de mutua ajenidad recíproca*” como inmensas unidades productivas multinacionales que disputan a partir de una relación de competencia en el mercado mundial (por más que al interior de cada una de sus firmas intenten planificar los recursos disponibles) y por eso no controlan las relaciones sociales. Esas unidades productivas pueden ser empresas o firmas multinacionales con sede en veinticinco países. En el capítulo primero de *El Capital*, por razones de método, Marx hace abstracción del conflicto de clases entre el capital y la fuerza de trabajo al interior de cada unidad productiva. No aclara si se trata de empresas o de qué tipo de unidades productivas. Esa falta de información está puesta adrede, por razones metodológicas. Marx encamina su exposición lógico-dialéctica desde lo abstracto a lo concreto, de lo simple a lo complejo, desde lo más genérico e indeterminado a lo específico y repleto de información. Pretende eludir los razonamientos circulares de Ricardo, por ejemplo, quien comienza presuponiendo categorías que aún no ha explicado. Por eso, en ese primer capítulo de *El Capital*, resultado de quince años de redactar una y otra vez el comienzo lógico de su crítica a la economía política, Marx pinta y retrata la ontología social mercantil capitalista como Picasso hizo con su célebre toro, sólo en sus trazos más genéricos y con sus líneas más delgadas (habiendo llegado ahí a partir de la pintura previa de un toro regordete).

En este mismo tipo de estructura social las unidades productivas operan como mónadas leibnizianas mutuamente excluyentes pero que no se chocan. En lugar de la “*armonía establecida por Dios*” que sugería Leibniz o de la “*mano invisible*” de Adam Smith, Marx describe una estructura de relaciones sociales conformada por el trabajo abstracto, cuya regulación opera a espaldas de los sujetos y agentes sociales. Como las mónadas leibnizianas, las unidades productivas que describe Marx no se comunican entre sí (las mónadas o sustancias de Leibniz eran “*ciegas*” y “*no tenían ventanas*”). Se comunican únicamente a través del mercado y del intercambio de mercancías. Como los objetos mercantiles son los encargados de vincular a los agentes económicos, asumen características “mágicas”. Allí, en esa estructura social, en esa ontología social conformada a partir de la ley del valor, reside la clave del fetichismo lo cual explicaría que sin la teoría del fetichismo no se puede comprender a fondo la teoría del valor en *El Capital*.

Características del fetichismo

La teoría marxista del fetichismo constituye un componente central y fundamental de la teoría crítica. Intenta dar cuenta tanto de la objetividad social que organiza y

⁹⁹² Ernest Mandel plantea, por ejemplo, este tipo de interpretación, poniendo en discusión las opiniones de Rubin, Bogdanov, Colleti y Althusser, entre otros. Véase Ernest Mandel: «*El Capital: Cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx*». Obra citada. p.12.

⁹⁹³ No es esta la inferencia de Mandel, pero su interpretación deja abierta la posibilidad de una conclusión semejante.

estructura de modo irracional el conjunto de las relaciones sociales capitalistas como de la subjetividad enajenada de los agentes sociales que están insertos y emergen de este último. Esta teoría no sólo es inescindible de la teoría del valor e inseparable de la crítica de la economía política. Además posee una importancia fundamental para comprender la nueva racionalidad que el marxismo inaugura con su teoría de la historia⁹⁹⁴.

La teoría del fetichismo constituye una teoría de la subjetividad pero cuyo desarrollo y capacidad explicativa se estructura, al mismo tiempo, a partir de un vínculo íntimo y una “conexión lógica” muy fuerte con la teoría del valor. Por eso, aunque las presupone y las contiene, la teoría del fetichismo de ningún modo queda limitada a una teoría de la cultura, de la ideología o de las representaciones imaginarias, como habitualmente se supone (**hipótesis 1** de nuestra investigación).

Su pretensión va mucho más lejos, comenzando por el análisis de la división social del trabajo y las relaciones sociales mercantiles que aquella presupone, hasta abarcar también el análisis crítico del conjunto de las instituciones capitalistas. Junto a ello, la teoría tiene como objeto la reflexión sobre los modos colectivos e individuales de ver, percibir y vivir que generan esas instituciones y las relaciones en que las que se apoyan y sustentan⁹⁹⁵.

El proceso de fetichización mercantil capitalista genera un sujeto fetichista, abstracto, enajenado, que no controla sus prácticas y que termina subordinándose a una lógica social despótica que se impone “con ciega necesidad”, operando a sus espaldas, coaccionándolo y dominándolo⁹⁹⁶.

Esa descripción del tipo de subjetividad que produce el fetichismo constituye uno de los filones más ricos del marxismo pocas veces explorado por aquella corrientes que, para defender la científicidad de esta tradición de pensamiento, terminan renunciando a toda noción de “sujeto”... Como intentamos demostrar precedentemente en esta investigación, en varios capítulos anteriores, “borrar” al sujeto de la teoría crítica no sólo es improcedente en el ámbito de la teoría sino que además conlleva numerosas consecuencias políticas que reducen o castran la capacidad crítica del marxismo. Por lo tanto, al plantear esta hipótesis de ningún modo pretendemos desconocer ni negar que para la teoría del fetichismo la construcción de una objetividad espectral tiene como contrapartida una subjetividad espectral.

Las características del proceso fetichista analizado por Marx son, en primer lugar, el hecho de atribuirle a un objeto una característica que no le corresponde ni le pertenece. El fetichismo consiste en dotar a determinado objeto de cualidades o atributos que no les son propias de su “naturaleza” (social), de su esencia (social), de su definición en tanto objeto (social). En esta singular relación de “atribución” desplazada de objeto, donde un componente subjetivo es reemplazado por la sobreestimación de algún objeto inanimado devenido fetiche, la teoría freudiana del fetichismo (elaborada después de Marx) adopta componentes explicativos análogos a los de la teoría marxiana del fetichismo⁹⁹⁷.

⁹⁹⁴ Recordemos por su importancia la mencionada sentencia de Lukács cuando plantea que: “Se ha destacado a menudo —con cierta razón— que el célebre capítulo de la lógica hegeliana acerca del Ser, el No-Ser y el Derenir contiene toda la filosofía de Hegel. Y acaso pudiera decirse con la misma razón que **el capítulo acerca del carácter de fetiche de la mercancía contiene todo el materialismo histórico**”. Véase György Lukács: *Historia y conciencia de clase*. Obra citada. Volumen II, p.112.

⁹⁹⁵ Véase Franz Hinkelammert: “Fetiche que matan: la fetichización de las relaciones económicas”. En F. Hinkelammert: *Ensayos*. La Habana, Caminos, 1999. pp13-16.

⁹⁹⁶ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p99.

⁹⁹⁷ Escribe Freud: “La explicación analítica del sentido y el propósito del fetiche demostró ser una y la misma en todos los casos. Se reveló de manera tan inequívoca y me pareció tan categórica que estoy dispuesto a admitir su

Focalizando nuestra mirada en la especificidad de la teoría marxiana: ¿Cuál es el objeto al que se le atribuyen características que no le pertenecen y hacia el cual se desplazan atributos humanos? En la aproximación marxiana más abstracta —la del comienzo de *El Capital*— el “objeto” en cuestión es la mercancía, es decir, la forma social que adoptan los productos del trabajo humano producidos en condiciones mercantiles (en otras partes de la obra los “objetos” en cuestión —siempre entre comillas, pues las categorías de *El Capital* no son “objetos” ni “cosas” sino relaciones sociales y formas sociales— serán el valor, el dinero y el capital, dentro de la exposición del primer tomo de la obra; así como la renta, el salario y el interés, en el discurso del tomo tercero y en las *Teorías de la plusvalía*).

¿Qué es lo que se le atribuye a este “objeto”? Se le otorgan características humanas, los objetos cobran “vida”, se “embarazan”, de repente poseen “alma” y “automovimiento”, un fenómeno que Marx denomina “personificación”. Los objetos adquieren vida propia, se personifican y se transforman en “sujetos”. A su vez las relaciones entre los seres humanos, los sujetos verdaderos, adquieren autonomía e independencia frente a ellos transformándose en “cosas”, proceso que Marx denomina “cosificación” o “reificación”. Los sujetos se vuelven objetos y los objetos se transforman en sujetos. Una inversión radical que sucede en la misma realidad, de ningún modo queda reducida a la percepción. La apariencia invertida opera en la misma realidad. Este proceso no está recluido en ningún insondable pliegue metafísico al interior del “corazón del hombre” ni responde a ninguna “esencia perdida”. Tiene una explicación estrictamente social e histórica⁹⁹⁸.

En esta doble inversión —personificación y reificación— lo que se encuentra en juego es la compleja relación entre el objeto y el sujeto. El fetichismo consiste en un proceso social e histórico según el cual se acepta que existe algo “afuera” (de la historia) que no tiene ningún vínculo con el “adentro” (de la historia). El fetichismo implica un dualismo radical, una escisión tajante, entre el objeto y el sujeto. Habría un objeto radicalmente externo (categorías y leyes económicas) que no tiene ningún vínculo con los sujetos sociales y sus relaciones recíprocas (relaciones de lucha, de poder y de enfrentamiento, es decir, relaciones atravesadas —según la teoría marxista de la historia— por la lucha de clases). Ese proceso fetichista no consiste solamente en una manera errónea de aproximarse a la realidad social. El fetichismo no está circunscripto al plano de las “apariencias” subjetivas, al imaginario, a la ideología. El fetichismo es también “objetivo” en el sentido que existe en la sociedad. Es la realidad

vigencia general para todos los casos de fetichismo [...] **El fetiche es el sustituto** del falo de la mujer (de la madre) en el cual el niño pequeño creyó otra vez”. Véase Sigmund Freud: “Fetichismo” [1927]. En *Obras completas*. Bs.As., Hypsamérica, 1993. Tomo.17. p. 2993 [en esta edición la correlación del número de páginas es continuada en todos los tomos]. El desplazamiento del objeto del deseo implica una inversión entre sujeto y objeto. Así explica Roland Chemana: “Elemento desprendido de una historia, constituido la mayor parte de las veces por desplazamiento, no sucede sin desubjetivación: en el lugar en el que se planteaba una cuestión subjetiva, responde con la «sobreestimación» de una cosa inanimada. Es curioso ver en este punto converger la teorización psicoanalítica con los análisis de Marx sobre la fetichización de la mercancía”. Véase Roland Chemana: *Diccionario de psicoanálisis*. Bs.As., Amorrortu, 1998. Voz: “Fetichismo”. pp. 163-164.

⁹⁹⁸ Por eso Marx sostiene que: “El descubrimiento científico ulterior de que los productos del trabajo, en la medida en que son valores, constituyen meras expresiones, **con el carácter de cosas**, del trabajo humano empleado en su producción, inaugura una época en la historia de la evolución humana, pero en modo alguno desvanece la apariencia de objetividad que envuelve a los productos del trabajo. Un hecho que sólo tiene vigencia para esa forma particular de producción, para la producción de mercancías”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p91.

misma la que está invertida, escindida, alienada, en un proceso que se reproduce permanentemente.

El fetichismo se renueva, no es acabado, se convierte en un proceso de fetichización reiterado y reproducido. Nunca existe fetichismo de una vez y para siempre; como tampoco acumulación originaria violenta de una vez y para siempre; ni génesis del capital a partir de las formas del valor y el dinero de una vez y para siempre; así como tampoco pasaje de la subsunción formal a la real del trabajo en el capital de una vez y para siempre; de igual modo que tampoco se produce el pasaje de la extracción de plusvalor absoluto al relativo de una vez y para siempre. Todos estos procesos están abiertos a la disputa, al “tironeo”, a la “pulseada” y a una relación de poder y de fuerzas entre las clases sociales que se renueva periódicamente y en escalas cada vez más ampliadas. La lucha está marcada por la contradicción entre un polo y su otro polo antagónico. No convendría confundir la exposición lógica —que, como aclara Marx en el epílogo de 1873 a la segunda edición de *El Capital*, genera “*la impresión de ser una construcción apriorística*”— con la historia real. En la historia real del modo de producción capitalista todas estas categorías y procesos sociales constituyen relaciones sujetas a la lucha que tienden por su misma inercia social enajenante a cristalizarse, cosificarse y perpetuarse pero que jamás se producen de una vez y para siempre. Periódicamente, cotidianamente, el capital debe luchar y confrontar para reproducirse y transformar el trabajo vivo en algo muerto y cristalizado, lo fluido en algo sólido y petrificado, las relaciones interhumanas vivas en relaciones cosificadas, las necesidades humanas en demandas mercantiles (de valor y de dinero). El capital necesita cotidiana y periódicamente expropiar, desarticular, desconectar, desarmar y cosificar a su polo antagónico para volver una y otra vez a disciplinarlo, incorporarlo, subordinarlo y subsumirlo (tanto formal como realmente). El fetichismo constituye entonces un proceso en funcionamiento permanente, por eso consiste en una fetichización ininterrumpida (que sólo se interrumpe a partir de la resistencia de las clases oprimidas, explotadas y subalternas). No termina nunca, como supondría una lectura mecánica de *El Capital* según la cual todos estos procesos se produjeron una vez en forma “extraeconómica” y luego “la economía” habría pasado a funcionar de manera automática, regular y aceptada y por lo tanto debería ser estudiada por las “leyes económicas objetivas”. En ese caso todas las categorías y procesos que describe y explica *El Capital* estarían clausurados y serían completamente independientes de las contradicciones sociales, las resistencias populares y la lucha de clases (ya que ésta última sólo se expresaría en la llamada “superestructura” política... que vendría, desde afuera, a reforzar lo que ya se estableció o clausuró en el ámbito “económico” puro). En ese caso la economía marcharía por sí misma al margen de la lucha de clases. Si ese fuera el caso, se volvería comprensible que se considere a *El Capital* como un simple e inofensivo “tratado «rojo» de economía”...

La teoría del fetichismo y sus metáforas

Si se analizan las metáforas que Marx utiliza para explicar su teoría del valor y del fetichismo, como parte de un mismo discurso crítico de la economía política, se podría reconocer y dar cuenta del modo cómo *El Capital* asocia el proceso de cosificación de las relaciones sociales con la materialización de los productos de la actividad humana (y la objetivación enajenada de toda praxis que esté sujeta a condiciones mercantiles).

Esa materialización resulta problemática. La materialidad a la que hace referencia el discurso crítico de Marx no está centrada en el ámbito físico-químico de los procesos laborales ni tampoco en el de la esfera técnico material. La materialidad a la que Marx

hace referencia, cuando se está refiriendo a procesos desarrollados en una sociedad mercantil, está vinculada con una objetividad “*espectral*”. Tal espectro no existe, es una metáfora, pero que dice mucho de la concepción del orden social que Marx intenta transmitir en su crítica de las categorías económicas.

Para referirse al valor emplea la expresión “*objetividad spectral*”⁹⁹⁹, es decir, una objetividad que está constituida como un fantasma, como un espectro. El valor es entonces algo que se adhiere a los productos cuando se convierten en mercancías y los envuelve como si los abrazara un fantasma y así adquirieran una densidad distinta a la de sus componentes químicos o físicos. No es la única metáfora empleada por Marx en su crítica de la categoría. También emplea la expresión “*gelatina del trabajo humano indiferenciado*”¹⁰⁰⁰. También apela a la noción de “*cristalizaciones*”, connotación que remite a algo fijo pues el cristal es algo físico. Marx se refiere precisamente a la “*cristalización de la sustancia social común*”¹⁰⁰¹. Asimismo, hace referencia al “*trabajo abstractamente humano materializado y objetivado*”¹⁰⁰² atribuyéndole significado negativo (pues Marx explica que esa “*materialización*” y esa “*objetivación*” sucede a espaldas de los productores). En ninguno de estos pasajes la “materialidad” y la “objetividad” mentadas por Marx son asociadas con la científicidad. Todo lo contrario.

Por otra parte, Mrx utiliza la expresión “*tiempo de trabajo solidificado*”¹⁰⁰³. En el mismo registro, identifica a los “valores” con “*cosas de igual sustancia, expresiones objetivas del mismo tipo de trabajo*”¹⁰⁰⁴. Además, recurre a la expresión “*la fijeza de las formas sociales*”¹⁰⁰⁵. Continuando con ese tipo de escritura, contrapone “*la fuerza de trabajo en estado líquido*” al “*trabajo solidificado (cuando pasa a la forma objetiva)*”¹⁰⁰⁶. Nuevamente utiliza la expresión “*valores como meras envolturas materiales*”¹⁰⁰⁷, “*valor corporificado*”¹⁰⁰⁸, valor como “*crisálida social*”¹⁰⁰⁹, “*componentes del valor que se petrifican*”¹⁰¹⁰ y “*ganancia que se fosiliza*”¹⁰¹¹.

Entonces, si observamos todas esas imágenes y expresiones metafóricas (“objetividad”, “gelatina”, “cristalización”, “materialización”, “solidificación”, “fijeza”, “coágulo”, “petrificación”, “fosilización”, etc., etc.) como un gran fresco que en su conjunto intenta retratar un mundo invertido, podemos inferir que a través suyo Marx quiere transmitir la idea de que la dimensión del fetichismo sintetizada en la noción de “cosificación” expresa la transformación de las relaciones sociales y los sujetos vivos en algo quieto y muerto, algo que se detiene, ya no se mueve y carece de vida, que está duro y por eso se transforma en “objetivo” y “material”. Siempre al interior de este

⁹⁹⁹ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.47. Ya hemos mencionado en un capítulo previo de esta investigación que la expresión metafórica del fantasma-espectro tiene origen en Shakespeare. En ese capítulo ubicamos y señalamos los pasajes precisos donde esta expresión metafórica aparece en el *Manifiesto Comunista*, en *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, en el “Discurso en el aniversario de «The People’s Paper»”, así como también en varios fragmentos de *El Capital*.

¹⁰⁰⁰ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, pp.47, 72, y 82.

¹⁰⁰¹ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p77.

¹⁰⁰² Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.47 y *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (1857-1858)*. Obra citada. Tomo I, p.63.

¹⁰⁰³ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.49.

¹⁰⁰⁴ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p. 53.

¹⁰⁰⁵ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.92.

¹⁰⁰⁶ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.63.

¹⁰⁰⁷ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.90.

¹⁰⁰⁸ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.63.

¹⁰⁰⁹ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.131.

¹⁰¹⁰ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol. 8, p.1054.

¹⁰¹¹ Véase Karl Marx: *Teorías de la plusvalía*. Obra citada. Tomo III. p. 420.

entretejido metafórico, que tanta importancia adquiere en su teoría del fetichismo, Marx apuntará que el trabajo humano, la fuerza de trabajo, constituye algo vivo, que se mueve y crea (únicamente la fuerza de trabajo crea valor, el capital constante tan sólo lo transfiere), que no está solidificado, que se encuentra en estado líquido y fluido. No es algo cristalizado ni muerto. Caracterización que le servirá a Marx para contraponer al trabajo vivo de la fuerza de trabajo con el valor, el dinero y el capital, entendidos como entidades inanimadas que sólo cobran vida —personificación— transformándose en “sustancia en proceso”, es decir, en “sujeto” a partir de la subsunción, dominación y explotación de la fuerza de trabajo humana.

Tomando en cuenta esa oposición entre lo muerto y lo vivo (y su recíproca inversión a partir del fetichismo) cobra importancia la importante metáfora de “*la sangre*” de la fuerza de trabajo viva y “*el coágulo*” del trabajo pretérito, muerto, cristalizado. La sangre como sinónimo de la vida¹⁰¹² por contraposición al valor, al dinero y al capital como sinónimos de muerte, de algo cristalizado, petrificado e inmóvil que a través de la explotación se transforma en un sujeto y ha regresado a la vida. Hay que atender a esas metáforas y reflexionar detenidamente sobre ellas en la problemática del fetichismo para poder comprender a fondo este proceso de doble inversión que abarca tanto la dimensión subjetiva como objetiva, en tanto doble clave para entender la teoría marxiana del valor.

Mientras que el trabajo vivo es entonces algo que está abierto porque a partir de la creación que genera su propia actividad abre la perspectiva a todo un mundo nuevo por él creado¹⁰¹³; el trabajo muerto, el trabajo pretérito, el trabajo cristalizado y cosificado —es decir, el valor que a partir de su transformación en dinero y luego en capital, se transforma en su contrario, cobra “vida”, se personifica y se vuelve un “sujeto”— es algo que cierra, que clausura la perspectiva (o al menos lo intenta). Esto es muy importante para comprender no sólo la problemática del fetichismo sino todas las categorías de *El Capital* como categorías atravesadas por la lucha, la contradicción, las relaciones de poder y de fuerzas, en definitiva, por la lucha de clases.

Inversión sujeto-objeto

El fetichismo consiste además en una doble inversión, o sea, un mismo proceso que resignifica de manera invertida, a partir de polos opuestos y contradictorios, toda la realidad de la sociedad capitalista: cosifica de un lado y personifica del otro. ¿Dónde reside la razón de este fenómeno tan característico y distintivo de la producción mercantil? ¿Dónde se origina? ¿Su cuna es el alma humana vigente de manera insondable y metafísica para toda la eternidad y hasta el fin de los tiempos o responde a razones estrictamente históricas y sociales? Marx señala que “*Ese carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina, como el análisis precedente lo ha demostrado, en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías*”¹⁰¹⁴.

Entonces, si atendemos a esta aclaración fundamental de *El Capital*, el fetichismo no pertenece a la definición antropológica de “EL HOMBRE”, con mayúsculas y en general, sin determinaciones sociales, sin nombre ni apellido, sin coordenadas de tiempo

¹⁰¹² Véase Enrique Dussel: *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra, Editorial Verbo Divino, 1993. p. 113. Pero más allá de esta página particular, resulta por demás sugerente todo el capítulo II “El fetichismo en las cuatro redacciones de *El Capital*”. pp.59-90.

¹⁰¹³ Véase Karel Kosik: *Dialéctica de lo concreto*. Obra citada. Principalmente los capítulos “La problemática de *El Capital* de Marx” y “El hombre y la cosa o la naturaleza de la economía”. pp. 223 y sig.

¹⁰¹⁴ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.89.

y espacio. Tampoco corresponde a alguna cualidad transhistórica, inescrutablemente ligada a la “esencia humana”. Su origen está irremediablemente vinculado al **trabajo abstracto**, aquel peculiar e irrepetible tipo de sociabilidad que asume la actividad laborativa humana realizada en condiciones mercantiles (recordemos: homologación a posteriori del cambio, *post festum*, socialización indirecta que escapa al control racional, a priori, de los productores).

¿Cómo se produce la inversión? Según explica Marx: (a) el carácter social del trabajo (de los **sujetos** sociales) se proyecta a partir del fetichismo como el valor de las mercancías (de los **objetos**); (b) la relación entre las unidades productivas productoras independientes de mercancías y el trabajo social global se proyectan a partir del fetichismo como relación “autónoma” entre las mismas mercancías; finalmente (c) la igualdad de todos los trabajos se proyecta como la igualdad de los valores de las mercancías¹⁰¹⁵.

A éstas últimas se las puede intercambiar porque supuestamente todas tienen “objetivamente” valor, pero en realidad se las puede comparar e intercambiar porque todas son parte del trabajo social global. Pero eso no se ve desde la experiencia inmediata, desde “el mundo de la pseudoconcreción”, sino que aparece ante la conciencia inmediata como una propiedad de las cosas mismas. La cantidad de trabajo (el tiempo de trabajo socialmente necesario) se proyecta como cantidad de valor (valor de cambio) y el carácter útil del trabajo global de toda la sociedad se proyecta como valor de uso de las mercancías, el trabajo social global (el trabajo abstracto) se proyecta como valor de las mercancías.

Ese proceso social con “*apariencia de objetividad*”¹⁰¹⁶ (que tiene efectos sobre la subjetividad igualmente social) determina, por un proceso de inversión, que la objetividad social se transforme en un sujeto cobrando vida, autonomizándose, volviéndose hostil contra sus progenitores y sus creadores (los seres humanos). De este modo este objeto que se ha tornado autónomo —convertido en sujeto— termina sojuzgando a los verdaderos sujetos que, bajo el manto omniabarcador de esa “objetividad espectral” —en los propios términos de Marx— se cosifican, se asimilan a los objetos, a las cosas, se desdibujan, perdiendo sus contornos humanos, opacándose y volviéndose cada vez más grises hasta reificarse, transformándose en “una subjetividad espectral”, fantasmal, sin entidad ni personalidad propia, salvo la que dicta de manera despótica el mercado.

Entonces, a partir del fetichismo entendido como proceso, el ser humano vivencia la realidad social (“la economía”) como si fuera radicalmente “externa”, como si tuviera “vida propia”. El valor y las relaciones mercantiles operan a **espaldas** de los sujetos (es decir, sin su consenso y sin tomar en cuenta sus decisiones, sus posibles deliberaciones y menos que menos su control racional) y los obligan **de manera coactiva** a subordinarse a su lógica. En nombre de “la libertad de mercado” la ley del valor se impone “*con ciega necesidad*”. La libertad se convierte en su contrario, la necesidad coactiva, aquello que sucede sí o sí, anulando toda posibilidad de elegir una segunda opción. En el mercado capitalista quien no acepta las reglas del juego, impersonales, termina mal... La objetividad devendida “sujeto” adquiere carta de ciudadanía como un auténtico déspota, amo absoluto y perverso de la situación. Los seres humanos se transforman en sus sumisos esclavos.

¹⁰¹⁵ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.88-89.

¹⁰¹⁶ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.91.

Se produce una inversión sujeto-objeto¹⁰¹⁷. Los productos de la actividad humana se autonomizan, adoptan otra forma (borrando las huellas de su génesis) y se vuelven en contra de sus creadores.

Esto no sucede por una “equivocación” o un error de percepción. Es la realidad social la que está invertida. La razón de esta inversión deriva de la propia ontología social que presupone el fetichismo —estrictamente transitorio si tomamos en cuenta la temporalidad de lo que la humanidad lleva sobre nuestro planeta— y de la vigencia social de la ley del valor, vinculada a circunstancias históricas bien delimitadas: la división social del trabajo, determinada organización mercantil de la producción y el intercambio, determinada índole social del trabajo abstracto, la ajenidad recíproca entre los productores independientes de mercancías, entre otras.

Para ilustrar literariamente aquello que la teoría marxiana del fetichismo pretende mostrar en el terreno del discurso crítico dentro de las ciencias sociales, puede apelarse a la figura novelesca del personaje Frankenstein. Un muerto que cobra vida y se vuelve en contra de aquel que lo crea. En eso precisamente consiste el fenómeno del fetichismo y de la enajenación que lo acompaña. Una inversión según la cual el mundo del objeto se vuelve sujeto y viceversa, el sujeto se transforma en objeto. Es un mismo proceso con “dos caras”. Marx apela a la expresión latina *quid pro quo* [tomar una cosa por otra] para resumirlo¹⁰¹⁸.

Dualismo, misticismo e irracionalidad

El análisis crítico que Marx desarrolla en un doble frente de polémica contra la economía política (tanto contra la vulgar, precursora de la economía marginalista, como contra la clásica, antecedente de la economía neoricardiana) presupone poner en discusión el dualismo. Este consiste en creer que por un lado marcha “la economía” con sus “leyes” que se imponen con “ciega necesidad” y por el otro la política, las luchas de clases, las resistencias populares. Esa sería limitación dualista que Marx encuentra en el discurso de la disciplina económica habría sido previamente cuestionado en otro tipo de disciplina, la filosofía. Marx entrecruza ambas, violentando la supuesta “autonomía” de cada uno de sus respectivos discursos, refundiéndolos en la nueva síntesis operada por la filosofía de la praxis y la concepción materialista de la historia¹⁰¹⁹.

¹⁰¹⁷ Esta temática no queda de ningún modo circumscripta al pasaje “El fetichismo de la mercancía y su secreto”. Por ejemplo, en el tomo tercero, Marx escribe: “Sin embargo, la manera en que, mediante la transición a través de la tasa de ganancia, el plusvalor se convierte y adopta la forma de la ganancia, no es más que el desarrollo ulterior de la **inversión de sujeto y objeto** que ya se verifica durante el proceso de producción”. Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol. 6, p.52.

¹⁰¹⁸ Así escribe: “Es por este *quid pro quo* [tomar una cosa por otra] como los productos del trabajo se convierten en mercancías”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.88. La misma idea reaparece en todo *El Capital* y también en las Teorías de la plusvalía, donde Marx escribe: “Los economistas, prisioneros de las representaciones en las cuales se mueven los agentes del modo de producción, incurren en un *quid pro quo* [tomar una cosa por otra] doble, pero recíprocamente condicionado. Por una parte transforman el capital, de relación en una cosa, en un conjunto de mercancías (**a stock of commodities**) (olvidando que ya las mismas commodities no son cosas) las cuales, en la medida en que sirven como condiciones de producción de nuevo trabajo, se denominan capital... Por otra parte, transforman las cosas en capital, esto es, consideran a la relación social que se representa en ellas y a través de ellas como una propiedad que corresponde a la cosa en cuanto tal, no bien la misma ingresa como elemento en el proceso de trabajo o proceso tecnológico”. Esa es sin duda la clave de su impugnación radical contra los economistas.

¹⁰¹⁹ Quizás por ello Antonio Gramsci haya afirmado que la crítica de Marx a David Ricardo no tuvo importancia únicamente económica sino también filosófica. Partiendo de la hipótesis de la “traducibilidad de los lenguajes científicos”, Gramsci retomaba el paralelo entre Kant y Robespierre que ya

En el terreno filosófico y epistemológico la lógica dialéctica de Hegel había cuestionado duramente el dualismo de la lógica trascendental de Kant. Marx se apropiaría de esa crítica y la volcará en el terreno social en la crítica del dualismo de la economía política.

En su *Crítica de la razón pura* Kant no puede resolver el dualismo [sujeto–objeto]. Su concepción trascendental del conocimiento científico permanece siempre fraccionada y segmentada, prisionero de ese divorcio insuperable. De un lado se encontraría “la cosa en sí” o *nóumeno* (u “objeto real” diferenciado del “objeto construido” por el sujeto trascendental) y del otro lado el *fenómeno* (u “objeto construido” por el sujeto trascendental). Es decir, de **un lado el objeto y del otro el sujeto**; por un lado “la cosa en sí” y por otro las categorías del entendimiento; de un lado la historia y por el otro la lógica. Una escisión completa y en toda la línea.

La *Ciencia de la lógica* de Hegel constituye un prolongado y complejo intento por resolver ese dualismo partiendo de un **objeto** replegado sobre sí mismo y aún no desarrollado, todavía genérico e indeterminado, el ser, del cual a medida que se va determinando emerge y se despliega a través de toda una serie de mediaciones el **sujeto**, primero como “reflexión”, dentro de la esencia, luego como concepto, **unidad del sujeto-objeto**. Hegel parte en su lógica de una identidad objetiva que es al mismo tiempo diferencia, y como tal encierra dentro suyo la contradicción en forma latente. De allí llega a la conclusión de que **el sujeto no está separado del objeto** y que a su vez esa relación es idéntica pero contradictoria al mismo tiempo¹⁰²⁰.

Apropiándose de esa crítica y volcándola en otra “disciplina” de conocimiento, Marx da una nueva vuelta de tuerca a ese problema encarándolo en la teoría del fetichismo de *El Capital*. Allí sostiene que esa escisión dualista entre el sujeto y el objeto —dualismo que no sólo separa ambos polos de la ecuación sino que además los invierte otorgando las cualidades y atributos de uno al otro y viceversa— aparece históricamente en una época determinada y se reproduce por razones estrictamente sociales.

La teoría del fetichismo (que Marx no había elaborado en su juventud) explicaría el porqué de esa inversión escindida o de esa escisión invertida. Retomando justamente ese largo itinerario de debates epistemológicos recorrido por la filosofía clásica alemana, Marx plantea que el fetichismo constituye un proceso dualista. Aceptar el

había sido entrevistado y prefigurado por Hegel. La “novedad” de Marx habría consistido, precisamente, en saber conjugar todos esos discursos y esas disciplinas —heterogéneas, específicas y desiguales— en una nueva síntesis, más allá de la economía, la filosofía y la política. Véase A.Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Tomo 4, pp. 320-321 y 326.

¹⁰²⁰ Marx y Engels consideraban que esa resolución del dualismo era más que sugestiva... (por eso comenzaron siendo desde muy jóvenes hegelianos), excepto por un pequeño detalle: la resolución resulta meramente especulativa, puramente teórica, únicamente filosófica. No rebasa el límite del papel escrito en los textos y libros de filosofía y la tiza en el pizarrón de las aulas universitarias. Deja intacto el dualismo y la escisión entre el sujeto y el objeto en la vida cotidiana de la sociedad capitalista. Para resolver ese dualismo y superar esa escisión entre el sujeto y el objeto, según las *Tesis sobre Feuerbach* y *La Ideología Alemana*, hace falta otra pasar a otra instancia, extradiscursiva, que rebase el terreno de los libros de filosofía: la revolución social. Sólo esta instancia puede superar esa escisión que tiene un origen “extrafilosófico” (lo cual no significa obviamente que Marx y Engels desdenen la filosofía). La teoría crítica del fetichismo, en ese sentido, constituye el intento maduro [recordemos que su formulación más acabada se encuentra en la última redacción de *El Capital* de 1873], vinculado a la crítica de la economía política, que tiene por objetivo terrenalizar, mundanizar y volver histórica la resolución del dualismo social que Hegel (y con él la filosofía clásica alemana) había intentado resolver limitándose al terreno puramente filosófico y especulativo. Eso explica la conocida fórmula según la cual “el heredero de la filosofía clásica alemana es el proletariado revolucionario”.

dualismo en epistemología implica aceptar el fetichismo de las categorías económicas. Sin estudiar entonces la crítica de la lógica dialéctica al dualismo no se comprende la crítica marxiana al fetichismo de las categorías de la economía política. Presuponer una objetividad ahistórica de las categorías económicas (mercancía, valor, dinero, capital, precio de costo, precio de producción, ganancia, interés, renta, salario, etc.) y una sustantivización de las leyes económicas como si la objetividad de ambas —categorías y leyes— existiera y operara de manera automática, por sí misma, al margen de la subjetividad social, de los conflictos sociales y las luchas de clase, implica según Marx, caer en el fetichismo. (La separación de “economía” y “política”, tan habitual en la teoría social moderna y contemporánea no es más que un claro exponente de este fetichismo¹⁰²¹). Desde la teoría crítica sólo se puede cuestionar ese fetichismo de las categorías y leyes de la economía política demostrando, por un lado, la historicidad de las mismas, y por el otro lado, su vinculación inmanente con las relaciones sociales intersubjetivas en el seno de las cuales adquieren su sentido (las relaciones de producción atravesadas desde su más profunda intimidad por las contradicciones de clase).

No hay ninguna objetividad absoluta, independiente de la historia y de las relaciones intersubjetivas. Aceptar esa objetividad —en la que se sustentaría, supuestamente, la científicidad de disciplina económica— conlleva aceptar el dualismo epistemológico y eso implica, en consecuencia, adoptar un punto de vista fetichista, es decir, asumir como algo dado e incuestionable la sustantivización y atribución a “objetos” de características que sólo poseen las relaciones sociales entre los sujetos colectivos.

Ese dualismo implícito en la economía política legitima algo que sucede en la realidad capitalista de todos los días, la mistificación, que Marx asocia con la irracionalidad y con el fetichismo. Esto es, desligar al capital y al plusvalor (y sus formas fenoménicas de ganancia, interés y renta) del trabajo vivo que realiza la fuerza de trabajo. Separar y aislar los dos polos de la relación contradictoria de “capital” (“contradicción” y no simplemente “contraria” porque en la contradicción, el polo opuesto se encuentra dentro mismo de la relación).

Marx adopta como ejemplo para ilustrar esta manifestación de fetichismo al capital que “genera” interés¹⁰²². La máxima expresión de ese fetichismo es asociada con la más alta expresión de irracionalidad, ya que postular o creer que el capital solo, sin trabajo, genera interés, desglosa y separa los dos polos de la relación contradictoria de capital. Desvinculación que reviste un origen netamente fetichista al presuponer una forma social que por sí sola, sin contenido, tiene vida propia.

Irracionalidad, mistificación y cosificación serán tres características de las relaciones sociales fetichizadas que el discurso crítico de Marx enhebra en una misma argumentación. La cosificación derivada del fetichismo produce mistificación de las relaciones sociales y sustantivización de los productos mercantiles lo cual conduce, a su turno, a la irracionalidad del conjunto social.

Esta última presupone en Marx un cuestionamiento radical de la cuantificación absoluta de las relaciones sociales. Si para la economía burguesa cuantificar es sinónimo de objetivar y racionalizar, para Marx una mayor cuantificación y calculabilidad pueden ser sinónimos de mayor irracionalidad y de generalización del fetichismo¹⁰²³. Por ejemplo, la irracionalidad de la ley del valor conjuga la racionalidad

¹⁰²¹ Véase György Lukács: *Historia y conciencia de clase*. Obra citada. Tomo II, pp. 143.

¹⁰²² Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7,pp.433-456 y 499-510; Tomo III, Vol.8. pp.1037-1058.

¹⁰²³ Sobre la cuantificación, la calculabilidad y la racionalización como sinónimos de irracionalidad, véase György Lukács: *Historia y conciencia de clase*. Obra citada. Tomo II, pp.113 y 120.

formal y mercantil de la parte (a escala “micro”, posible planificación de recursos al interior de cada una de las unidades productivas ajenas entre sí) con la irracionalidad del conjunto (a escala “macro”, en el ámbito de la relación externa de competencia entre todas las unidades productivas, cuyos trabajos privados respectivos recién adquieren carta de ciudadanía social en el intercambio, sin plan previo, por medios de tanteos y oscilaciones incontrolables de precios de mercado en relación a precios de producción y a valores)¹⁰²⁴.

Transferencias sociales y “confusiones” materiales

Los distintos procesos implícitos en la fetichización de las relaciones sociales bajo el capitalismo (cosificación, sustantivación, personificación, dualismo, inversión, misticismo, irracionalidad, etc.) van acompañados invariablemente en el discurso de la economía política de determinadas transferencias de atributos y de “confusiones”.

Los ámbitos donde se pueden observar esas “confusiones” son múltiples, pero todos tienen un subsuelo común.

Estas confusiones se dan entre: (a) las formas sociales y (b) la materia físico-natural; entre (a) la “objetividad espectral” que es puramente social y que no se identifica con (b) la materialidad de los productos del trabajo (la lana de un poncho, el metal de un torno, el cemento de un edificio, etc.); entre (a) el valor, el dinero, el capital, etc. y (b) el valor de uso y la utilidad; entre (a) las necesidades mediadas por el cambio dinerario y por el impulso de la valorización del capital y (b) las necesidades directamente sociales; entre (a) las relaciones sociales de producción y (b) las fuerzas productivas (en su dimensión puramente tecnológica); entre (a) las relaciones [ser humano-ser humano] y (b) las relaciones [ser humano-naturaleza].

La materialidad a la que alude el nombre mismo de la “concepción **materialista** de la historia” no tiene punto de intersección alguno con la materialidad física de la utilidad que poseen los valores de uso producidos por el trabajo concreto ni con la “materia” entendida como la realidad objetiva al margen de la voluntad y la conciencia. Poner en el mismo plano esas nociones tan diversas, heterogéneas y disímiles de “materialidad” es, creemos nosotros, un resultado más (no el único) del fetichismo, aunque en este caso se exprese, paradójicamente, al interior mismo de las formulaciones de la teoría marxista.

Históricamente, no ha sido la teoría crítica del marxismo la que ha confundido esos planos —sociales y materiales— sino la economía política, principalmente la vulgar pero también la clásica. Al no prestar suficiente atención a la teoría del fetichismo, las versiones más rudimentarias del marxismo no han sabido apreciar esas distinciones y por eso mismo han recaído en aquello que Marx tanto criticó: la confusión entre materia y forma social. La concepción materialista de la historia, en consecuencia, apunta a desentrañar la génesis y el proceso estructural de las formas sociales. De allí que la teoría crítica del fetichismo constituya uno de sus núcleos centrales.

El Capital es un claro ejemplo de aplicación de ese análisis crítico de las formas sociales al modo de producción capitalista. En esta obra la clave de aquellas transferencias, inversiones y “confusiones” fetichistas se encuentra en la categoría de trabajo abstracto. Una categoría que Marx todavía no había descubierto en sus escritos de juventud.

¹⁰²⁴ Véase Isaak Ilich Rubin: *Ensayos marxistas sobre la teoría del valor*. Obra citada. pp.56, 59, 117 y 137.

Fetichismo (1867-1873), alienación y trabajo enajenado (1844): ¿continuidad o discontinuidad?

Se sabe. Las contraposiciones entre el mundo de los seres humanos y el mundo de las cosas inanimadas en su obra y su pensamiento no es algo privativo de *El Capital*. Desde muy joven, ya en su actividad de periodista desarrollada durante 1842, Marx estuvo atento a las problemáticas de la enajenación, la alienación, la inversión entre el sujeto y el objeto y hasta el fetichismo¹⁰²⁵. El término “fetiche”¹⁰²⁶ aparece entonces desde sus primeros escritos.

Poco tiempo después, en su primera crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel de 1843 reitera una y otra vez el cuestionamiento a la inversión hegeliana entre la Idea y la familia, la sociedad civil y el Estado, donde estas tres últimas instituciones no son concebidas en sí mismas sino como la encarnación, los atributos y los predicados de la Idea, postulada como el verdadero sujeto de la historia. La filosofía de Hegel, aun intentando superar el dualismo kantiano, terminaba a su modo reproduciendo en su seno y con lenguaje filosófico la inversión del sujeto y el objeto propios de la sociedad capitalista. Marx escribe entonces que: “*Lo importante es que Hegel erige siempre la idea en sujeto, haciendo del sujeto real y verdadero, como la mentalidad política, el predicado*”¹⁰²⁷.

¹⁰²⁵ Marx aborda por primera vez —sin profundizar en lo más mínimo— la temática del fetichismo en sus escritos periodísticos juveniles sobre los robos campesinos de leña en la zona del Mosela, aquellos mismos donde se choca por primera vez con la importancia de la propiedad privada en la sociedad civil y el Estado. Por ejemplo el 3 de noviembre de 1842 culminaba su crítica afirmando con mordacidad e ironía: “*Los indígenas cubanos veían en el oro el fetiche de los españoles. Celebraron una fiesta en su honor, le entonaron canciones y después lo arrojaron al mar. Si hubieran asistido a estas sesiones de la Dieta [órgano legislativo. N.K.] renana, aquellos salvajes habrían visto en la leña el fetiche de los renanos. Pero en otras sesiones de la misma Dieta habrían aprendido que el fetichismo lleva consigo el culto del animal y habrían arrojado al mar a las liebres para salvar a los hombres*”. Véase Karl Marx: “Los debates de la VI Dieta renana” [Gaceta Renana N°307, 3 de noviembre de 1842]. En K. Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p. 283. La referencia a las liebres ironizaba sobre el proyecto de ley contra los “atentados a los preceptos forestales” que prohibía a los campesinos incluso del derecho de cazar conejos en sus propias tierras. También en esos artículos Marx escribe que “*La provincia tiene el derecho de crearse [...] estos dioses, pero, una vez que los ha creado, debe olvidar, como el adorador de los fetiches que se trata de dioses salidos de sus manos*” y también “*la fantasía de los apetitos hace creer al adorador del fetiche que una cosa inanimada abandonará su carácter natural para acceder a sus apetitos*”.

¹⁰²⁶ Etimológicamente el término “fetiche” probablemente provenga del término *feitiço*, del idioma portugués, expresión romance a su vez derivada del latín *facticium*. Parece haber surgido entre los colonizadores-conquistadores portugueses del África y expresa desde sus inicios la mirada cristiano-burguesa sobre las creencias de los pueblos conquistados, llamados “primitivos”. Marx la adopta y la reenvía contra la civilización europea desconfiando a su vez de sus creencias (y de su “ciencia”). Dice Fritz Haug: “*Il est utile de traduire ce mot de fetiche. [...] Le caractère fetiche désigne justement le pouvoir des produits sur les producteurs. Le mot de fetiche vient du portugais; il dérive de latin facticum, formé sur la racine du verbe facere, ce qui, par son sens littéral de «ce qu'on a fait», nous ramène au produit, avec en plus l'idée de «factice», d'«artificiel», de «non naturel» qu'on retrouve dans le terme portugais feitiço, relevant du vocabulaire magique [...] Il y désigne du point de vue chrétien le fait qu'il existe des sociétés «primitives» dans lesquelles les hommes croient sérieusement que des objets, souvent produits de leurs propres mains, ont un pouvoir sur eux. Ces dieux-objets ont été nommés «fétiches» par les missionnaires, pour ainsi démasquer cette croyance. Ce concept de fétichisme, qui provient de la reencontré du monde chrétien bourgeois avec des sociétés précapitalistes et porte un jugement selon le point de vue du bourgeois chrétien, se trouve retourné par Marx*”. Véase Wolfgang Fritz Haug: *Cours d'introduction au «Capital»*. Obra citada. pp.148-149. Véase también Enrique Dussel: *Las metáforas teológicas de Marx*. Obra citada. pp. 40-41.

Aproximadamente un año más tarde, en sus *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, particularmente en el manuscrito “El trabajo enajenado”, Marx vuelve a incursionar en la crítica de la inversión entre el sujeto y el objeto, desplegando toda una serie de contraposiciones y antinomias entre el reino todopoderoso de los objetos y el mundo cada vez más empobrecido y disminuido del ser humano, donde este último se empalidece a medida que el primero cobra mayor brillo y protagonismo, esclavizándose ante los productos salidos de sus manos y su cerebro¹⁰²⁸. Allí Marx contrapone necesidades humanas e impulsos animales; trabajo concebido como praxis creadora que se regula según las leyes de la belleza y actividad laboral concebida como simple medio de vida; ser humano y naturaleza; valor y desvalorización del hombre; individuo y ser genérico; comunidad y dinero; realización libre humana y desrealización forzada; entre muchísimas otras contraposiciones y antagonismos. Sintetizando, Marx afirma: “Partiendo de la propia economía política y con sus mismas palabras, hemos puesto de manifiesto cómo el trabajador desciende hasta el nivel de mercancía, y además la más miserable de todas; cómo la miseria del trabajador se halla en razón inversa al poder y magnitud de lo que produce”¹⁰²⁹.

Todas esas contraposiciones e inversiones entre mundo humano y mundo objetual giran en torno a una categoría clave, que haría correr océanos de tinta en las ciencias sociales, la alienación o enajenación¹⁰³⁰. Marx la describe de la siguiente

¹⁰²⁷ Véase Karl Marx: *Crítica del derecho del estado en Hegel*. En K. Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p.325. La misma hipótesis de lectura, basada en la crítica de Marx a la inversión hegeliana de sujeto y predicado, se reitera a lo largo de todo ese ensayo. Véase por ejemplo: pp.322-324, 328, 331, 336-338, 341 y 352-353. Sobre esa crítica juvenil, véase Atilio Borón: “Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa: El legado teórico de Karl Marx”. Obra citada. pp.299-300. Tanta insistencia con esa hipótesis por parte de este Marx juvenil, anterior incluso al de los *Manuscritos de 1844*, condujo en su momento a Galvano della Volpe a transformarla en la clave arquitectónica de toda la metodología marxista, bautizándola como “la crítica materialista de la hipóstasis especulativa”. Véase Galvano della Volpe: *Rousseau y Marx y otros ensayos de crítica materialista*. Obra citada. Su discípulo privilegiado (años mas tarde devenido neoliberal) Lucio Colletti, generalizó esa lectura de della Volpe sobre la metodología “antiespeculativa” del joven Marx en sus obras: *El marxismo y Hegel*. México, Grijalbo, 1977 y *La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialéctico*. México, Grijalbo, 1977.

¹⁰²⁸ Véase Karl Marx: *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. En K. Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. principalmente pp. 598-599, aunque la hipótesis de la inversión recorre todo el manuscrito.

¹⁰²⁹ Véase Karl Marx: *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. En K. Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p.594.

¹⁰³⁰ En sus orígenes el término “enajenación” tiene un significado más ligado al derecho romano y se asocia con una relación jurídica contractual y el de “alienación” está más vinculado a la filosofía política del derecho natural moderno y, más cerca nuestro, a la psicología. Véase Cesare Pianciola: “Voz: Enajenación”. En *Diccionario de política* [edición corregida y aumentada, bajo supervisión de N.Bobbio, N.Matteucci y G.Pasquino]. México, Siglo XXI, 1995. Tomo I. pp. 527-530 y Ernesto Giudici: *Alienación, marxismo y trabajo intelectual*. Buenos Aires, Crisis, 1974. No obstante, en esta investigación los empleamos como sinónimos, siguiendo el criterio de uno de los traductores al castellano más eruidos de la obra de Marx, Pedro Scaron (responsable de la edición crítica de *El Capital* de siglo XXI y de muchos otros manuscritos de Marx. Scaron traduce siempre directamente del alemán, contrastando a cada paso varias traducciones anteriores de los textos (la clásica de Wenceslao Roces, la de Manuel Sacristán, entre muchas otras) pero al mismo tiempo compara permanentemente sus propias versiones con traducciones italianas, francesas e inglesas). Sobre los términos “enajenación” [*Entfremdung*] y “alienación” [*Entäusserung*], véase Pedro Scarón: “Advertencia del traductor” a *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol I, p. XIX y también “Advertencia del traductor” a *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. p. XV. Sobre ambos términos y además sobre “extrañamiento” o “práctica de la enajenación” [*Veräusserung*], véase István Mészáros: *La teoría de la enajenación en Marx*. La Habana, Ciencias Sociales, 2005. p.17, nota N°3.

manera “el objeto producido por el trabajo, el producto de éste, se enfrenta a él como algo ajeno, como una potencia independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo plasmado en un objeto, convertido en cosa, es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo, tal como se presenta en la economía política, aparece como la desrealización del trabajador, la objetivación se manifiesta como la pérdida y servidumbre del objeto, la apropiación como enajenación, como alienación”¹⁰³¹.

Si tomamos en cuenta que tanto en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* como en *El Capital* Marx describe procesos de inversión entre el sujeto y el objeto y que en ambas obras hace referencia a la enajenación de los productos del trabajo humano devenidos demiurgos todopoderosos que oprimen a sus creadores, los seres humanos, proceso que va acompañado de la cosificación de estos últimos, cabe entonces preguntarse si en ambos casos se trata del mismo tema y el mismo abordaje. ¿*El Capital* constituye una simple prolongación de los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*? ¿Los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* son entonces la clave para comprender *El Capital*? ¿La teoría del fetichismo en *El Capital* opera una ruptura total con la teoría de la enajenación de los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*? ¿Ambas obras expresan las mismas ideas con palabras distintas? ¿El Marx de los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* es un humanista filosófico guiado por principios éticos y una teleología histórica, mientras que el de *El Capital* se convirtió en un frío economista científico desprovisto de toda visión normativa? ¿Son ambas obras humanistas? ¿Qué papel juega el sujeto en cada una de ellas?

Sobre estas preguntas y muchas otras que se derivan de aquí, los debates que han tenido lugar han sido prácticamente infinitos. Sobre todo desde que en 1932 el IMEL de Moscú —en colaboración con el Instituto Social de Frankfurt y gracias al erudito trabajo de edición de David Riazanov— publica los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, hasta entonces inéditos. Pero el debate se puso al rojo vivo fundamentalmente a partir de los sucesos políticos de 1956.

¿Fetichismo o alienación? La polémica de los años ‘60

Aunque fueron publicados en 1932 tuvo que pasar un cuarto de siglo para que esta obra póstuma causara el impacto político y cultural que provocó más allá del estrecho circuito de los investigadores académicos del marxismo. Menos de un año después de que se publicaran aquellos *Manuscritos* juveniles de Marx, en Alemania Hitler ascendía al poder y con él un huracán de guerra y genocidio sin parangón en la historia de la humanidad.

Habiendo pasado una década desde el final de la segunda guerra mundial y la derrota de los nazis (principalmente a manos del ejército rojo que con mucho esfuerzo y millones de muertos le quebró la columna a Hitler e invadió Berlín, aun cuando las películas de Hollywood muestren otra cosa) la situación internacional comienza a cambiar. Recién entonces se abre el juego para una recepción ampliada y un debate a fondo sobre los *Manuscritos*. Acompañando el “deshielo” soviético que sucedió tras la muerte de Stalin (1953), Nikita Kruschev inicia con su “informe secreto” sobre los crímenes stalinistas el XX Congreso del PCUS (Partido Comunista de la Unión Soviética). Transcurre el año 1956. Desde allí en adelante Kruschev promueve un *aggiornamiento* del viejo aparato stalinista. Luego de una década de guerra fría y tras el declive de la hegemonía ideológica del zhanovismo, Kruschev propagandiza las

¹⁰³¹ Véase Karl Marx: *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. En K. Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p.596.

doctrinas de la “coexistencia pacífica” y el “transito pacífico al socialismo” (véase la primera parte de esta investigación). Ese tipo de iniciativas le valen la crítica encendida de Mao, dando nacimiento al conflicto chino-soviético que marcaría toda la década siguiente. Para legitimar esas doctrinas políticas en el terreno ideológico la nueva dirigencia soviética apela al “humanismo socialista”¹⁰³². La jerga anterior del antiguo aparato estatal stalinista, que giraba en torno a la “dictadura del proletariado”, ya no era políticamente atractiva ni redituable. Había que modernizarla y volverla más seductora a los ojos del Occidente capitalista y su intelectualidad.

Karl Marx no permaneció ajeno a esta adaptación ideológica. Es en ese contexto que se apela a aquel texto publicado un cuarto de siglo antes, donde Marx reflexionaba sobre una supuesta “esencia humana” y acerca de su enajenación. A partir de allí se sucede vertiginosamente un agudo debate en torno a los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*.

Mientras los soviéticos iniciaban esa operación de mutación ideológica para legitimarse y ganar nuevos aliados, en occidente, Roger Garaudy, antiguo stalinista furioso unido desde París por un cordón umbilical con la intelligentsia del PCUS, se convierte en el principal vocero filosófico del PC francés. Ocupa ese lugar tras la expulsión de Henri Lefebvre. Miembro del buró político de ese partido desde 1956, Garaudy funda y dirige el *Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes* [Centro de Estudios e Investigaciones Marxistas]. Por entonces se convierte al kruschevismo y comienza a reivindicar su “realismo sin fronteras” y su “humanismo” más allá de las clases sociales y sus luchas. Desde esa óptica Garaudy escribe *¿Qué es la moral marxista?* [1963]. Allí el concepto de “alienación” se vuelve central¹⁰³³. Se trata de hablar acerca de “el hombre” en general, sin conflictos de clases, sin lucha antiimperialista, sin denuncia de la explotación de los pueblos y colonias del tercer mundo. Hay que entenderse con Estados Unidos y la filosofía del marxismo soviético —absolutamente subordinada a la razón de estado— se adapta según las necesidades coyunturales y diplomáticas de la hora. Garaudy sólo trabaja de ventrilocuo occidental.

También en Occidente, Erich Fromm, psicoanalista de la Escuela de Frankfurt exiliado en EEUU, de ideario político más bien liberal, apela igualmente a los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* para fundamentar su lectura “humanista”. Su tesis central apunta a demostrar que todo lo que está expuesto en *El Capital* no sería más que el despliegue de lo que Marx ya había planteado en 1844. En la teoría de “la esencia del hombre” y en su pérdida —o sea la enajenación— se encontraría supuestamente todo el secreto de *El Capital*¹⁰³⁴. Tesis casi idéntica a la defendida por el filósofo italiano (exiliado en Argentina) Rodolfo Mondolfo. Este último, desde las filas del socialismo reformista y evolutivo, incursiona en la problemática de la alienación sugiriendo en la misma dirección que en esa categoría se encierra toda la teoría de *El Capital*¹⁰³⁵.

¹⁰³² La llamada “nueva mentalidad” o “nuevo pensamiento” (simpatizante del mercado, proclive al capitalismo como remedio mágico y sanador frente a los males de la burocracia y completamente reacia a la lucha de clases) que caracteriza a la Perestroika de Mijail Gorbachov en los años ’80 constituye una clara continuidad de aquel “humanismo socialista” iniciado por Kruschev en la segunda mitad de los años ‘50.

¹⁰³³ Véase Roger Garaudy: *¿Qué es la moral marxista?*. Obra citada. La tesis sobre el papel de la enajenación y “el hombre” en general en pp.147-152.

¹⁰³⁴ Véase Erich Fromm: *Marx y su concepto del hombre* [1961, edición que recoge, junto con el largo ensayo preliminar de Fromm, los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* en traducción al inglés por parte de Tom Bottomore]. México, Fondo de Cultura económica, 1973. La tesis sobre la enajenación y el vínculo entre la obra de 1844 y *El Capital* en pp.55-68.

Poco tiempo después, en 1965, Erich Fromm edita el volumen colectivo *Humanismo Socialista* producto de un simposio donde intervienen personalidades como Bertrand Russell, Ernst Bloch, Herbert Marcuse y Lucien Goldmann (provenientes del mundo capitalista occidental), así como también Adam Schaff (Polonia) y Mihailo Markovic (Yugoslavia), entre otros. Todos ellos defendiendo la pertinencia del humanismo de Marx y en particular la centralidad de la categoría de enajenación de los *Manuscritos de 1844*. A esa obra colectiva es invitado a participar Louis Althusser, pero su intervención titulada “Marxismo y humanismo”—en la cual rechaza la pertinencia de la categoría de “enajenación” por su origen, supuestamente feuerbachiano— no es publicada.

En Italia las posiciones del “humanismo” son defendidas, entre otros, por Giuseppe Bedeschi¹⁰³⁶.

La Iglesia católica apostólica romana, tiempo antes de que apareciera la corriente herética y marxista de la teología de la liberación, también intenta intervenir en este debate a través de los pensadores jesuitas Ivez Calvez y Pierre Bigo. Ambos intentan recuperar un Marx “humanista” crítico del comunismo y para ello se valen profusamente de la categoría de alienación y de una interpretación “libre” de los *Manuscritos de 1844*¹⁰³⁷.

En Yugoslavia, país en disputa con la URSS y con China, todo el grupo de marxistas vinculados a la revista *Praxis* emplean la noción de alienación para tratar de construir un “marxismo humanista, no stalinista”¹⁰³⁸.

Exceptuando las posiciones del “antihumanismo teórico” de Louis Althusser, que rechaza en toda la línea las nociones de “alienación” y “enajenación” por ser supuestamente premarxistas¹⁰³⁹ e incluso la de “fetichismo”¹⁰⁴⁰, la mayor parte de los participantes en la polémica intentan valerse de la obra juvenil de Marx para los distintos usos e intereses. Por lo general, tanto a favor como en contra, todos presuponen que entre el joven Marx y el Marx maduro existe una separación tajante. La polémica es en gran medida dicotómica y polarizante. Son raras las comparaciones de ambos textos con los *Grundrisse* y prácticamente inexistentes los análisis sobre otros manuscritos y redacciones previas de *El Capital* anteriores a la edición de 1867 (por ejemplo los del período 1861-1863 o los de 1864-1865, que recién se conocerán —y sólo para especialistas— a partir de su edición de 1976).

¿Cuál era el presupuesto central de todas esas defensas del “humanismo” de Marx que convergían en otorgarle la centralidad absoluta a la noción de “alienación” y a su pareja inseparable, la de “esencia humana”? El de reducir toda la teoría social de

¹⁰³⁵ Véase Rodolfo Mondolfo: *El humanismo de Marx* [1964]. México, Fondo de Cultura Económica, 1977. La tesis en pp.11-60.

¹⁰³⁶ Véase Giuseppe Bedeschi: *Alienación y fetichismo en el pensamiento de Karl Marx*. Madrid, Comunicación, 1975. Particularmente: “Apéndice II: Alienación y fetichismo: ¿dos teorías distintas?”, pp. 257-282.

¹⁰³⁷ Véase Jean-Yves Calvez: *El pensamiento de Carlos Marx*. Madrid: Taurus, 1958 (reeditado en 1960) y Pierre Bigo: *Marxismo y humanismo. Introducción a la obra económica de Carlos Marx*. Madrid, Ed. ZYX, S.A., 1966.

¹⁰³⁸ Véase Gajo Petrovic: *Marxismo contra stalinismo* [1964]. Barcelona, Seix Barral, 1970. pp.38 y 160-182; Mihailo Markovic: *Dialéctica de la praxis* [1968]. Bs.As., Amorrortu, 1972. pp. 46-64 y Mihailo Markovic: *El Marx contemporáneo* [1974]. México, Fondo de Cultura Económica, 1974. pp. 142-157.

¹⁰³⁹ Véase Louis Althusser: “Marxismo y humanismo” [1963]. En *La revolución teórica de Marx*. Obra citada. pp. 182-206.

¹⁰⁴⁰ Véase Louis Althusser: “Guía para leer *El Capital*” [Prefacio a la edición francesa de *El Capital*]. París, Garnier-Flammarion, 1969]. Obra citada. pp.24 y 32.

Marx a un relato de una esencia humana perdida, de carácter invariante y normativa, que debería ser recuperada a través de la historia.

La esencia humana, concebida muchas veces en ese debate de los años '60 como preexistente o incluso como si fuera independiente de la historia (la sexta tesis sobre Feuerbach, escrita al año siguiente [1845], aclarará el asunto como ya acotamos), respondería a lo que la filosofía tradicional caracteriza como antropología filosófica. El marxismo lo denominaría de otro modo: metafísica (término de signo peyorativo para la tradición que se inspira en Marx). Cada corriente partícipe de la polémica delimitaba su posición política propia definiendo de diversos modos esa supuesta “esencia humana” presente en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* cuando planteaban que: “*El trabajo enajenado invierte la relación, haciendo que el hombre, precisamente porque es un ser consciente, convierta su actividad vital, su esencia, simplemente en un medio para su existencia*”¹⁰⁴¹. Según como se definiera esa “esencia” de “el hombre”, qué atributos particulares se le agregarían a lo allí escrito por Marx y donde se pusiera el énfasis, así saldría el producto. La pérdida de esa “esencia” se homologaba con la alienación o enajenación.

Con diversas variantes esas defensas del Marx “humanista” caían en la teleología, es decir, en una visión de la historia entendida como la realización de una norma preestablecida: la progresiva realización de la esencia humana (donde se concebía a esta última como libertad, trabajo creador, humanización, etc.).

Por contrapartida con esta visión de obvias coloraciones metafísicas, el “anti-humanismo teórico” decide cortar amarras en forma tajante. Para ello a Louis Althusser no se le ocurre mejor idea —acompañando el impulso de Claude Levi-Strauss en la antropología estructural y Jacques Lacan en el psicoanálisis, y sustentándose a su vez en la lingüística de Ferdinand de Saussure y la epistemología de Gaston Bachelard, entre muchos otros— que anular directamente al sujeto de la teoría social, cancelar toda noción que vincule los modos de producción con los seres humanos reales y convertir de este modo a la historia en un “proceso sin sujeto”¹⁰⁴².

En esos términos gira el grueso de la polémica sobre los *Manuscritos económicos filosóficos de 1844* que a lo largo de toda la década del '60 no logra escapar a la dicotomía “esencia humana-estructura”, en ambos casos alejada de las principales preocupaciones de Marx¹⁰⁴³. Una polémica que derivó hacia muchos otros flancos, donde la perspectiva althusseriana generó un rechazo casi total, a pesar de lo cual logró instalar sus categorías y hasta su modo de expresión en gran parte del sentido común universitario y militante de aquella década¹⁰⁴⁴.

¹⁰⁴¹ Véase Karl Marx: *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. En K. Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p.600.

¹⁰⁴² Véase Louis Althusser: “Observación sobre una categoría: «proceso sin sujeto ni fin(es)»”. En *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis* [1973]. México, Siglo XXI, 1974. pp.73-82.

¹⁰⁴³ Para una visión de conjunto y un balance crítico comentado sobre todas las polémicas que se desarrollaron sobre esta temática desde la segunda mitad de los '50, en los '60 y primera mitad de los '70 entre las distintas corrientes del marxismo, puede consultarse la obra (surgida de un curso en la UNAM) del pensador Adolfo Sánchez Vázquez: *Filosofía y economía en el joven Marx..* México, Grijalbo, 1982. Particularmente la última parte: “La querella de los *Manuscritos de 1844* (I) y (II)”. pp. 227- 287. A su vez, para una visión crítica sobre este balance que intenta encarar Sánchez Vázquez, véase Jorge Veraza Urtuzuástegui: *Adolfo Sánchez Vázquez y los «Manuscritos de 1844» de Marx*. México, Seminario *El Capital* - Facultad de Economía UNAM, 1994.

También puede consultarse la obra de Perry Anderson: *Tras las huellas del materialismo histórico*. Obra citada. Capítulo II: “Estructura y sujeto”. pp.34-65.

¹⁰⁴⁴ Las respuestas críticas de esa década y la siguiente contra la provocación althusseriana fueron incontables e innumerables. Sin embargo, la corriente surgida en los seminarios sobre *El Capital* de

Sumándose a este debate desde el tercer mundo y asumiendo posiciones políticas radicales, que cuestionan tanto el humanismo especulativo y cuasimetafísico de soviéticos, socialdemócratas, jesuitas y liberales, por un lado, así como también el antihumanismo teórico de la élite filosófica y universitaria del PC francés, por el otro, el Che Guevara interviene en la polémica defendiendo al mismo tiempo la centralidad crítica de la categoría de enajenación¹⁰⁴⁵ sin desconocer su discontinuidad con los conceptos de trabajo abstracto y fetichismo, a las que también apela en su cuestionamiento del socialismo mercantil¹⁰⁴⁶.

La tesis central de Guevara comparte y defiende la reflexión de Marx crítica de la alienación pero somete ácidamente a discusión el divorcio y la escisión entre lucha de clases y humanismo que gran parte de los “defensores” de los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* intentan realizar cuando se apoyan en la noción ahistoricala, sin

la École Normale Supérieure de la calle Ulm (París) y sus *Cahiers Marxistes-Léninistes* marcó el terreno de discusión y el espacio de interlocución en esas dos décadas obligando a sus detractores a intervenir —incluso cuando la mayoría impugnara sus tesis— muchas veces casi en los mismos términos elegidos por Althusser, sus amigos y sus alumnos. Enumeramos sólo algunos autores y títulos significativos que intentaron responder a Althusser. Véase: Ernest Mandel: *La formación del pensamiento económico de Karl Marx de 1843 hasta la redacción de «El Capital»* [1967]. Madrid, Siglo XXI, 1974 (uno de los pocos que discute y polemiza con Althusser en un terreno completamente distinto al elegido por aquél, aunque en ese momento Mandel no haya podido consultar las varias redacciones de *El Capital* que todavía permanecían inéditas y comenzaron a publicarse a partir de 1976); Cesare Luporini, Emilio Sereni y otros: *El concepto de «formación económico social»* [1966]. México, Siglo XXI, 1986; Roman Rosdolsky, Alfred Schmidt y otros (donde también interviene, polémicamente y en defensa de su maestro, Nico Poulatz): *Observaciones sobre el método de «El Capital»* [Frankfurt, 1967]. México, Siglo XXI, Cuaderno de presentación de la nueva traducción de *El Capital*, s/fecha; Lucien Goldmann: *Marxismo, dialéctica y estructuralismo*. Bs.As., Calden, 1968; Lucien Goldmann: *Marxismo y ciencias humanas*. París, Gallimard, 1970; Henri Lefebvre: *Más allá del estructuralismo* [1969]. Bs.As., La Pleyade, 1976; Catherine Colliot-Thélène, Michael Löwy y otros: *Sobre el método marxista* [Número especial de la revista *Críticas de la economía política* dedicada contra Althusser, edición francesa de 1972]. México, Grijalbo, 1986; Pierre Vilar: *Maxismo e historia. Polémica con Louis Althusser* [1973]. Bs.As., Praxis, 1974; Pierre Vilar, Georges Haupt, Nico Poulatz, Stanley Pullberg, Boris Fraenkel y otros: *Althusser, método histórico e historicismo* [1968]. Barcelona, Anagrama, 1972; Alfred Schmidt: *Historia y estructura. Crítica del estructuralismo marxista*. Madrid, Comunicación, 1973; Carlos Nelson Coutinho: *El estructuralismo y la miseria de la razón* [Río de Janeiro, 1971], México, Era, 1973; Denise Avenas, Ernest Mandel, Daniel Bensaïd y otros: *Contra Althusser*. París, Les éditions de la Passion, 1974 [reedición aumentada de 1999 con el título *Contre Althusser. Pour Marx*. En esta reedición, al analizar “La réception de l’althusserisme en Amérique Latine (années 70)” Michael Löwy adopta nuestro criterio para el caso argentino. Obra citada. p. 314]; Adolfo Sánchez Vázquez: *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser* [1980]. Obra citada, entre muchos otros.

¹⁰⁴⁵ Véase Ernesto Che Guevara: “El socialismo y el hombre en Cuba”. En *Obras*. Obra citada. Tomo II. pp.367-386. El filósofo Sánchez Vázquez, especialista en la materia, ha caracterizado esta intervención del Che en la polémica como uno de los clásicos de la teoría marxista a nivel mundial. Es más que probable que en su reinterpretación del humanismo revolucionario, Guevara mantenga una deuda directa con sus lecturas juveniles de *Humanismo burgués, humanismo proletario* [1935] de Aníbal Ponce, otro de los clásicos del pensamiento marxista latinoamericano.

¹⁰⁴⁶ Véase Ernesto Che Guevara: “Sobre la concepción del valor”. En *Obras*. Obra citada. Tomo II. pp.230-237; “Sobre el sistema presupuestario de financiamiento”. pp.251-286 y “La banca, el crédito y el socialismo”. pp. 286-307. Ernesto Guevara también aborda el debate sobre el fetichismo en su trabajo “La planificación socialista: su significado” donde discute con el economista francés Charles Bettelheim, así como también en su libro póstumo *Apuntes a la economía política* [crítica del *Manual de economía política* de la Academia de Ciencias de la Unión Soviética]. Obra citada. Sobre su concepción del trabajo abstracto, la teoría del valor y el fetichismo puede consultarse la obra de Carlos Tablada Pérez: *El pensamiento económico del Che*. Obra citada.

nombre ni apellido, de “esencia humana”. Al mismo tiempo, mientras suscribe una concepción historicista de la teoría del valor y el trabajo abstracto (apuntando a demostrar que en la transición al socialismo dejan de tener vigencia las categorías mercantiles y la ontología social que Marx presupone en el capítulo primero del tomo uno de su principal obra) el Che Guevara interpreta *El Capital* como un texto humanista.

Refiriéndose a los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, Guevara afirma puntualmente que “*incluso en su lenguaje el peso de las ideas filosóficas que contribuyeron a su formación se notaba mucho, y sus ideas sobre la economía eran más imprecisas. No obstante Marx estaba en la plenitud de su vida, ya había abrazado la causa de los humildes y la explicaba filosóficamente, aunque sin el rigor científico de «El Capital»*”¹⁰⁴⁷. Es decir que en su óptica la problemática filosófica del joven Marx carece del instrumental científico que aportará la investigación de *El Capital*, pero delinea ya la dirección en la que se moverá su pensamiento maduro. Entre 1844 y 1867 habría entonces continuidad pero... también ruptura. Guevara agrega que en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* Marx “*pensaba más como filósofo y, por tanto, se refería más concretamente al hombre como individuo humano y a los problemas de su liberación como ser social*”. Si esta es la visión global de Guevara sobre el joven Marx, cuando se refiere a la madurez de su crítica de la economía política y a su elaboración científica argumenta lo siguiente: “*En «El Capital» Marx se presenta como el economista científico que analiza minuciosamente el carácter transitorio de las épocas sociales y su identificación con las relaciones de producción [...] El peso de este monumento de la inteligencia humana es tal que nos ha hecho olvidar frecuentemente el carácter humanista (en el mejor sentido de la palabra) de sus inquietudes. La mecánica de las relaciones de producción y su consecuencia; la lucha de clases oculta en cierta medida el hecho objetivo de que son los hombres los que se mueven en el ambiente histórico*”¹⁰⁴⁸.

Desde ese ángulo de interpretación, Guevara sostiene que: “*Marx identifica la idea de valor con la de trabajo abstracto*” y agrega que si en la transición al socialismo rigiera hipotéticamente la ley del valor, “*tendríamos que empezar a estudiar minuciosamente los puntos flojos para tratar de tomar medidas prácticas, a posteriori nuevamente, y corregir la situación por tanteos sucesivos*”. En consecuencia, dentro del debate mundial de aquella década sobre Marx, la posición de Guevara intenta comprender *El Capital* como una obra humanista (allí se encontraría el punto de continuidad con los escritos de 1844 y la notable divergencia de lectura con el althusserianismo) pero señalando al mismo tiempo que en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* Marx no había elaborado aún los conceptos centrales de su crítica de la economía política. Aquellos que proporcionan la clave de la teoría del valor, es decir, **el trabajo abstracto** (ya que Guevara, en su interpretación de la teoría del valor, privilegia el aspecto cualitativo de la misma identificando “valor” con “trabajo abstracto” por oposición a Alberto Mora y otros oponentes, quienes priorizan en la

¹⁰⁴⁷Véase Ernesto Che Guevara: “Sobre el sistema presupuestario de financiamiento” [febrero de 1964]. En *Obras*. Obra citada. Tomo II.

¹⁰⁴⁸Véase Ernesto Che Guevara: “Sobre el sistema presupuestario de financiamiento”. Obra citada. Las posiciones de Guevara en ese debate convergen notablemente con las lecturas de *El Capital* que en sus respectivas obras sugieren Lukács [1923] y Rubin [1928]. Los tres enfatizan la historicidad de las categorías económicas a partir de la teoría del fetichismo e interpretan la noción de “trabajo abstracto” —núcleo de la teoría del valor— en un sentido social e históricamente determinado, no reducido a gasto fisiológico. De allí que los tres, con diferentes argumentos, diversos interlocutores y en contextos históricos muy distintos, se opongan a la supervivencia de la ley del valor en la transición post-capitalista.

teoría del valor el aspecto cuantitativo de la relación entre necesidades-demanda y producción-oferta).

No resulta por ello casual que en *Lire le Capital*, al cuestionar el abanico de corrientes “izquierdistas” del marxismo, dentro de su enumeración Althusser incorpore a G.Lukács, a A.Gramsci, a A.Bogdanov, a L.Trotsky, a R.Luxemburg, a F.Mehring, a K.Korsch y, finalmente, a “*los pueblos del Tercer Mundo que realizan combates políticos verdaderamente revolucionarios para conquistar y defender su independencia política y comprometerse en la vía socialista...*”¹⁰⁴⁹ Una obvia alusión a la lectura de Marx que por entonces propiciaban Guevara y la revolución cubana.

Fetichismo y alienación desde hoy: ¿continuidad o discontinuidad?

Cuatro décadas después de aquellos debates encendidos, la aproximación a la obra y al pensamiento de Marx, en lo que ataña a la enajenación y al fetichismo, tal vez pueda realizarse desde otro ángulo. Ya no se trata de legitimar con buenas citas de Marx las necesidades diplomáticas coyunturales de la razón de estado, como era el caso de los soviéticos, ni tampoco de rechazar esas temáticas “heréticas” para así defender mejor la “ortodoxia” del marxismo oficial, como era el caso de los maoístas chinos y de Althusser, su principal simpatizante en la intelectualidad de Occidente. A su vez la iglesia católica del Vaticano ya no debe tener en mente como enemigo principal a los monstruosos y perversos “ateos comunistas” (devoradores de niños indefensos) sino... a la propia teología de la liberación, salida de sus propias entrañas. Mientras tanto, los socialdemócratas y liberales hoy ni siquiera sienten la tentación de fundamentar su adaptación al capitalismo y su legitimación del mercado en nombre de Marx. El contexto de época ha cambiado. Podemos aproximarnos a estas discusiones con no menos urgencias y premuras pero ahora sin tanto peso muerto en la espalda.

¿Qué comparten entonces la teoría de la alienación y la del fetichismo? ¿Qué poseen de distinto? ¿Es la misma la inversión que Marx describe en los *Manuscritos de 1844* y la que analiza en la segunda edición alemana de *El Capital* en 1873? ¿Qué papel juegan las relaciones sociales y las definiciones antropológicas en ambos textos?

Lo que tienen en común la teoría de la enajenación y la del fetichismo es que ambas identifican como un problema central el dualismo, es decir, la separación del objeto y el sujeto, la escisión entre un polo y el otro, la compleja relación invertida que se estructura en el capitalismo entre el mundo frío y desalmado de las relaciones mercantiles entre los seres humanos y el reino encantado de los objetos inanimados. Esa relación entre seres humanos y resultados del trabajo humano, devenidos “cosas mágicas”, no sólo está atravesada por el dualismo, la escisión y la separación, sino que además ambos polos de la relación asumen roles, papeles, posiciones y funciones invertidas. Tanto en la teoría de la enajenación como en la de fetichismo el objeto está separado del sujeto¹⁰⁵⁰. Pero no sólo está escindido, “fuera”, convertido en algo “autónomo”. Además ese objeto “cobra vida” y ocupa el lugar del sujeto, mientras éste último se vuelve una “cosa”, un apéndice del objeto devenido sujeto. Ese dualismo

¹⁰⁴⁹ Véase Louis Althusser: *Para leer «El Capital» [Lire le Capital]*, 1965]. Obra citada. p.153.

¹⁰⁵⁰ Esa separación no está circunscripta a los *Manuscritos de 1844*, donde Marx se explaya sobre el objeto del trabajo que, independizado de las manos de sus creadores, escapa al control. Véase Karl Marx: *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. En K. Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. pp.598-600. También se encuentra en *El Capital*, ya desde su segundo párrafo, al inicio del capítulo primero del Tomo I cuando Marx escribe que: “*La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior*”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.43, sexto renglón del inicio de *El Capital*.

atravesado e inficionado por la inversión se encuentra tanto en la teoría de la alienación de 1844 como en la teoría del fetichismo de 1867-1873.

Si el dualismo y la inversión son comunes a ambas formulaciones de la teoría marxiana, ¿cuál es entonces la diferencia entre ambas? En primer lugar que, si en 1844 este fenómeno se derivaría de la pérdida de la esencia humana (o sea, de la enajenación del trabajo libre y consciente), una esencia humana que atravesaría toda la historia; en 1867-1873 este dualismo y la inversión que lo acompaña tienen en cambio necesaria e indefectiblemente una marca histórica que expresa su acta de nacimiento (¿y muerte?), la sociedad mercantil capitalista.

Si bien en 1867-1873 no desaparece del discurso crítico de Marx toda concepción antropológica ni toda caracterización genérica de los atributos que asume la actividad laboral entre los seres humanos, por contraposición con los animales¹⁰⁵¹, queda cancelada de la explicación del dualismo y la escisión invertida cualquier posible remisión a una supuesta “esencia” perdida. ¿Qué instancia discursiva y teórica reemplaza ese lugar en el pensamiento y la escritura de Marx del período 1867-1873? Pues la explicación que remite este proceso a un determinado y específico tipo de organización de las relaciones entre los seres humanos que regula la distribución del trabajo social global a partir de los tanteos posteriores al intercambio (a través de las discordancias de precios de mercado y las oscilaciones en torno a precios de producción y a valores; un fenómeno que sucede a espaldas de los agentes sociales, sin su control racional, es decir, “*con ciega necesidad*”). En la exposición del período 1867-1873 se enfatiza una y otra vez que esto sólo puede darse en un período histórico donde estén generalizadas las relaciones del cambio, se experimente no la presencia marginal y en los bordes sino el predominio absoluto del equivalente general y en el cual el trabajo ha perdido sus cualidades no reproducibles (que por ejemplo poseía el trabajo de oficio del artesano medieval). En la redacción de 1844 la historicidad también está presente, pero no posee tanta centralidad explicativa.

Por lo tanto entre la noción antropológica de 1844 y la de 1867-1873 existe una continuidad (en ambos textos se remarca la presencia del trabajo creador “orientado a un fin” que en opinión de Marx, supuestamente, no poseerían ni las especies de animales más laboriosas, como las abejas o las hormigas). Pero también una discontinuidad (donde no en vano, entre un texto y otro, se sitúan las *Tesis sobre Feuerbach*, particularmente la sexta, en la cual “la naturaleza humana” y “la esencia humana” son redefinidas como el “conjunto de las relaciones sociales”).

Por lo tanto entre la obra de 1844 y la de 1867-1873 no existe una linealidad completa (como suponen y afirman Erich Fromm, Rodolfo Mondolfo, Roger Garaudy, Giuseppe Bedeschi entre muchos otros) ni tampoco una ruptura absoluta o un “corte” definitivo (como sostiene Louis Althusser y su escuela)¹⁰⁵².

¹⁰⁵¹ Escribe Marx: “Concebimos el trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente al **hombre** [subrayado de Marx. N.K.]. Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. **Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja** es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p. 216.

¹⁰⁵² La interpretación intermedia de István Mészáros (en su juventud discípulo de Lukács) no es reducible a ninguna de las dos posiciones dicotómicas y extremas, aunque en términos generales resulta más proclive a la primera. Por eso insiste con la defensa del humanismo y la centralidad en toda la obra de Marx de la teoría de la enajenación, a la que caracteriza, un tanto exageradamente, como “su gran descubrimiento” (olvidándose del trabajo abstracto, del plusvalor en su forma general, etc). No obstante, si bien este autor afirma que los *Manuscritos de 1844* constituyen “la primera gran síntesis de Marx”, reconoce que los *Grundrisse* abren una problemática mucho más

Así como en *El Capital* no desaparece toda concepción antropológica tampoco se abandona el cuestionamiento de la escisión e inversión sujeto-objeto (pues según la teoría del fetichismo los objetos, productos de relaciones sociales cristalizadas y materializadas, se personifican y “cobran vida” a costa de sus creadores, los sujetos humanos, que se transforman a su vez en cosas por la cosificación o reificación¹⁰⁵³). En este punto preciso, el de la antropología basada en el trabajo y el de la inversión sujeto-objeto (“alienada” según el texto de 1844 o “fetichizada” según el de 1867-1873) en el discurso de Marx existe evidentemente un hilo rojo de continuidad, no una “ruptura epistemológica”. Sin embargo no se trata de una continuidad simple ni lineal. En el discurso de los *Grundrisse*, en el de la *Contribución a la crítica de la economía política*, en las varias redacciones previas y en *El Capital* que va a la imprenta y luego es corregido nuevamente, emerge una noción completamente ausente en los trabajos previos (incluyendo desde los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* hasta *Trabajo asalariado y capital*, de 1847, utilizado muchas veces como “introducción” al pensamiento de Marx). Esa noción es, como hemos analizado, la de “trabajo abstracto”, uno de los pocos descubrimientos originales que el mismo Marx se atribuye. De esta noción depende toda la comprensión de la crítica de la economía política. La misma marca un innegable punto de discontinuidad, dentro del horizonte de continuidad general. La teoría crítica del fetichismo de 1867-1873 no es entonces la misma teoría que la de la alienación o del trabajo enajenado de 1844, aunque en ambas haya preocupaciones, objetivos, reflexiones y sensibilidades compartidas.

Fetichismo y enajenación: ¿Objetivación = alienación?

Uno de los ejes donde se pone en discusión ese complejo vínculo de continuidad-discontinuidad entre la teoría de la enajenación y la del fetichismo gira en torno a la pareja categorial objetivación-enajenación. ¿Son equivalentes? ¿Toda objetivación implica enajenación, cosificación y alienación?

En principio se podría responder negativamente. Tal vez podría existir o producirse una objetivación que no implicara alienación. Si por ejemplo, en determinado tipo de relación social no mercantil, donde todo el trabajo global se

rica. Véase István Mészáros: *La teoría de la enajenación en Marx*. Obra citada. pp.9 y 265. (En este libro resultan más que sugerentes los esfuerzos que Mészáros hace para indagar en los juicios de Lenin sobre los *Manuscritos de 1844*, que no llegó a leer directamente pero sí a través de algunos pasajes que se reproducen en *La sagrada familia*, libro que Lenin leyó y comentó. Obra citada. p. 96). Mucho más amplia y ambiciosa es su gigantesca y voluminosa obra *Más allá del Capital*. Caracas, Vadell hermanos, 1999, en la cual intenta hacer un balance de conjunto sobre alienación y fetichismo no sólo en *El Capital* sino también en la lectura que del mismo hizo su maestro Lukács a quien no deja, con justicia, de homenajear.

¹⁰⁵³ Sobre este tema, aunque el título pueda sugerir algo distinto, el libro de Joachim Israel resulta repleto de vaguedades, ambigüedades y flagrantes imprecisiones conceptuales. Véase Joachim Israel: *La enajenación: de Marx a la sociología moderna. Un análisis macrosociológico* [original en sueco, luego traducido a otros idiomas]. México, Fondo de Cultura Económica, 1988. Principalmente el capítulo “La enajenación y la reificación”. pp. 254 y sig. Allí, comentando e intentando explicar la teoría marxista, este autor atribuye a Marx gruesas y groseras deformaciones como la siguiente: “Cuando las cosas son producidas para un mercado, su valor ya no está determinado por su capacidad para satisfacer necesidades, sino por leyes, como por ejemplo las de la oferta y la demanda, que da a estos productos un valor de cambio y los transforma en mercancías”. Obra citada. p. 255. Por arte de magia, desaparecen la teoría del valor y la noción de “trabajo abstracto”; Marx se convierte en... un economista liberal vulgar, otorgando centralidad explicativa a la circulación y al mercado.

socializara de manera directa (sin necesidad de pasar por el rodeo endemoniado del mercado y el equivalente general)¹⁰⁵⁴, los productores podrían tener conciencia de que los productos salidos de sus manos son simplemente objetos y no “cosas mágicas”, dotadas de características místicas, metafísicas o incluso teológicas, entonces la objetivación de las potencialidades sociales podría concretarse en función de las necesidades de la comunidad sin que dicha objetivación escape al control racional, ni se vuelva incomprensible, enigmática u hostil contra sus creadores. En ese caso las cosas, los objetos, los productos del trabajo social sencillamente satisfarían necesidades (desde las más inmediatas hasta las más sutiles del deseo y la fantasía), pero no relacionarían a los productores entre sí, ya que éstos se habrían relacionado previamente, con antelación al intercambio, incluso antes de producir los objetos. Como las cosas dejan de jugar dicho rol, pierden la envoltura que adquieren cuando cumplen ese papel. Por lo tanto, los productores pueden objetivar sus planes, sus potencialidades, sus fines, sus objetivos, sin que esa objetivación se independice, cobre vida propia, escape al control racional y se transforme en hostilidad. Habría allí objetivación sin cosificación ni reificación. Pero la condición *sine qua non* para que pudiera darse esa posibilidad es haber superado la ontología social mercantil. Haber pasado “de la prehistoria a la verdadera historia”, en los términos bastante irónicos utilizados por Marx.

Más allá de estos cinco ejemplos puntuales proporcionados por *El Capital* donde a nivel social no se identificarían objetivación y enajenación, a nivel teórico Marx cuestiona a su maestro Hegel el error de no diferenciar los fenómenos de la objetivación, la cosificación y la enajenación. Lo hace ya desde su juventud, desde los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*.

En la dialéctica del señor y el siervo, aquel pasaje tan célebre de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel plantea que existe una dialéctica de las autoconciencias, donde se produciría una lucha a muerte por el reconocimiento para que las conciencias se transformen en autoconciencias. Una disputa por superar el ámbito de la mera objetualidad en la que el ser humano deja de ser conciencia y sustancia para transformarse en un auténtico sujeto, un ser humano en relación con otros seres humanos y reconocido como tal. En esta dialéctica Hegel termina sosteniendo que la negatividad que el siervo siente ante el temor a la muerte es exteriorizada y se vuelve objetiva en la

¹⁰⁵⁴ El propio Marx proporciona algunos ejemplos al respecto. Menciona cinco posibilidades: una comunidad (precapitalista) que trabaja colectivamente con propiedad común sobre la tierra, una sociedad de tipo feudal (con señores y siervos), una familia patriarcal, rural, que produce para el autoconsumo, una sociedad de libres productores asociados que trabajan cooperativa y planificadamente (el comunismo) y, por último, el modelo abstracto que Marx bautiza (ya desde los *Grundrisse* y se repite en *El Capital*) con el nombre del naufrago de la novela de Daniel Defoe “Robinson”, presupuesto en los abstractos axiomas iniciales de varios modelos de la economía política clásica (y luego, también neoclásica...). Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, pp.93-96. Todos estos ejemplos aluden a sociedades, relaciones y situaciones reales o hipotéticas no capitalistas; tres anteriores (comunidad campesina precapitalista, familia rural patriarcal, sociedad feudal), una posterior (el comunismo como proyecto posible para el futuro) y la quinta nunca existente (Robinson Crusoe). El objetivo de Marx es bien claro: marcar en todos los ejemplos la diferencia histórica con el capitalismo. Para un comentario detallado de estos ejemplos proporcionados por Marx, véase Maurice Godelier: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. México, Siglo XXI, 1980. Particularmente el capítulo “Tres casos históricos y dos ejemplos imaginarios de ausencia de fetichismo de la mercancía”. pp.324-331; Hugo Assmann y Reyes Mate: “Introducción” a K.Marx y F.Engels: *Sobre la religión (Antología)*. Salamanca, Ed. Sigueme, 1979. pp. 28 y sig.; Enrique Dussel: *Las metáforas teológicas de Marx*. Obra citada. pp.99-102 y Franz Hinkelammert: *Fetiches que matan: la fetichización de las relaciones económicas*. En F. Hinkelammert: *Ensayos*. Obra citada. pp. 23 y sig.

naturaleza a través de la mediación del trabajo¹⁰⁵⁵, proceso necesario y positivo. Para Hegel todo momento de objetivación consiste entonces en una enajenación, una superación de la primera inmediatez sin la cual no existiría el devenir, por lo tanto “enajenación” y “alienación” no poseen la significación negativa que tienen en los escritos de Marx (quien las define como falta de control, ausencia de racionalidad, pérdida de autonomía, escisión desgarrante, subordinación frente al producto del trabajo, etc). Para Marx algo está enajenado cuando se vuelve autónomo en relación con el sujeto que lo creó. El objeto adquiere sus propias leyes en las cuales el sujeto no interviene. Se vuelve autónomo para sí y heterónomo frente al sujeto. En cambio para Hegel, a diferencia de lo que describe y explica Marx, objetivar implica desarrollar la diferencia interna, separar y alienar, momento que, reiteramos, el autor de la *Fenomenología del espíritu* describe como algo positivo porque permite superar el primer momento que corresponde a la inmediatez (lo todavía no mediado).

En Marx, a diferencia de su maestro, si los sujetos se objetivan y no controlan el producto de su trabajo, este último (a) se independiza, (b) cobra autonomía, (c) se vuelve hostil. Lo mismo sucede con sus relaciones, entre sí y con la naturaleza. La objetivación se transforma en alienación. En cambio, si los sujetos se objetivan pero su producto siempre se mantiene bajo su control y nunca se transforma en algo hostil, entonces la objetivación no implica alienación¹⁰⁵⁶. En definitiva para Marx, a diferencia de Hegel, que la objetivación sea o no alienante, enajenante y cosificante depende no de la lógica sino de la historia.

Una de las principales críticas que Marx desarrollará en 1844 a aquella dialéctica del señor y el siervo apunta que Hegel entendió de manera muy lúcida el papel del trabajo en la autogénesis y nacimiento histórico del sujeto, pero no percibió que en la sociedad mercantil capitalista las objetivaciones del trabajo se vuelven enajenadas, entendiendo por tal no algo positivo sino negativo¹⁰⁵⁷. Por lo tanto, Marx sostendrá que puede existir una objetivación alienada y otra no. Depende de la historia y la ontología

¹⁰⁵⁵ Véase G.W.F.Hegel: *Fenomenología del espíritu*. Obra citada. p. 173.

¹⁰⁵⁶ Gran parte del larguísimo prefacio que Lukács le antepone en marzo de 1967, casi medio siglo después, a su *Historia y conciencia de clase* de 1923 gira en torno a este problema y a esta diferenciación fundamental. Véase György Lukács: *Historia y conciencia de clase*. Obra citada. Tomo I, pp. 29-63. Allí tiene razón el Lukács maduro cuando diferencia objetivación de enajenación y alienación (retomando a su modo la crítica que en 1844 Marx le dirige a Hegel). Pero tal vez se equivoca cuando le atribuye a *Historia y conciencia de clase* esa errónea homologación e identificación. Porque *Historia y conciencia de clase* sólo identificaba objetivación y enajenación.... dentro de la sociedad mercantil capitalista, bajo la dictadura despótica del equivalente general, en los tiempos del reinado indiscutido del trabajo abstracto, la racionalidad formal y la cuantificación absoluta de la vida. Superado el capitalismo y su época histórica, la identificación desaparece. El problema es entonces histórico y práctico, no lógico ni ontológico. Tal vez el viejo Lukács —un gigante del pensamiento, demás está aclararlo— estaba más preocupado por las consecuencias políticas que se deducían de *Historia y conciencia de clase* en la nueva generación revolucionaria de los años '60 que por el propio texto de su juventud. El debate sobre los cambios, giros y autocríticas de Lukács —algunos forzados por el stalinismo, otros sinceros, como es el caso de este que comentamos— también posee una bibliografía inmensa. El mejor libro, centrado en el joven Lukács, es el de Michael Löwy: *Para uma sociología dos intelectuais revolucionários. A evolução política de Lukács (1909-1929)*. São Paulo, Ciencias Humanas, 1979. También puede consultarse István Mészáros: *El pensamiento y la obra de Georg Lukács*. Barcelona, Fontamara, 1981. Las posiciones del Lukács maduro sobre este debate están sintetizadas en su obra *La ontología del ser social* donde reflexiona sobre el distanciamiento entre el objeto y el sujeto; distanciamiento que ya no es caracterizado como enajenante ni alienado. Véase G.Lukács: *Ontología del ser social. El Trabajo. Textos inéditos en castellano*. Bs.As., Herramienta, 2004. Especialmente el capítulo sobre “El trabajo: La relación sujeto-objeto en el trabajo y sus consecuencias”. pp.153 y sig.

social en el seno de la cual se realiza la actividad y ese proceso. La creación humana y social —raíz de toda objetivación—no necesariamente tiene que ser alienada. Puede haber una creación libre a partir de determinados presupuestos: que no tengan que ver con un trabajo forzoso. Si los sujetos están sometidos a una disciplina heterónoma (manejada e impuesta desde “afuera” por un “otro”, el mercado capitalista, el capital, los patrones, el empresariado), habrá necesariamente enajenación, cosificación y fetichismo.

En consecuencia, a diferencia de Hegel, Marx piensa que objetivar no implica necesariamente alienar. Para que la objetivación de los sujetos sociales se transforme en alienación tienen que suceder algunos fenómenos muy particulares en la historia: el fetichismo, el trabajo abstracto y la ontología social que los acompaña y los fundamenta. El fetichismo tiene condicionamientos sociales e históricos muy precisos. No es algo “propio del hombre”, no está escondido en su corazón. Su razón de ser es netamente histórica, por eso es superable.

El debate en la década del '80: ¿Marx iluminista y modernista?

Apagada la euforia y disminuido el entusiasmo de la *contestation* radical de los años sesenta, una de las principales críticas e impugnaciones que recibe Marx es la de ser un ingenuo apologista de la modernidad y un simple partidario del iluminismo. Con la emergencia del posmodernismo, nacido del sabor amargo de la derrota del movimiento rebelde de los años '60 (véase la introducción a esta investigación), a Marx se le obliga a cargar sobre sus espaldas una deuda que no le pertenece. En esos años '80, incluso pensadores que no son reacios a su herencia teórica y política ceden ante las impugnaciones posmodernas y le atribuyen un culto y una celebración de la modernidad que merecería discutirse con mayor seriedad.

¿Cuál es la base de sustentación de semejantes atribuciones? Algunos pasajes reales que Marx redactó en su juventud y sobre todo en su primera madurez, principalmente durante los años 1848-1853. En ellos, mientras intenta fundamentar la rebelión proletaria, Marx proporciona una descripción de la burguesía modernizante bastante elogiosa. Lo hace contraponiendo ese impulso de secularización con el misticismo del mundo premoderno.

Por ejemplo, *El Manifiesto Comunista* afirma que “*Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus «superiores naturales» las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel «pago al contado». Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. Ha sustituido las numerosas libertades escrituradas y adquiridas por la única y desalmada libertad de comercio. En una palabra, en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal [...] La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto*”. Más adelante agrega: “*La burguesía ha desgarrado el velo de emocionante sentimentalismo que encubría las relaciones familiares y las redujo a simples relaciones de dinero. La burguesía ha revelado que la brutal manifestación de fuerza de la Edad Media, tan admirada por la reacción, tenía su complemento natural en la más relajada*

¹⁰⁵⁷ Véase Karl Marx: *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. En K. Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. Principalmente pp.658-659 y 664-665.

holgazanería”. La misma matriz se reitera en otros pasajes, como cuando se sostiene que: “*Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta las más bárbaras [...] Del mismo modo que ha subordinado el campo a la ciudad, ha subordinado los países bárbaros o semibárbaros a los países civilizados, los pueblos campesinos a los pueblos burgueses, el Oriente a Occidente*”. Por último, la enumeración de procesos modernizantes remata sosteniendo que: “*La burguesía ha sometido el campo al dominio de la ciudad. Ha creado urbes inmensas; ha aumentado enormemente la población de las ciudades en comparación con la del campo, sustrayendo una gran parte de la población al idiotismo de la vida rural*”¹⁰⁵⁸.

Es innegable que ese conjunto de expresiones y metáforas provienen de la herencia de la Ilustración del siglo XVIII y es muy probable que toda esta descripción esté armada sobre una matriz cultural que resulta claramente deudora de aquella corriente político-cultural.

Al utilizar esas expresiones probablemente Marx, en un período histórico sumamente optimista (pocas semanas antes de la revolución continental de 1848), tenía una confianza plena en la posibilidad de expandir “la luz de la razón” y presagiaba que la modernidad desgarraría “el velo” de las tinieblas precapitalistas permitiendo de este modo la generalización del valor de cambio y con él, de la lucha de clase proletaria.

La consecuencia que se deduce entonces sería que a partir de estos fragmentos Marx aparentemente quedaría encerrado en una visión ingenuamente optimista de la modernidad, casi apologética, donde su programa de emancipación, al mismo tiempo político y epistemológico, resultaría ser en última instancia una gran celebración “modernista”¹⁰⁵⁹.

Intentando fundamentar ese tipo de lectura, Berman afirma: “*Si seguimos esta visión modernista «evanescente», la encontraremos en todas las obras de Marx [...] Es especialmente nítida y llamativa en el «Manifiesto Comunista». De hecho abre toda una perspectiva nueva sobre el «Manifiesto» como arquetipo del siglo de los manifiestos y movimientos modernistas que estaba por venir. El «Manifiesto» expresa algunas de las más profundas percepciones de la cultura modernista*”¹⁰⁶⁰.

En su famoso y tan aplaudido ensayo Berman selecciona, recorta y pega, *a gusto y piacere*. En esa reconstrucción tan unilateral y sesgada, Marx se reduce a alabar a la burguesía¹⁰⁶¹, a celebrar los triunfos de la tecnología moderna¹⁰⁶² y a proponer para el

¹⁰⁵⁸ Véase K. Marx y F. Engels: *El Manifiesto del Partido Comunista*. En K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo I, pp.95-98.

¹⁰⁵⁹ Ese tipo de descripción termina predominando en autores como el crítico cultural estadounidense Marshall Berman: *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad* [1982]. México, Siglo XXI, 1991 y el sociólogo sueco Göran Therborn: *Peripecias de la modernidad*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1992. Este último, en sus cursos y conferencias dictadas en la UBA [Universidad de Buenos Aires, Argentina] en 1992, llegó a llamar al *Manifiesto Comunista*, con no poca ironía... *El Manifiesto Modernista*, siguiendo puntualmente la moda estilística instalada por Berman. En la polémica de esos años, esta descripción tan cuestionable acerca de Marx recibió, obviamente, respuestas variadas y encendidas. Tres de las más significativas fueron la de Perry Anderson: “Modernidad y revolución”. En *Leviatán*, N° 16, verano de 1984; la de David Harvey: *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural* [1990]. Obra citada. y la de Michael Löwy: “La crítica marxista de la modernidad”. En *Cuadernos del Sur* N° 14, Buenos Aires, octubre de 1992.

¹⁰⁶⁰ Véase Marshall Berman: *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Obra citada. p. 84.

futuro la idea de comunismo, “típicamente moderna”¹⁰⁶³. En síntesis, para Berman “el «Manifiesto» es notable por su fuerza imaginativa, su expresión y su captación de las posibilidades luminosas y terribles que impregnan la vid moderna. Además de todas las cosas que es, es la primera gran obra de arte modernista”¹⁰⁶⁴.

Para volver convincente semejante lectura sobre Marx, en gran medida impregnada del espíritu de las impugnaciones posmodernas (a las que se ponía en discusión pero al mismo tiempo que se les concedía un supuesto acierto en la descripción sobre Marx), Berman debía dejar sugestivamente de lado, la teoría crítica del fetichismo. Era obvio. Sólo haciendo abstracción de esta teoría o soslayándola de manera caprichosa podía admitirse semejante caracterización “modernista” o “iluminista” sobre Marx. No es casual que en su largo, erudito y más que interesante ensayo Berman le dedique a la teoría del fetichismo tan solo... tres renglones. En ellos interpreta curiosamente el fetichismo como “una mística que disfraza las relaciones intersubjetivas entre personas en una sociedad de mercado como relaciones puramente físicas «objetivas» e inalterables entre cosas”¹⁰⁶⁵. Increíblemente, para Berman el fetichismo consiste en una “seudoreligiosidad burguesa” que “no había arraigado todavía en el clima europeo de 1848”¹⁰⁶⁶. En su brutal incomprendición o, mejor dicho, en su total desconocimiento de los contenidos elementales de la teoría crítica del fetichismo, Berman presupone que este fenómeno sólo debe haber tenido lugar a lo largo de un par de décadas, por lo tanto, no sería consustancial ni al mercado, ni al predominio del trabajo abstracto ni al capitalismo¹⁰⁶⁷.

Tomando en cuenta ese tipo de análisis, resulta por demás problemático y hasta inexplicable que un autor como Marx supuestamente “modernista” o “iluminista” sostenga y proponga esta irónica descripción: “Trasladémonos de la radiante ínsula de Robinson [Crusoe] a la tenebrosa Edad Media europea. [...] La prestación personal servil se mide por el tiempo, tal cual se hace con el trabajo que produce mercancías, pero ningún siervo ignora que se trata de fuerza de trabajo personal [...] El diezmo que le entrega al cura es más diáfano que la bendición del clérigo [...] El caso es que las relaciones sociales existentes entre las personas en sus trabajos se ponen de manifiesto como sus propias relaciones personales y no aparecen disfrazadas de relaciones sociales entre cosas, entre los productos del trabajo”¹⁰⁶⁸.

¹⁰⁶¹ Véase Marshall Berman: *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad.* Obra citada. p.86.

¹⁰⁶² Véase Marshall Berman: *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad.* Obra citada. p.87.

¹⁰⁶³ Véase Marshall Berman: *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad.* Obra citada. p.93 y 101.

¹⁰⁶⁴ Véase Marshall Berman: *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad.* Obra citada. p.99.

¹⁰⁶⁵ Véase Marshall Berman: *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad.* Obra citada. pp. 113-114.

¹⁰⁶⁶ Véase Marshall Berman: *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad.* Obra citada. p.114.

¹⁰⁶⁷ Ni las interpretaciones más gruesas, dogmáticas y vulgares del marxismo se animarían a llegar a semejante conclusión. Coherente con semejante perspectiva de análisis Marshall Berman apela a... ¡Octavio Paz! como interlocutor y referencia privilegiada para comprender los problemas de la modernidad en el tercer mundo. Obra citada. pp. 26,83,12, 124-125. Una verdadera lástima que este crítico estadounidense tan refinado, lúcido y perspicaz no haya conocido a Juan José Sebreli, Marcos Aguinis o Mariano Grondona que bien podrían completar su profundo y concienzudo análisis de las rebeliones sociales y nacionales del tercer mundo...

¹⁰⁶⁸ Véase Karl Marx: *El Capital.* Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.95.

No hay que esforzarse demasiado para descubrir detrás de esas ironías —que justamente invierten las dicotomías destacadas por Berman— una concepción radicalmente crítica de la oposición entre la “oscuridad” y las “tinieblas” medievales, por un lado, y la “radiante” modernidad, por el otro.

Allí, en *El Capital*, en los pocos casos en que Marx vuelve a emplear las mismas expresiones que en *El Manifiesto Comunista*, lo hace de manera completamente distanciada, crítica e irónica. Su tesis sobre la falta de transparencia de la modernidad —de ningún modo “luminosa” sino más bien sombría— sostiene que hay más ocultamiento y “velos ideológicos” en la modernidad que en la Edad Media, en el mercado y la bolsa de valores que en todas las catedrales góticas juntas, en la oscilación frenética y cotidiana de las tasas de interés que en las cruzadas, el cáliz sagrado y la obsesiva búsqueda del santo sepulcro. La dominación se vuelve menos clara en la modernidad, por efectos del fetichismo. La supuesta “luz de la razón” de la época moderna es una luz que ilumina bastante poco, por cierto, en medio de una neblina sumamente espesa. El vidrio de su linterna, en todo caso, está completamente sucio y polvoriento. Esta constatación del Marx de *El Capital* no implica que en la edad media se viviera bien, al contrario, pero allí estaba claro, se podía hacer observable la brutal dominación. No estaba oculta ni difusa. Según este argumento central en la exposición de 1873 sobre el fetichismo, en la modernidad capitalista la sujeción y la explotación —despiadas, crueles, indignantes— aparecen veladas y ocultas por toda una cadena de mediaciones...

La explotación, por ejemplo, se puede sentir diariamente, “palparla”, “respirarla”, “sufrirla”, pero comprender a fondo sus causas y poder explicarlas resulta muy complicado. Se perciben las consecuencias pero el proceso en su conjunto, con sus causas y sus razones, no es observable; está oculto y recubierto de toda una serie de mediaciones misticadoras y encubridoras. La teoría del fetichismo se propone volver observable lo invisible. El análisis crítico de la forma valor y de la sociabilidad cosificadora y fetichizante que tiene por detrás en el trabajo abstracto apunta precisamente al corazón mismo de la modernidad¹⁰⁶⁹.

De manera que si se toma en serio la importancia central que tiene y asume la teoría del fetichismo en el discurso crítico y científico de Marx resulta muy endeble y más aún, totalmente discutible, el atribuirle un culto ciego de la modernidad.

¿Fetichismo y religión antes del modo de producción capitalista?

Desde un ángulo historicista podría pensarse que el fetichismo constituye un proceso exclusivamente capitalista. Frente a esta constatación, cabría preguntarse ¿no hubo fetichismo antes del capitalismo?

En *El Capital* Marx sugiere que el fetichismo “sólo tiene vigencia para esa forma particular de producción, para la producción de mercancías”¹⁰⁷⁰. Una hipótesis

¹⁰⁶⁹ Para un análisis de las abrumadoras críticas de Marx a la modernidad, soslayadas o incluso desconocidas por quienes le atribuyen un supuesto optimismo iluminista ingenuo, al estilo del siglo XVIII, véase la investigación de Derek Sayer: *Capitalismo y modernidad. Una lectura de Marx y Weber*. Buenos Aires, Losada, 1995. Sobre la relación entre la teoría crítica del fetichismo y el cuestionamiento de Marx a la modernidad, véase particularmente pp.76-82 y 103-106. Por su parte, apoyándose en la teoría crítica del fetichismo interpretada como un fuerte cuestionamiento a la modernidad Michael Löwy, en la misma línea de Sayer, señala que “el capitalismo es una especie de «religión» desencantada, donde las mercancías reemplazan a la divinidad”. Véase Michael Löwy: “Marx y Weber, críticos del capitalismo”. En F.Jameson, Gilbert Achcar, Jacques Bidet y otros: *Marx 2000. La hegemonía norteamericana*. Obra citada. p. 62.

¹⁰⁷⁰ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.91.

que también expresa cuando plantea que: “*A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías y que es inseparable de la producción mercantil*”¹⁰⁷¹ En ese tipo de formulaciones encontramos la clave del historicismo metodológico de Marx. Por eso la crítica de las categorías de la economía política —debido a su carácter “ahistórico”— resulta incomprensible sin la crítica del fetichismo.

Luego de referirse a la forma dinero como aquella que “*vela de hecho, en vez de revelar, el carácter social de los trabajos privados*” Marx agrega que “*formas semejantes constituyen precisamente las categorías de la economía burguesa. Se trata de formas del pensar socialmente válidas, y por tanto objetivas, para las relaciones de producción que caracterizan ese modo de producción social históricamente determinado, la producción de mercancías*”¹⁰⁷².

En el capítulo 48 del tercer tomo de *El Capital* Marx plantea, respondiendo de algún modo a la pregunta sobre si hubo siempre fetichismo en toda la historia humana o si es por el contrario un fenómeno específico del modo de producción capitalista, que: “*Al examinar las categorías más simples del modo capitalista de producción, e incluso de la producción mercantil, al examinar la mercancía y el dinero, hemos puesto de relieve ya el carácter mistificador que transforma las relaciones sociales a las que sirven en la producción, como portadores, los elementos materiales de la riqueza, en atributos de esas mismas cosas (mercancía) y que llega aún más lejos al convertir la relación misma de producción en una cosa (dinero). Todas las formas de la sociedad, en la medida que conducen a la producción mercantil y a la circulación dineraria, toman parte de esta distorsión*”. Hasta allí el argumento de Marx sostendría que este conjunto de fenómenos que venimos enumerando sería común a toda la historia de la humanidad. No obstante, continúa y aclara inmediatamente: “*Pero en el modo capitalista de producción y en el caso del capital que forma su categoría dominante, su relación de producción determinante, ese mundo encantado y distorsionado se desarrolla mucho más aún*”¹⁰⁷³.

Desde el historicismo dialéctico Marx sugiere que: “*La figura del trabajo enajenada al trabajo, autonomizada frente a él y por lo tanto transformada, o sea donde los medios producidos de producción se transforman en capital y la tierra en tierra monopolizada, en propiedad de la tierra; esa figura pertenece a determinado período de la historia*”¹⁰⁷⁴. En ese mismo capítulo agrega: “*En formas anteriores de la sociedad, esta mystificación económica sólo se verifica principalmente con relación al dinero y al capital que devenga interés*”¹⁰⁷⁵. Recordemos que antes del capitalismo ya existían mercaderes y banqueros, como lo demuestra, por ejemplo, la investigación célebre de Jacques Le Goff quien afirma que en Europa occidental estos primeros sectores de incipientes capitalistas nacen como clase en el siglo XI (d.C.): “*en el siglo XIII, las ciudades [europeas] están dominadas política y socialmente por los grandes mercaderes. El auge comunal no se confunde con el desarrollo de la clase de los grandes mercaderes, aunque en Génova [una de las primeras ciudades burguesas europeas], por ejemplo, la asociación de hombres de negocios, la campagna, pasa a ser desde 1099 el municipio*”¹⁰⁷⁶. En esa época, en plena Edad Media europea, ya

¹⁰⁷¹ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.89.

¹⁰⁷² Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.93.

¹⁰⁷³ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, p. 1052.

¹⁰⁷⁴ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, p.1049.

¹⁰⁷⁵ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, p.1057.

¹⁰⁷⁶ Véase Jacques Le Goff: *Mercaderes y banqueros en la Edad Media*. Buenos Aires, EUDEBA, 1986. p.54.

existían sectores que reproducían su vida material prestando dinero a cambio de un interés. Esa era su profesión, su especialidad, su función social. Por lo tanto el nacimiento de la burguesía como clase —en este caso mercantil y prestamista— es muy anterior al capitalismo como régimen social predominante. Los estudios de Samir Amin (críticos del eurocentrismo) han planteado una hipótesis similar para el caso de China e incluso de los países árabes y el África negra, todos ellos englobados —como el feudalismo europeo que analiza Le Goff— bajo el concepto más abarcador de “modo de producción tributario”¹⁰⁷⁷.

Entonces Marx señala que: “En formas anteriores de la sociedad, esta **mistificación económica sólo se verifica principalmente con relación al dinero y al capital que devenga interés**. Se haya excluida, por la naturaleza de las cosas, primero, allí donde prepondera la producción para el valor de uso, para satisfacer directamente las propias necesidades; segundo, allí donde, como en la Antigüedad y en la Edad Media, la esclavitud o la servidumbre forman la amplia base de la producción social: aquí el dominio de las relaciones de producción sobre los productores, está ocultado por las relaciones de dominación y servidumbre que aparecen y son visibles como los resortes directos del proceso de producción” [...] “En las comunidades primitivas, donde impera el comunismo natural y espontáneo, incluso en las comunas urbanas de la Antigüedad, es esta misma comunidad con sus condiciones la que se presenta como base de la producción, y su reproducción aparece como el último fin de ésta. Incluso en el sistema corporativo medieval, ni el capital ni el trabajo aparecen desligados, sino determinadas sus relaciones por el sistema de corporaciones y las circunstancias conexas con el mismo y las ideas de deber profesional, maestría, etc., correspondientes a esas relaciones”¹⁰⁷⁸.

Por lo tanto antes del capitalismo, esa no ligación de origen fetichista no se encontraba como se produce, en cambio, de manera predominante en el modo de producción capitalista. Lo que no quita que no haya habido capital, dinero, mercado y mercancía antes del capitalismo. ¡Pero ese tipo de relaciones sociales nunca existió como un fenómeno generalizado y predominante en ninguno de los modos de producción tributarios (según la terminología de Samir Amin) y mucho menos en los modos de producción anteriores! Antes del modo de producción capitalista predomina la producción para satisfacer necesidades humanas, es decir, valores de uso. A diferencia de aquellas antiguas formaciones sociales, en la sociedad mercantil capitalista las sociedades satisfacen sus necesidades no de manera directa sino a través de la mediación del cambio y en esa mediación es donde se encuentra el secreto de la cuestión del fetichismo. Esa es “la novedad” histórica del modo de producción capitalista.

Existe entonces una mediación para satisfacer necesidades. Nunca se produce una satisfacción directa. En esa mediación, entre las necesidades y el consumo que las satisface, además de la división social del trabajo (muy anterior al capitalismo) se encuentra el trabajo abstracto, que consiste en un trabajo social global, socializado de manera indirecta (socialización que sólo se torna predominante para el conjunto de la sociedad en el capitalismo devenido sistema mundial). Un tipo de sociabilidad que encierra determinadas cualidades que le otorgan a las cosas —productos del trabajo—

¹⁰⁷⁷ Véase Samir Amin: *El intercambio desigual*. Barcelona, Planeta, 1986. Especialmente “Comercio lejano y disgregación de las relaciones feudales” así como también “El bloqueo de las formaciones comerciales: el mundo árabe y el África negra”. pp.23-39 y del mismo autor: *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. Obra citada. Particularmente “Para una visión no eurocéntrica de la historia”. pp. 148-184.

¹⁰⁷⁸ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, Capítulo XLVIII [48], p.1057.

características mágicas, místicas, fantasmagóricas; y a su vez generan en los sujetos atributos que le pertenecen a las cosas. Personificación y cosificación. Esa “novedad” histórica consiste en confundir propiedades naturales con formas sociales y atribuirle a las cosas —por ejemplo a la Tierra— características sociales —para el caso la renta. Esa “confusión” que constituye mucho más que un simple equívoco de percepción, resulta específica del modo de producción capitalista.

Para *El Capital* lo que ocurre es lo siguiente: “*Todo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y la fantasmagoría que nimban los productos del trabajo fundados en la producción de mercancías, se esfuma de inmediato cuando emprendemos camino hacia otras formas de producción*”¹⁰⁷⁹. Esa distinción históricamente específica es la que se niega a realizar la economía política al pretender eternizar la sociedad mercantil volviendo las relaciones capitalistas instituciones... “naturales”.

Sin embargo, aunque Marx lo define como un proceso específicamente mercantil capitalista, el fetichismo en el sentido de atribuirle una propiedad “mágica” a un objeto (por ejemplo, un tótem) existió antes del capitalismo. De igual modo, la religión, en tanto representación imaginaria que presupone —de manera invertida— que una creación humana es en realidad “el padre” del género humano, un ente objetivo todopoderoso que protege a la gente del desamparo, el abandono y la indefensión; la tristeza, la soledad y la frustración; el sufrimiento, el miedo a la muerte y la miseria; y frente al cual los sujetos tienen que arrodillarse e implorar protección y misericordia, también existió muchísimo tiempo antes del capitalismo. Pero en ambos casos, esos fenómenos no poseían este sentido específico que adquieren y del cual serían en principio derivados en el capitalismo, asentado en la producción mercantil, en la ontología social basada en el trabajo abstracto, socializado de manera indirecta, *post festum*, a posteriori del cambio de mercancías, a espaldas de los productores.

Dando cuenta de ese problema, el antropólogo Maurice Godelier se pregunta: “*Puesto que en estas sociedades primitivas no existen relaciones mercantiles desarrolladas y aún menos relaciones capitalistas, ¿cuál podía ser el mecanismo mediante el cual las condiciones objetivas de la vida social adoptaban un carácter mítico, fantasmagórico?*”¹⁰⁸⁰.

Para delimitar puntualmente la respuesta a esa pregunta acuciante, que ataña a uno de los núcleos centrales de la teoría crítica del fetichismo en su vínculo con la historia, en primer lugar Godelier deja sentado que: “*en esas sociedades existe el fetichismo de la mercancía, puesto que existe el intercambio mercantil, pero no constituye el rasgo dominante de la ideología económica, ya que la producción mercantil desempeña en la producción un papel secundario, limitado*”¹⁰⁸¹. Aclarado eso, habría que dar cuenta y argüir razones precisas que expliquen que, si el fetichismo no es predominante porque las relaciones mercantiles no están desarrolladas (y el trabajo abstracto no está de ningún modo generalizado), entonces ¿por qué existen la religión y otros relatos míticos, sagrados, místicos y fantásticos? ¿Qué es lo que motiva a la proliferación de semejantes relatos, experiencias y creencias (que no pueden reducirse, de ninguna manera, a un “error” del entendimiento, ya que implican prácticas sociales estrechamente vinculadas con la reproducción de la vida de la comunidad) incluso mucho antes del capitalismo? Esa pregunta no podría eludirse si se toma en serio el conjunto de interrogantes que abre la teoría crítica del fetichismo y el historicismo metodológico que ésta presupone.

¹⁰⁷⁹ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.93.

¹⁰⁸⁰ Véase Maurice Godelier: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Obra citada. p.12.

¹⁰⁸¹ Véase Maurice Godelier: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Obra citada. p. 326.

Los intentos de respuestas posibles, cuya resolución definitiva excede largamente los objetivos de esta investigación, podrían ser —como mínimo— de cuatro tipos.

En primer lugar, se encontraría una respuesta de signo antropológico, que identifica en la debilidad de las relaciones sociales frente a la naturaleza el origen de la creencia en “algo superior” que proteja a los miembros de la comunidad.

Al respecto, comentando los estudios, cartas y artículos de Marx y Engels sobre este tema, Godelier llega a la conclusión de que: “*Este efecto en la conciencia consiste en que la naturaleza se presenta en la práctica para el hombre primitivo —que interviene eficazmente de forma limitada sobre el orden y el curso de las cosas— como una realidad misteriosa y superior al hombre, como potencia superior al hombre y la sociedad.* [...] *El hombre primitivo piensa la naturaleza por analogía* [...] *Por tanto, espontáneamente, inconscientemente, el pensamiento humano construye un duplicado ideal, imaginario, del mundo humano*”¹⁰⁸². Al pensar la naturaleza por analogía, debido a la debilidad de las fuerzas sociales que no la pueden controlar ni siquiera protegerse frente a ella, las fuerzas de la naturaleza se personifican antes los seres humanos como sujetos. Las religiones de estos pueblos y sociedades precapitalistas combinarian, según Godelier, un tipo de explicación con un tipo de práctica. En la primera se encontraría una “representación ilusoria de la realidad”, en la segunda “la acción mágica y los rituales” que invariablemente los acompañan. Estas prácticas religiosas abarcarián dos esferas: (a) sobre el mundo y (b) sobre sí mismas: allí se ubicarían las restricciones (alimenticia, sexual o de otra clase), los tabúes religiosos y las prohibiciones¹⁰⁸³.

Siguiendo esta línea de interpretación de Godelier (sin citarlo explícitamente pero evidentemente en su mismo horizonte de pensamiento), Hugo Assman y Reyes Mate afirman que entre las explicaciones que Marx proporciona sobre la presencia del fenómeno religioso antes del capitalismo se encontraría: “*una serie de razones privativas [...] el grado ínfimo de desarrollo de las fuerzas productivas, la intensidad de las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza, la ignorancia de los mecanismos profundos de la naturaleza y de la historia*”¹⁰⁸⁴.

Por su parte, Hinkelammert intenta diferenciar el fetichismo de la sociedad mercantil capitalista de las sociedades precapitalistas. Entonces afirma que: “*Marx limita así su concepto de fetichismo al fetichismo de las relaciones mercantiles, llamándolo «mistificación económica». Se trata de una mistificación específica vinculada con la propia mercancía. está más bien ausente de la sociedad precapitalista. Pero allí existe otro misticismo que se origina en las condiciones naturales de producción que dominan al productor. Es un misticismo natural que se debe a la falta de dominación sobre la naturaleza*”¹⁰⁸⁵.

En segundo lugar, se encontraría una respuesta de índole sociológica, donde el énfasis estaría puesto en la falta de control de los seres humanos sobre el propio mundo social.

En ese sentido Godelier afirma que: “*en la sociedad primitiva, las formas de desigualdad están en el origen poco desarrolladas; sólo existe desigualdad entre el hombre y la mujer y entre las generaciones [...] A medida que la sociedad se jerarquiza, que se constituyen PODERES sociales y aparecen sociedades de clases y de*

¹⁰⁸² Véase Maurice Godelier: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Obra citada. p.332.

¹⁰⁸³ Véase Maurice Godelier: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Obra citada. p.336.

¹⁰⁸⁴ Véase Hugo Assmann y Reyes Mate: “Introducción” a K.Marx y F.Engels: *Sobre la religión [Antología]*. Obra citada. p.29.

¹⁰⁸⁵ Véase Franz Hinkelammert: *Fetiches que matan: la fetichización de las relaciones económicas*. En F. Hinkelammert: *Ensayos*. Obra citada. p.24.

castas, así como el estado, a medida, pues, que la sociedad se «oscurece», PIERDE EL CONTROL DIRECTO sobre sí misma [...] la ideología se apodera de esos poderes sociales y les confiere los atributos sobrenaturales que inmemorialmente se atribuían a las fuerzas de la naturaleza [todas mayúsculas de Godelier]”¹⁰⁸⁶. A continuación Godelier apela a Marx: “pero pronto entran en acción, junto a las fuerzas de la naturaleza, también las fuerzas sociales, fuerzas que se enfrentan al principio al hombre como tan extrañas e inexplicables como las de la naturaleza, y que le dominan aparentemente con la misma necesidad natural que éstas. Las formaciones fantásticas en las que al principio se reflejaron sólo las misteriosas fuerzas de la naturaleza cobran así atributos sociales, se convierten en representantes de poderes históricos”¹⁰⁸⁷.

En tercer lugar, existiría una respuesta de factura psicoanalítica. A la hora de explicar el origen histórico de las primeras manifestaciones totémicas de la religión (en sociedades precapitalistas) Freud apela a la hipótesis de que “la nostalgia de un padre es la raíz de la necesidad religiosa”. Si bien en las primeras representaciones el tótem estaría ligado a un animal, más tarde, con el desarrollo del monoteísmo, Freud extiende aquella necesidad primaria del ser humano indefenso y la prolonga hacia la relación entre el dios-padre y su hijo predilecto (el pueblo elegido), pero su explicación sigue el mismo derrotero.

Más tarde, a esa primera hipótesis sobre la necesidad de protección (imaginaria) paterna ante situaciones de indefensión y desprotección, le agrega otra según la cual en la religión antropomórfica se personificarían las fuerzas incontroladas y temidas de la naturaleza. La protección frente a esas fuerzas asume un carácter paternal, conforme a un prototipo infantil. Si la primera hipótesis sobre el origen de las primeras religiones históricas apunta a las causas más ocultas, la segunda se hace cargo de complementarla con las causas manifiestas.

Freud describe una serie de sensaciones (terror a la naturaleza, debilidad, angustia, amenaza, temor a la muerte, indefensión, sufrimiento, dolores, privaciones) que los dioses —en plural al comienzo— y luego el único dios —con la emergencia del monoteísmo—, vendrían a cubrir protegiendo al indefenso ser humano, proporcionándole tranquilidad, alivio y consuelo. Una vez dominadas las principales fuerzas naturales gracias al desarrollo de la ciencia, la representación religiosa pasaría a ocuparse preferentemente de “la moral y la civilización”, es decir, de las instituciones culturales y la garantía de perpetuación del orden social¹⁰⁸⁸.

En cuarto lugar, podría intentarse una respuesta que también tiene un carácter sociológico pero que al mismo tiempo deja abierta una puerta para una comprensión ampliada de la racionalidad, donde la religión no sea vista solamente como “relato imaginario”, “fantasía mítica”, “representación invertida” y, fundamentalmente, como legitimación del orden establecido sino también como “*la protesta contra la miseria real*” y “*el estado alma de un mundo desalmado*”¹⁰⁸⁹. Esta última respuesta, que se

¹⁰⁸⁶ Véase Maurice Godelier: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Obra citada. p.336.

¹⁰⁸⁷ Véase Maurice Godelier: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Obra citada. p.337.

¹⁰⁸⁸ Véase Sigmund Freud: *Tótem y Tabú* [1913]. En *Obras completas*. Obra citada. Tomo 9. pp.1745-1850 y *El porvenir de una ilusión* [1927]. Obra citada. Tomo 17. pp. 2961-2992. Un más que sugerente cruce entre esta reflexión de Freud y la teoría crítica del fetichismo en Marx se encuentra en León Rozitchner: *Freud y el problema del poder*. Obra citada.

¹⁰⁸⁹ Véase Karl Marx: “Introducción a la *Critica de la «filosofía del derecho» de Hegel*”. En K.Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p. 491. La cita pertenece al famoso pasaje, siempre citado en forma cortada, donde Marx apunta: “*La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por otra, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado alma de un mundo desalmado, porque es el espíritu de los estados de alma carentes de espíritu. La religión es el opio del pueblo*”.

apoya en ese carácter contradictorio que el mismo Marx encuentra en la religión (expresión de la miseria y al mismo tiempo protesta contra esta miseria), ha sido ensayada principalmente por los teólogos de la liberación, intensamente influidos por el marxismo¹⁰⁹⁰. Un fuerte antecedente de este tipo de lectura puede encontrarse en la obra de Engels: *Las guerras campesinas en Alemania* y también en la de Rosa Luxemburg: “El socialismo y las iglesias”. En ambas se adopta un análisis sobre los fenómenos religiosos donde se enfatiza la contradicción que llevan en su seno entre el culto del fetiche y la crítica del fetiche, la legitimación del orden establecido y la revuelta enardecedida contra ese mismo orden.

Abordaje de *El Capital*: impugnación científica del modo de producción capitalista

Por todo lo expuesto concluimos este capítulo de nuestra investigación afirmando que la teoría crítica del fetichismo constituye el eje articulador de todo *El Capital* publicado y de sus redacciones previas, de sus principales categorías y de sus dimensiones centrales de análisis del capitalismo. De ningún modo queda reducida a una problemática humanista o especulativa de su primera juventud ni tampoco está circunscripta únicamente al primer capítulo del primer tomo de la obra. La encontramos en los escritos de juventud, en el capítulo primero de la obra y al final de ella.

La teoría crítica del fetichismo no representa entonces un obstáculo para la ciencia —por su supuesto carácter “humanista” o “filosófico”— sino que, por el contrario, es el gran presupuesto de la impugnación científica del capitalismo.

¿Cuál es la ventaja de abordar de este modo *El Capital*? En primer lugar permite descentrar el debate de los años ’60 que dividió esquemáticamente la obra de Marx entre un “joven” utopista y un “viejo” pragmático, entre un “humanista” y un “científico”, entre un romántico y un realista, entre un filósofo y un economista. En segundo lugar nos permite desplazar el eje del debate típico de la década de los años ’80 que parceló la discusión limitando las opciones a una defensa o a una crítica de la modernidad, sin ver las contradicciones ni las tensiones en ambos relatos. En tercer lugar, nos permite abordar la crítica de Marx a la economía política en toda su compleja radicalidad política. Marx no se opone a la economía que legitima a la derecha para construir una “economía socialista”, no critica a la economía burguesa para construir una “economía proletaria”. Marx sostiene que todas las categorías clásicas de la economía política están fetichizadas —entre otras razones porque los economistas sólo atendieron a la dimensión cuantitativa del valor— y por ello no tiene sentido invertirlas y conformar una ciencia económica “socialista”, que asumiría como un dato dado, incuestionado, no criticado, la sociedad mercantil capitalista en la que se basan las

¹⁰⁹⁰ Nos referimos prioritariamente a la corriente cuyos representantes principales son, entre muchos otros, Gustavo Gutiérrez, Rubem Alves, Frei Betto, Leonardo y Clodovis Boff, Jon Sobrino, Ernesto Cardenal, Ignacio Ellacuría, Enrique Dussel, Hugo Assmann, Franz Hinkelammert, Rubén Dri, Pablo Richard, Juan-Luis Segundo, Samuel Silva Gotay, Ronaldo Muñoz, etc. Para una visión marxista, laica y totalmente secular sobre esta lectura del marxismo realizada por el cristianismo de liberación (que mucho énfasis deposita, precisamente, en la teoría marxista crítica del fetichismo), véase Michael Löwy: “Marxismo y cristianismo en América Latina”. En Revista *Tires Monde* N°123, julio-septiembre 1990 y del mismo autor: *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. México, Siglo XXI, 1999. Para una lectura similar sobre el judaísmo mesiánico, libertario y al mismo tiempo marxista, véase Michael Löwy: *Redención y utopía*. Bs.As., El cielo por asalto, 1997. Para el rastreo en los clásicos marxistas del mismo problema, véase Michael Löwy: “Friedrich Engels et la religión”. Mimeo, s/fecha.

categorías fetichistas de la economía política y la supuesta “necesidad objetiva” de sus leyes económicas.

Sometiendo a crítica ese tipo de lectura tradicional (que deriva en toda una serie de equívocos que hemos desarrollado y cuestionado en la primera parte de esta investigación) sostenemos que la clave de la teoría del valor únicamente se explica de manera completa por su vínculo inmanente, íntimo, indisoluble con la teoría del fetichismo. Responder a los neoclásicos y a los neoricardianos presupone asumir a fondo la teoría crítica del fetichismo y la doble dimensión de la teoría del valor.

Sólo estudiando a fondo la problemática del fetichismo se puede entender la radicalidad de la crítica que emprende *El Capital* pues la teoría del fetichismo y su desarrollo (que como el método de exposición de Marx indica, también sigue el camino desde lo más abstracto, el fetichismo de la mercancía, hacia lo más concreto, el fetichismo de la renta, el interés y el salario pasando por la mediación del fetichismo del dinero y el fetichismo del capital) está presente en todos los tomos y redacciones de *El Capital*, comenzando por los *Grundrisse*, siguiendo por todas sus redacciones previas, hasta llegar a la última versión de 1873.

Fetichismo y relaciones de poder

En el capítulo anterior de esta investigación examinamos la articulación y el nexo indisoluble entre la teoría crítica del fetichismo y la teoría del valor en la formulación madura de Marx, presente en todas las redacciones y tomos de *El Capital* (desde 1857 a 1873). De manera subsidiaria analizamos dos discusiones derivadas y conexas, el debate de los años '60 sobre si esa formulación crítica del fetichismo recupera (o no) motivos centrales de sus escritos juveniles, por un lado; y por el otro la polémica de los años '80 sobre si Marx es un simple pensador “modernista” o si su teoría del fetichismo marca una crítica a fuego de la modernidad capitalista. Aquí prolongaremos esas interrogaciones sobre el fetichismo y el valor intentando despejar la incógnita sobre si existe o no una teoría del poder y la dominación en Marx. Una discusión que se inicia antes de la caída del muro de Berlín¹⁰⁹¹ y que, lejos de cerrarse, hoy no sólo se reabre sino que cobra más fuerza con la nueva crisis mundial del capitalismo y el resurgimiento del marxismo radical.

Marx en la trituradora de las clasificaciones

Uno de los problemas más graves que han atravesado todos los escritos de Marx (hayan sido destinados a la imprenta o hayan permanecido inéditos en vida de su autor) es que no han podido escapar a las clasificaciones posteriores. A pesar que desde sus primeras elaboraciones el autor de *El Capital* intentó romper con las “disciplinas” yuxtapuestas, inconexas y compartimentadas, esforzándose por diluir todos los saberes sociales fundiéndolos y reconstruyéndolos en la gran síntesis de una sola ciencia social¹⁰⁹² —siempre mencionada en singular—, el ácido de su pensamiento dialéctico no logró terminar de diluir y horadar la parcelación académica. Las especializaciones y antinomias del pensamiento burgués institucionalizado continuaron existiendo impregnando, incluso, hasta la propia descendencia teórica de Marx. Hubo usos de

¹⁰⁹¹ En Europa occidental esa discusión se inicia a partir del período 1975-1977 con la emergencia política del eurocomunismo y las impugnaciones teóricas liberales de Bobbio; en América Latina con el proceso de socialdemocratización de muchos intelectuales ex marxistas que desde los años '80 acompañan la falsamente llamada “transición a la democracia”. Véase la primera parte de esta investigación y también la antología *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. México, Siglo XXI, 1985.

¹⁰⁹² Ya desde *La Ideología Alemana* —un texto con objetivos específicamente teóricos— Marx y Engels afirman: “**Reconocemos solamente una ciencia, la ciencia de la historia. La historia considerada desde dos puntos de vista puede dividirse en la historia de la naturaleza y la historia de los hombres. Ambos aspectos, con todo, no son separables: mientras existan hombres la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionarán recíprocamente. No tocaremos aquí la historia de la naturaleza, las llamadas ciencias naturales: abordaremos en cambio, la historia de los hombres?**”. Véase K. Marx y F. Engels: *La ideología alemana*. Obra citada. p. 676. Marx insiste con esa idea unitaria en cuanto al saber sobre lo social al final de su polémica —principalmente política— contra Proudhon. Allí sostiene: “*Solo en un orden de cosas en el que ya no existan clases y contradicción de clases, las evoluciones sociales dejarán de ser revoluciones políticas. Hasta que ese momento llegue, en vísperas de toda reorganización general de la sociedad, la última palabra de la ciencia social será siempre: luchar o morir, la lucha sangrienta o la nada. Así está planteado inexorablemente el dilema*”. Véase K. Marx: *Miseria de la filosofía*. Obra citada. p. 138. En consecuencia, tanto en el orden teórico como en el político, Marx piensa a la concepción materialista de la historia como una ciencia unitaria, síntesis indisoluble de lo que hoy conocemos como “ciencias sociales”.

Marx para todos los gustos y tendencias no sólo en el terreno político sino también en cuanto se refiere a los esquemas disciplinarios.

Pero una de esas clasificaciones tradicionalistas resultó, no por equívoca y brutalmente ajena al espíritu del pensamiento marxiano menos fundamental, tiñendo y condicionando la mayor parte de las discusiones posteriores. Se trata de la repetida, trillada y siempre resurgida de sus cenizas dicotomía entre “la economía” y “la política”.

Escisión y antinomia dualista que en sus orígenes resulta muy anterior a Marx y que, lamentablemente, lo sobrevivió con creces. En realidad, acompaña desde sus mismos inicios el nacimiento de la modernidad capitalista europea y llega a su cenit, en el plano de la reflexión, con el auge del liberalismo económico y con la teoría política liberal del derecho natural. Los exegetas, vulgarizadores y pretendidos clasificadores “ortodoxos” de la obra de Marx, cuando incurren en ella no hacen más que introducirla dentro del marxismo como el gran caballo de Troya, de manera inconsciente o vergonzante, pero nunca se debe soslayar u olvidar que su origen es muy anterior¹⁰⁹³.

A la hora de clasificar según el canon dicotómico las obras, los libros e intervenciones de Marx se suele afirmar que sus principales escritos puramente “políticos” serían los siguientes: *Critica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843), *La cuestión judía* (1843), *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843), *Manifiesto del partido comunista* (1848), *Las luchas de clases en Francia* (1850), “Mensaje del comité central a la Liga de los comunistas” (1850), *El 18 brumario de Luis Bonaparte* (1852), *Manifiesto Inaugural e intervenciones en la Asociación Internacional de los trabajadores* (1864-1872), *La guerra civil en Francia* (1871) y *Crítica al programa de Gotha* (1875).

En cambio los principales escritos, puramente “económicos”, abarcarián *Trabajo asalariado y capital* (1847), “El salario” (1847), “Discurso sobre el librecambio” (1848) junto con todos los comprendidos entre los *Grundrisse* (1857-1858) y la segunda edición alemana de *El Capital* (1873), prolongándose hasta las *Notas marginales al «Tratado de economía política» de Adolph Wagner* (1879-1880).

Habría una tercera lista o un tercer rubro, donde se ubicarían esquemáticamente los escritos puramente “filosóficos”¹⁰⁹⁴.

En los de la primera lista taxonómica, Marx se ocuparía de los conflictos sociales, la subjetividad política y la lucha de clases. En los segundos analizaría las leyes objetivas de la economía. Aparentemente dos universos incommensurables que, como las famosas paralelas del quinto postulado de la geometría euclidianas, ni siquiera se

¹⁰⁹³ El profesor Norberto Bobbio (al que hemos cuestionado en la primera parte de esta investigación) ha sintetizado y desarrollado este tipo de pensamiento en su ensayo “El modelo iusnaturalista” donde expone y exalta el esquema dicotómico de los primeros teóricos del derecho natural: Hobbes, Bodin, Kant, Rousseau, Spinoza, Locke, etc. Lo que todos ellos tienen en común —según la tesis de Bobbio— es que parten de un modelo dicotómico: dividen la economía de la política, el mercado del poder y lo privado de lo público. Bobbio intenta prolongar ese modelo de antinomias típico del liberalismo y el iusnaturalismo contractualista al interior del marxismo en otro trabajo titulado “Gramsci y la concepción de la sociedad civil” donde pretende reintroducir la dicotomía iusnaturalista en la interpretación de Gramsci y Marx. Véase Norberto Bobbio *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*. Obra citada. El primer ensayo en pp.73-150, el segundo en pp.337-364. Lo sorprendente es que muchos marxistas, que si leyieran las tesis de Bobbio seguramente se horrorizarían, reproducen en el fondo, con su lectura economicista de *El Capital*, la visión dicotómica de aquel y otros pensadores políticos liberales.

¹⁰⁹⁴ Los célebres y ya comentados *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, a pesar del título, suelen clasificarse más en el rubro esquemático de “la filosofía” que en el de “la economía”. Lo mismo sucede con *La Ideología Alemana* y otros materiales análogos.

tocarían. Tal vez teniendo en mente esta incomprendible y casi hilarante taxonomía Karl Kautsky haya afirmado —con toda su autoridad de uno de los padres de la Iglesia— que la teoría científica de Marx y Engels no tiene nada que ver con la lucha de clases, atribuyéndosela exclusivamente al producto de dos intelectuales brillantes.

Fetichismo: economicismo y dualismo

El principal presupuesto de esa dicotomía tajante consiste en separar, aislar y dotar de vida propia, fetichizándolos, al “factor económico”, por un lado, y al “factor político” por el otro. El economicismo juega ahí su principal ficha, que no deja de operar incluso si se intenta matizarlo con una supuesta “última instancia” (en lugar de una “primera instancia”) de la economía sobre el poder, que mantiene inflexible e invariante el divorcio y la separación radical entre ambos...

En el liberalismo, el fetichismo de un supuesto “mercado autorregulado y automático” corre parejo con el de la pretendida “autonomía institucional del Estado republicano y su división de poderes”, complementado habitualmente con las ficciones de la falsa autonomía del “arte puro” y la “cultura libre”. En el marxismo economicista, aunque rechace al liberalismo, no ha sucedido nada demasiado distinto. La estructura económica ha sido concebida como una entidad totalmente externa al andamiaje jurídico-político y a la superestructura ideológica. Tres esferas, ámbitos o “instancias” separadas entre sí, transformadas en “factores”¹⁰⁹⁵.

Fetichizando desde el inicio cada una de las instancias (se deposite el énfasis donde se ponga), resulta luego imposible encontrar las mediaciones y los nexos entre una y otra, por más esfuerzo que se haga, sea con las teorías rudimentarias de la “influencia recíproca” y “la última instancia”¹⁰⁹⁶ o con los modelos más refinados y

¹⁰⁹⁵ Sobre la crítica a la teoría de los “factores” véase la primera parte de esta investigación. También puede consultarse Ellen Meiksins Wood: *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico*. Obra citada. Particularmente el capítulo “La separación de lo «económico» y lo «político» en el capitalismo” . pp. 25-57.

¹⁰⁹⁶ En los modelos tradicionales del marxismo objetivista, pretendidamente “ortodoxo”, nunca falta la habitual remisión a la carta de Engels a Bloch, según la cual “el elemento determinante de la historia es en **última instancia** la producción y la reproducción en la vida real”. Apenas un remiendo que deja intacto (pero con menos culpa) el modelo dicotómico. Véase Carta de F.Engels a J.Bloch, 21 septiembre de 1890. En K.Marx y F.Engels: *Correspondencia*. Obra citada. p. 379.

elaborados del “bloque histórico” (unidad de economía y política)¹⁰⁹⁷ o con el de la “sobredeterminación”¹⁰⁹⁸.

El dualismo y los esquematismos “base-superestructura”

Como apuntamos en la primera parte de la investigación, ese registro equívoco, que retraducía la teoría crítica de Marx para incorporarla dentro del molde dicotómico del pensamiento burgués, se asentó en una absolutización de la conocida metáfora de raíz arquitectónica empleada por Marx cuando escribe: “En la producción social de su existencia los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad: estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituyen la **estructura** económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una **superestructura** jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social”¹⁰⁹⁹. Adoptando la metáfora como si fuera una categoría científica, generalizándola hasta extremos ridículos y volviéndola absoluta, se transformó la concepción materialista de la historia en un dualismo redivivo, ahora con jerga marxista.

Dentro de ese gran armazón dicotómico que ha impregnado cientos y cientos de libros y ha condicionado muchísimas discusiones sobre Marx y el marxismo a lo largo del siglo XX, uno de los principales malentendidos ha sido el de atribuir a Marx una gran sistematicidad lógica cuando escribe sobre “el factor económico” (el estructural) y una ausencia de reflexión cuando tematiza “el factor de la política y el poder” (el superestructural). Según ese relato canonizado Marx ha sido, en el mejor de los casos, “el teórico de la explotación” pero no “el teórico del poder” (tesis repetida, como ya

¹⁰⁹⁷ Véase Jacques Texier: [Gramsci, théoricien des superstructures sur la société civile (*Sur le concept de société civile*), Paris, *La Pensée* N°139, juin 1968]. Gramsci teórico de las superestructuras. México, Ediciones de Cultura Popular, 1985. También “Significati di società civile in Gramsci”. En *Critica marxista* N°5, 1988. En estos textos, escritos para polemizar con Bobbio, el autor se esfuerza por dejar atrás la dicotomía de economía y política en la lectura de Marx. Para ello apela a Gramsci, pero siempre dentro de un modelo que no problematiza la pareja “estructura-superestructura”. Habiendo leído una de nuestras investigaciones, Texier caracteriza nuestro intento de repensar a Marx y *El Capital* como... “nietzscheano” (?) o “foucaultiano” (?). Así lo expresa en una carta al profesor argentino Edgardo Logiudice: “J'ai deux mois de retard pour répondre à ta lettre de la fin avril avec un texte de Néstor Kohan. Je me suis émerveillé de la puissance de ton logiciel car il m'a semblé qu'il m'envoyait chercher moi-même le texte sur «Pagina 12». C'est vrai où j'ai rêvé ? Il y a longtemps que je voulais te répondre pour te signaler les thèses de ce Néstor Kohan. Dans l'article sur Bobbio il a l'amabilité de me citer et c'est fort gentil de sa part. Il est bien informé. Mais il est loin d'être d'accord avec moi. J'ai eu à lire un très long article de lui sur Marx Engels et Gramsci dont je te donnerai le titre à mon retour de vacances après la prise de la Bastille. Article qui ne manquait pas d'intérêt avec, si je me souviens bien, la thèse que la critique que j'ai faite de Bobbio ne dépasse pas l'étroitesse de la théorie des superstructures. Son projet à lui c'est d'en finir avec cette problématique. Il interprète alors Gramsci à partir de l'idée de rapport de forces (texte des notes sur Machiavelli) qu'il interprète radicalement: tout est rapport de force, l'essence du réel est rapport de force. Nous sommes alors dans une problématique nietzschéenne, ou foucaudienne. J'avais déjà observé que les thèses d'inspiration nietzschéenne sont très en vogue en ce moment y compris en économie politique. Il y avait déjà quelque chose de semblable chez Althusser”. Carta de Jacques Texier (2 de julio de 2000) a Edgardo Logiudice. Mimeo. [Aunque nos parece exótica la remisión de nuestro planteo a Nietzsche y aunque en esta investigación cuestionamos explícitamente a Foucault, agradecemos de todas formas al profesor Texier por su crítica y al profesor Logiudice por acercarnos ese material].

¹⁰⁹⁸ Véase Louis Althusser: *La revolución teórica de Marx*. Obra citada. pp. 71-96.

¹⁰⁹⁹ Véase Karl Marx: *Contribución a la crítica de la economía política* [1859]. Obra citada. Prólogo, p.10.

apuntamos, por Foucault, Cacciari y Colletti, entre otros, aunque formulada antes por Bobbio y Althusser)¹¹⁰⁰.

Paralelo forma valor-forma republicana

Para comenzar a dejar de lado esos cómodos y trillados esquematismos, quizás convendría destacar al modo cómo Marx reflexiona críticamente sobre la abstracción del trabajo (cuando los productores independientes de mercancías lo socializan de manera indirecta a través del intercambio) y la forma valor así como también sobre la abstracción de la ciudadanía, del orden jurídico y la república burguesa¹¹⁰¹. En ambos casos la dominación se ejerce de mediante formas abstractas, generales, comunes, anónimas e impersonales. Las inocentes formas abstractas opacan y vuelven inobservable la dominación criminal de los contenidos. La igualdad (del intercambio y del contrato jurídico) oculta y encubre la desigualdad (de la explotación de la fuerza de trabajo y de las fuerzas sociales enfrentadas más allá de la institucionalidad establecida por la constitución). Bajo la apariencia fetichizada del mercado, el derecho y la república parlamentaria se esconde, en todos los casos y en forma paralela, la lucha de clases¹¹⁰². La dominación y la explotación no aparecen a primera vista, están envueltas

¹¹⁰⁰ Para una crítica del dualismo entre lo económico y lo político que deriva en negarle a Marx pertinencia alguna a la hora de teorizar sobre la dominación y el poder, véase Adolfo Sánchez Vázquez: “La cuestión del poder en Marx”. En *Entre la realidad y la utopía. Essay sobre política, moral y socialismo*. La Habana, Ciencias Sociales, 2006. pp. 25-46 y Atilio Borón: “Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa: El legado teórico de Karl Marx”. Obra citada. pp. 289-335.

¹¹⁰¹ Dentro de la tradición marxista, uno de los autores más radicales que rastreó este paralelo fue el jurista bolchevique Evgeni Bronislavovich Pashukanis en su libro *Teoría general del derecho y marxismo. Essay de una crítica de los conceptos jurídicos fundamentales*. Barcelona, Editorial Labor universitaria, 1976. Según Pashukanis: “Al lado de la propiedad mística del valor, surge un fenómeno no menos enigmático: el derecho”. Por eso: “El fetichismo de la mercancía es completado por el fetichismo jurídico”. La tesis de Pashukanis afirma que, puesto que el derecho corresponde tanto por su forma social como por su contenido material a la sociedad en que rige la producción mercantil capitalista, se desprende como corolario lógico que en la sociedad comunista, donde ya no rigen la producción de mercancías ni la ley del valor, no hay ni puede haber derecho. Una tesis en total concordancia con la que plantean Marx y Engels acerca de la extinción del Estado. Puede consultarse con interés el prólogo de Adolfo Sánchez Vázquez a esta obra, titulado “Pashukanis, teórico marxista del derecho”. No sería exagerado paragonar a Pashukanis con Rubin y viceversa, pues los dos bolcheviques fundamentan sus reflexiones a partir de la teoría crítica del fetichismo. No casualmente ambos terminaron humillados y asesinados por el stalinismo... Para la tesis sobre la extinción del Estado, véase K.Marx: *La guerra civil en Francia*. En K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo II y F.Engels: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Bs.As., Nuestra América, 2004. También V.I.Lenin: *El Estado y la revolución*. Bs.As., Planeta-Agostini, 1986.

¹¹⁰² Resulta sugerente el intento de trazar un paralelo a partir de la reflexión política de Marx entre formas de dominación mercantil y formas de dominación burocráticas que realiza Ernest Mandel, pero no centrándose en el Estado capitalista sino en los Estados que pretendieron ser obreros o de transición socialista, comenzando por la URSS. Véase Ernest Mandel: *El poder y el dinero. Contribución a la teoría de la posible extinción del Estado*. México, Siglo XXI, 1994. Principalmente el capítulo “Burocracia y producción de mercancías”. pp. 22-86. Para rastrear la misma tesis, pero centrada en el Estado capitalista, véase Ernest Mandel: “El Estado en la época del capitalismo tardío”. En *El capitalismo tardío*. Obra citada. pp. 461-485 y Revista *Criticas de la economía política. Edición latinoamericana* N°4. “El Estado y la crisis”. México, El Caballito, 1982. Aunque traza ese paralelo y por lo tanto elude y refuta la habitual crítica contra Marx, Mandel no siempre logra escapar al esquema “base-superestructura”.

por la telaraña social de las relaciones mercantiles, las relaciones jurídicas y las instituciones republicanas. La sociabilidad anónima e impersonal del mercado y la seudo comunidad genérica de la ciudadanía republicana ocultan que la auténtica comunidad de los productores libremente asociados, aplastada y triturada día a día, se torna imposible en los marcos del capitalismo.

¿Qué hay debajo de esa abstracción anónima, general, común e impersonal, que opera tanto en “la economía” como en “el derecho” y “la política”, en la ruidosa esfera de la superficie del mercado como en la no menos estridente vidriera de las instituciones? Lo que subyace oculto, tapado, encubierto, son relaciones sociales entre las clases. Relaciones de poder, dominación, fuerza y resistencia entre las clases sociales. Relaciones que nunca se muestran tal como son (con excepción, quizás, de la guerra civil, situación extrema donde las contradicciones sociales afloran a la superficie y las máscaras se derriten ante el fuego encarnizado de la lucha).

Para tratar de sobreponer ese nivel de apariencia, intentando penetrar más allá de lo que se ve, incluso de “lo que se ve” en las clasificaciones economicistas del marxismo, nos esforzaremos en destacar los hilos de la dominación que Marx va pacientemente desejando, pasa a paso, en las distintas “instancias” y en los distintos “departamentos” de la arquitectura social.

Aunque también abordaremos el modo cómo Marx piensa la dominación anónima de la república burguesa, de aquí en adelante recorreremos su tratamiento de la dominación social y el poder en sus escritos supuestamente “económicos”. Esto ha sido seguramente lo más cuestionado y al mismo tiempo lo menos estudiado, aquello que el liberalismo y sus interlocutores vergonzantes se esfuerzan hasta el día de hoy en desconocer.

Comenzaremos examinando a continuación algunos fragmentos y pasajes de *El Capital* para volver observable el modo a través del cual, en el tratamiento del fetichismo de la mercancía, Marx explica cuáles son precisamente los presupuestos de los cuales parte desde el inicio mismo de *El Capital*, ya desde sus primeras palabras, su primer párrafo y renglón.

Niveles del discurso epistemológico: el poder entre lo “lógico” y lo “empírico”

Pero antes de zambullirnos en *El Capital* en busca de esta problemática convendría advertir los distintos niveles del discurso de la exposición teórica elegida por Marx.

El Capital contiene diversos niveles de discurso en el plano epistemológico. Algunos son muy abstractos (en el sentido dialéctico del término, todavía indeterminados y con apariencia puramente conceptual donde las derivaciones lógicas semejan construcciones de modelos apriorísticos) y otros en cambio están mucho más ligados a la empiria, más accesibles al entendimiento de la vida corriente y a las discusiones ligadas al sentido común (recordemos que Marx escribió *El Capital* discutiendo no sólo con los economistas académicos sino también para un público obrero, al menos en su intención original). Aquellos pasajes de *El Capital* en los cuales Marx elige exponer sus concepciones y teorías sobre el capitalismo con abundantes ejemplos empíricos¹¹⁰³, ¿implican “ausencia de teoría” o son expresión de una meditada

¹¹⁰³ No se comprende porque Tosel separa artificialmente, por ejemplo, *La guerra civil en Francia* de la obra *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Así dice: “Marx eleva al concepto [en 1871. N.K.] lo que hasta ahora era más bien descriptivo”. ¿La reflexión de Marx sobre la forma republicana de dominación burguesa resulta meramente “descriptiva” en *El 18 Brumario*? Véase André Tosel: “Las críticas de la

decisión política del autor? Creemos que la respuesta a esa interrogación está mucho más cerca de la segunda opción que de la primera¹¹⁰⁴.

A la hora de indagar la teoría del poder y la dominación en Marx, entre muchos otros textos, pasaremos revista al capítulo sobre la llamada “acumulación originaria” del primer tomo de *El Capital*, así como también a las “Formas que preceden a la producción capitalista” de los *Grundrisse*. Allí se explicitan gran parte de los presupuestos sobre los que se estructura la exposición lógica de *El Capital* y su teoría del valor. Estos textos están estrechamente ligados a discusiones políticas contemporáneas. Allí se pone severamente en discusión pretendidas “verdades” convertidas en sentido común gracias a la hegemonía burguesa y a los complejos ideológicos hoy reinantes.

En *El Capital* podemos encontrar una decisión adrede, conscientemente elegida por Marx, de dedicar algunos capítulos al terreno más inmediato de la discusión política, aun cuando Marx esté desarrollando teoría al mismo tiempo sobre procesos a largo plazo propios del modo de producción capitalista “en su máxima pureza”, mientras que en otros decide dedicarse a exponer un proceso lógico de un carácter mucho más abstracto. Algunos pasajes y capítulos tienen un nivel lógico más alto y otros un nivel histórico más alto¹¹⁰⁵. Cuando Marx se dedica a estudiar la jornada laboral no plantea fórmulas lógicas “coqueteando” con la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Allí escribe acerca de la formación social inglesa en un momento determinado y sobre las tácticas y estrategias de lucha obrera para reducir el número de horas de trabajo (aun cuando en ese capítulo proporcione definiciones teóricas acerca del derecho y la legislación de largo aliento). Ese extenso capítulo sobre la jornada laboral constituye un clarísimo ejemplo de texto de contextura directamente política, en el sentido en que está ligado a la inmediatez política de la coyuntura de una época determinada y a las luchas que la conforman y atraviesan de principio a fin.

En el capítulo sobre la acumulación originaria el tipo de discusiones que Marx plantea también está enfocado a polemizar con el sentido común burgués cristalizado y sedimentado no sólo en la economía política sino en la vida cotidiana a lo largo de siglos (según el cual “siempre hubo ricos y pobres... los ricos se hicieron ricos trabajando, esforzándose y ahorrando, los pobres siempre fueron holgazanes y despilfarraron...”). Ese tipo de discusión más ligada a la inmediatez, es acompañada por otras que remiten a un plano de teoría más abstracta. Allí se ubicarían toda una serie de hipótesis historiográficas acerca de la transición del feudalismo al capitalismo en Europa Occidental. Hipótesis que en los *Grundrisse* son ampliadas con conceptos que van más allá de Europa Occidental como los del modo de producción asiático y otros que no siempre aparecen en primer plano en *El Capital*. Esa discusión sobre la transición al capitalismo del capítulo 24 se prolonga en la correspondencia con Vera Zasulich del final de su vida (1881), donde Marx reexamina su teoría y la contrasta a la luz de formaciones sociales periféricas del sistema mundial del capitalismo.

Junto a esas discusiones destinadas a poner en crisis el sentido común de la economía política y a discutir la transición histórica del feudalismo al capitalismo (en el

política en Marx”. En Etienne Balibar, Cesare Luporini y Andre Tosel: *Marx y su crítica de la política*. México, Nuestro Tiempo, 1980. p. 35. Una posición diversa es la que defiende Carol Jonson para quien no habría discontinuidad entre *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* y *La guerra civil en Francia*. Véase Robin Blackburn y Carol Jonson: *El pensamiento político de Marx*. Barcelona, Fontamara, 1980. Principalmente el capítulo “El problema del reformismo y la teoría marxiana del fetichismo”. pp. 75-125.

¹¹⁰⁴ Convendría no olvidar que Nicolás Maquiavelo, hoy considerado fundador de la ciencia política moderna, también había manejado un discurso aparentemente ligado a la coyuntura histórica.

¹¹⁰⁵ Véase Jindrich Zeleny: *La estructura lógica de «El Capital» de Marx*. Obra citada. p. 71-81.

centro y en la periferia del sistema mundial), Marx aborda un tercer tipo de problemas. Allí despliega una discusión sobre la dominación, el ejercicio de la violencia en la historia (no sólo en la “superestructura” sino también al interior de “la economía” ya que “*la violencia es ella misma una fuerza económica*”) y sobre la relación de poder y de fuerza entre las clases sociales. Allí aparecen ampliamente analizados el papel, reiterado y reproducido periódicamente en la historia, de las matanzas sistemáticas, los genocidios, el saqueo, la esclavización, la rapiña colonial, el racismo, el disciplinamiento social, la vigilancia, etc, etc. Este tercer tipo de problemas, aunque esté ilustrado por una abrumadora cantidad de material empírico y de descripciones históricas concretas, realiza afirmaciones teóricas de alcance general que se ubican en los niveles mayores de abstracción de la concepción materialista de la historia. Sus argumentaciones, cargadas de ejemplos demoledores (que la historiografía académica sobre el capitalismo nunca ha podido desmentir), forman parte al mismo tiempo de la teoría sobre los modos de producción y la formación económico social capitalista, que Marx trata “en su concepto” y en su “máxima pureza”, según sus conocidas expresiones características de la lógica dialéctica¹¹⁰⁶.

Dominación y relaciones de poder y de fuerza entre las clases

En su primer capítulo del primer tomo de *El Capital*, al comenzar a exponer su teoría del capitalismo, Marx escribe: “*Es por medio de este quid pro quo* [tomar una cosa por otra] *como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales*”¹¹⁰⁷. Ese sería uno de los presupuestos fundamentales a partir de los cuales Marx empieza a demostrar su teoría del modo de producción capitalista y sus leyes de movimiento desde el primer renglón de *El Capital*. Allí Marx elige comenzar por las mercancías: “*La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un «enorme cúmulo de mercancías», y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza*”¹¹⁰⁸.

Por su propio método lógico-dialéctico de exposición (que hemos abordado en otro capítulo de esta investigación), parte de lo último para ir hacia lo primero, del efecto a las causas, de lo que es visible hacia lo invisible, de los resultados hacia sus condiciones de posibilidad, de las instituciones (“económicas” y “políticas”) a las relaciones de fuerza que las constituyen. Su lógica de exposición no siempre responde linealmente al orden cronológico histórico real de la sociedad. Por esa decisión metodológica comienza refiriéndose a “la mercancía” y mucho después explicará cómo, cuándo y porqué los productos del trabajo humano se convierten en mercancías y asumen su forma mercantil. La forma mercantil de los productos de los trabajos (y la forma valor en cuyo seno aparentemente éstos se relacionan cuando en realidad están relacionando distintos trabajos privados que se tornan sociales en el intercambio) constituye el punto de partida en la exposición lógica pero no es el punto de partida en la historia; allí, en ese otro plano, es un punto de llegada.

¹¹⁰⁶ Sobre las implicancias lógico-dialécticas del concepto de “formación económico social” en *El Capital* puede consultarse con provecho el libro de V.I.Lenin: *¿Quiénes son los «amigos del pueblo» y cómo luchan contra los socialdemócratas?*. En V.I.Lenin: *Obra completas*. Obra citada. Tomo I y también el volumen colectivo de Cesare Luporini, Emilio Sereni, Jacques Texier y otros: *El concepto de «formación económico social»*. México, Siglo XXI, 1986.

¹¹⁰⁷ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.88.

¹¹⁰⁸ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.43.

Entonces el fetichismo de la mercancía explica porqué los productos del trabajo humano se convierten en mercancías, porqué el resultado de la actividad laborativa humana se cosifica en el valor. Éste último constituye uno de los fundamentales presupuestos para que haya valor y exista la mercancía como forma generalizada y predominante a escala social. Aunque en su exposición lógica Marx lo explica después, históricamente ese fenómeno social se produce y ocurre antes. Ese constituye otro de sus principales presupuestos.

En la exposición de Marx tiene prioridad lo lógico por sobre lo histórico, lo procesual-estructural por sobre lo genético (como ya desarrollamos en el capítulo de esta investigación dedicado al método dialéctico). Como señalamos más arriba, esa lógica no es una construcción artificial apriorística. Intenta aprehender el orden de la historia “en su máxima pureza”, o sea “en su concepto”, según la terminología dialéctica empleada por Marx. Su máxima pureza corresponde a su organización estructural más compleja, más concreta, más múltiplemente determinada: las formas últimas del capitalismo desarrollado. Marx parte de allí en su exposición y después se encamina hacia la descripción y explicación de las formas históricas menos complejas, más simples, las formas del pasado de donde aquellas han surgido.

El objetivo de este capítulo de la investigación sobre el fetichismo y el poder que se propone poner en primer plano y volver observable esa inversión del orden histórico-cronológico en la exposición lógica dialéctica de Marx apunta a explicitar algo fundamental en *El Capital*: no funcionan las “leyes económicas objetivas” si no hay poder y no hay violencia. El “funcionamiento automático” de la ley del valor y otras regularidades sociales no es tan “automático” como pudiera parecer a simple vista, desde el ángulo del sentido común de la representación imaginaria de los agentes sociales e incluso desde una lectura lineal e ingenua de *El Capital*.

Marx, discutiendo con algunas tradiciones de pensamiento social y político como la de Proudhon¹¹⁰⁹, entre muchos otros, se esfuerza por demostrar a toda costa que aunque ningún empresario robara, el sistema capitalista sería explotador, injusto y perverso. La razón residiría en que el origen de la explotación capitalista no se encuentra en el robo, es decir, en “las impurezas” que necesariamente asume el régimen capitalista en sus formaciones sociales. Aun cuando esas “impurezas” no existieran (algo improbable, por cierto, Marx era plenamente consciente de ello), aunque el capitalismo funcionara en su máxima pureza sin estas interferencias, igual estaría basado fundamentalmente en la explotación. Eso es lo que quiere demostrar Marx. Por esa razón al exponer lógicamente sus descubrimientos deja de lado —por una decisión metodológica— todas estas “impurezas”. En su exposición lógico dialéctica de *El Capital* no aparece en primer plano, sino hasta el final, la violencia, la dominación ni las relaciones de poder, el saqueo, la matanza sistemática ni el genocidio. ¿Será porque Marx no logró construir una teoría del poder, como se ha argumentado tan livianamente? Sospechamos que esa no es la causa.

Como ya apuntamos, Marx recién aborda explícitamente esas relaciones en un capítulo muy posterior de su exposición: “La llamada acumulación originaria”. Recién allí expone cómo se origina el capitalismo y la forma en que emerge, se constituye, se construye y se reproduce periódicamente la relación de capital. No se había “olvidado”

¹¹⁰⁹ Quien sostenía que “la propiedad privada es un robo”, tesis antiquísima quizás formulada por primera vez por uno de los “padres” de la Iglesia Juan Crisóstomo. Véase Rosa Luxemburg: “El socialismo y las iglesias”. En Rosa Luxemburg: *Obras escogidas. Escritos políticos*. México, ERA, 1981. Tomo II. pp. 91-116. Marx discute con Proudhon desde la *Miseria de la filosofía* [1847] en adelante, aunque en la edición francesa de *El Capital* modera sus críticas a este dirigente obrero para no herir susceptibilidades del público francés.

de abordar el tema del ejercicio de la fuerza material ni desconoce el problema de la violencia, la dominación y el poder entre las clases como han supuesto lecturas tremadamente lineales, esquemáticas, mayoritariamente economicistas (a veces de modo explícito, otras de modo vergonzante) que recluyen y clasifican a Marx como un “teórico de la explotación pero no del poder”.

Allí, justamente al final del primer tomo de la obra¹¹¹⁰ elige explayarse larga, pausada y extensamente sobre la relación de capital entendida como una relación de poder y de fuerza entre las clases sociales, llegando incluso a explicar que sin expropiación violenta no habría, no hay ni habrá capital. Ese es un punto axial y medular de la obra que muchas veces pasó desatendido porque las lecturas lineales se perdieron en la inmensa masa de información empírica que en este capítulo Marx vierte sobre la historia británica (y la conquista europea de América... entre muchos otros fenómenos históricos) sin advertir las consecuencias teóricas que sustentan y estructuran el lugar de esa información empírica dentro de la concepción materialista de la historia.

Marx plantea allí, por ejemplo, que la transformación de la masa del pueblo en “*asalariados*” y “*pobres laboriosos libres*”, constituye “*un producto artificial de la historia moderna*”¹¹¹¹. Por lo tanto la existencia del obrero fabril no correspondería a una supuesta definición humana esencialista, transhistórica e industrialista, consistente en una ontologización del ser humano de signo productivista¹¹¹², sino que resulta claramente un producto artificial de la historia moderna.

Su existencia no es necesaria (no está en “*el corazón del hombre*”), sino contingente. No existió siempre, se lo produjo y se lo fabricó con violencia y látigo, con el código de la disciplina fabril en la mano de los patrones, sus capataces y policías, con tortura, cárcel y vigilancia.

Todos esos mecanismos de violencia, dominación y poder, de coacción y ejercicio de la fuerza material, están presupuestos en todas las categorías y se encuentran tratados explícitamente en *El Capital*. No son un accidente anecdótico ni un recurso literario para impresionar a un lector superficial. Atraviesan la misma relación de capital —eje de la obra— desde el nacimiento del sistema capitalista mundial y lo vuelven a hacer periódicamente cada vez que el capital necesita reformular una y otra vez su modelo de acumulación y reproducción. ¿O los genocidios del siglo XX —el nazismo, las dictaduras militares latinoamericanas, el *apartheid*; las masacres de judíos y gitanos, nuestros desaparecidos, los negros de Sudáfrica, los palestinos, etc.— son anécdotas casuales? ¿La violencia quedó detenida con la conquista de América o continuó operando en la historia?

Por eso Marx no es sólo “el teórico de la explotación” sino también el de la dominación y el poder¹¹¹³. En su exposición lógica Marx deja (provisoriamente) a un lado, por un problema de abstracción metodológica, esos mecanismos para poder

¹¹¹⁰ Recordemos que según Maximilien Rubel —editor de *El Capital* y las *Obras* de Marx en su versión francesa— el capítulo 24 constituye el auténtico final de la obra. Allí Marx escribe en tono incendiario: “*Los expropiadores son expropiados [...] En aquel caso se trataba de la expropiación de la masa del pueblo por unos pocos usurpadores; aquí se trata de la expropiación de unos pocos usurpadores por la masa del pueblo*”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, p.953-954. Sobre la hipótesis de Rubel acerca de este final como la auténtica conclusión de todo el libro y los comentarios de Pedro Scaron al respecto véase *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, nota al pie Nº303. pp.1085-1086. También puede consultarse la agitada discusión sobre la hipótesis de Rubel sobre el verdadero final del Tomo I en la obra de otro traductor al castellano y editor de *El Capital* Manuel Sacristán Luzón: *Escritos sobre «El Capital»*. Obra citada. pp. 157-158.

¹¹¹¹ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, p.950.

¹¹¹² Reproche contra el marxismo que ha sido reiteradas veces formulado, entre otros, por Michel Foucault en su *Microfísica del poder*. Madrid, La piqueta, 1980.

exponer “en su máxima pureza” la extracción de plusvalor pero no es que no existan ni que él los desconozca. Semejante decisión metodológica que Marx realiza en su exposición lógica fue groseramente desatendida.

Eso derivó en que ciertas lecturas economicistas tomaron en cuenta, erróneamente, sólo la exposición lineal de Marx, la exposición lógica y el discurso explícito, de donde increíblemente dedujeron que... ¡la violencia sería completamente externa al modo de producción capitalista!¹¹¹⁴. De este modo, lo que en Marx era un recaudo metodológico a la hora de exponer sus descubrimientos se transforma en una característica ontológica del capitalismo¹¹¹⁵.

Otras lecturas, menos esquemáticas pero impregnadas de una lógica argumentativa que por momentos se asemeja, trajeron como inferencia que la

¹¹¹³ El conjunto de las reflexiones aquí expuestas sobre la teoría crítica de Marx acerca del fetichismo y el poder giran en torno a su cuestionamiento del capitalismo, eje principal de nuestra investigación y nuestro objeto de estudio. Por recorte metodológico, quedan al margen de este recorrido teórico las estrategias y las tácticas concretas para confrontar contra el sistema capitalista (debate que posee una historia larguísima, desde la conformación de la Liga de los comunistas, pasando por las cuatro internacionales, la Tricontinental, la OLAS hasta llegar al día de hoy), tratamiento que nos obligaría a extender esta investigación más allá de lo razonable. Intentamos hacerlo en otras investigaciones. En ese plano, solamente dos observaciones mínimas, para evitar equívocos. Conviene no confundir “llegar al gobierno” con tomar el poder —equívoco más que habitual que hemos tratado en varios ensayos— y a su vez, para evitar confusiones, puede ser útil vincular la estrategia de la toma del poder con la construcción del poder popular, una reflexión largamente meditada en Lenin y Gramsci, entre muchísimos otros. Véase al respecto Atilio Borón: *Diálogos sobre el poder, el Estado y la revolución*. La Habana, Centro Juan Marinello, 2006. Principalmente 32 y sig.; *Tras el bùho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*. Obra citada y del mismo autor “Actualidad del ¿Qué hacer?” [Estudio introductorio] En V.I.Lenin: *¿Qué hacer?* Bs.As., Ediciones Luxemburg, 2004. pp.13-74. Igualmente “Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa: El legado teórico de Karl Marx”. Obra citada.

¹¹¹⁴ Por ejemplo, el profesor Guerrero, prologando y comentando el libro *Valor, mercado mundial y globalización* del profesor Rolando Astarita, sostiene que: “*Viniendo de un país latinoamericano donde, como en tantos otros, domina ampliamente la idea contraria, hay que resaltar la valentía de las conclusiones generales que extrae de su libro el propio autor, y que en buena medida se resumen en su afirmación de que en el momento actual* [septiembre de 2005, cuando aparece el libro. N.K.] *y más que nunca, las mismas pautas que caracterizan desde siempre al sistema capitalista, regido sustantivamente por la ley del valor mercantil: «la extracción del excedente se da hoy, en lo esencial, no por coerción extraeconómica, sino a través del mercado y por la generación de plusvalía». Es decir: los problemas que tiene la humanidad no derivan de la violencia y el poder políticos, sino de su base económica: el capitalismo. No proceden de la fortaleza hegemónica de los Estados Unidos o de cualquier otra manifestación de la rapiña imperial, ni de la supuesta capacidad para fijar precios a su antojo por parte de los más grandes monopolios transnacionales, ni de ningún gobierno maligno o alguna (real o supuesta) conspiración político-militar de temidos poderes estatales o paraestatales*”. Véase Diego Guerrero: “Prólogo”, en Rolando Astarita: *Valor, mercado mundial y globalización*. Bs.As., Kaicron, 2006. p.13. Las conclusiones generales de Astarita en ese mismo sentido señalado y exaltado por el prologuista, donde “la violencia” y “la coerción extraeconómica” se vuelven completamente externas al capitalismo y prácticamente anecdóticas, se encuentran en p.357.

¹¹¹⁵ Para dar cuenta de lo limitado y unilateral que resulta confundir lo que efectivamente sucede en el capitalismo real con el supuesto metodológico con que Marx expone los primeros capítulos de *El Capital* (donde aparentemente la violencia “no se muestra” en primer plano, y la dominación política supuestamente no juega ningún papel, aunque esté todo el tiempo allí, operando al interior mismo de la conformación de la relación de valor, dinero y capital), pueden compararse ese tipo de explicaciones economicistas donde “*los problemas que tiene la humanidad no derivan de la violencia y el poder*” con otras explicaciones alternativas. Por ejemplo, Gerard Duménil y Dominique Lévy, por un lado, y Perry Anderson, por el otro, para explicar el capitalismo neoliberal de los últimos treinta años, no se limitan al “factor económico”. Cuando no lo tematizan, aclaran abiertamente que es por una abstracción, sabiendo que sin violencia, poder y dominación el capitalismo neoliberal no

violencia y el poder sí formarían parte del capitalismo actual¹¹¹⁶, pero estarían recluidas en la “superestructura” (según la metáfora edilicia de 1859). Allí, por fuera de la denominada “estructura”, ajena a la llamada “economía”, espacio social supuestamente autónomo al que legitimarían desde afuera.

¿Qué restaría como resultado, entonces? Pues que la violencia y el poder marcharían por un lado, el mercado por el otro; la política por una vereda y la economía por otra. En el mejor de los casos, se admite que una “ayuda” a la otra, como si fueran instancias autónomas y separadas radicalmente. Dos vecinos de barrios distintos (o incluso de países distintos) que acuden a colaborar entre sí cuando hace falta pero que jamás conviven en la misma habitación ni forman parte de la misma familia.

Con este cómodo esquema de pizarrón se reproduce la vieja dicotomía de origen liberal que esencialmente dividía la economía y la política como dos universos complementarios pero externos entre sí.

La lectura economicista —compartida por enemigos pero también por partidarios del marxismo—, que en el tradicional abordaje de *El Capital* deja de lado la instancia de la violencia y el poder como si fueran meros “elementos de la superestructura”, por lo tanto aleatorios, contingentes, epifenoménicos, no necesarios ni consustanciales al capitalismo y a la relación misma de capital, reproduce al interior del marxismo esa dicotomía de matriz iusnaturalista y factura liberal.

Según el relato economicista, la violencia y el poder formarían parte sólo de la génesis histórica. En su madurez el capitalismo no necesitaría ya de esta violencia y sus relaciones de poder. Funcionaría en “piloto automático” a partir de la lógica del valor y la acumulación del capital, excluyendo de ambas cualquier mecanismo asociado con la violencia. No obstante, insistimos: ¿cómo explicar la recurrencia de las dictaduras militares, el fascismo, las guerras permanentes, los genocidios, las matanzas sistemáticas, etc., si no es a partir de este mecanismo interno de disciplinamiento permanente que el capitalismo necesita como parte de su misma reproducción social?

Cuando Marx hace referencia al valor, al dinero y al capital está pensando en relaciones de fuerzas y relaciones de poder, no solamente en relaciones “económicas”.

El valor presupone, por ejemplo, que las condiciones de existencia del trabajo vivo se han autonomizado frente al productor, han cobrado existencia propia y se le han vuelto en contra (lo hemos analizado extensamente en el capítulo de esta investigación

hubiera podido nacer ni reproducirse. Por ejemplo, analizando este proceso, Duménil y Lévy sostienen: “*La finanza* [es decir, el capital financiero. N.K.] revirtió, literalmente, todas esas evoluciones en su propio beneficio [...] Introdujo, o si se quiere, reestableció mecanismos de funcionamiento que consagraron su supremacía. Es un primer paso del neoliberalismo: la entrada en la sociedad neoliberal. En todos los casos los políticos neoliberales coincidieron con **las estrategias de contención de las fuerzas sociales** que obstruían su camino. [...] La crisis de la deuda permite la imposición del modelo neoliberal en el tercer mundo. Y aquí hacemos abstracción de los aspectos políticos de esa reconquista”. Véase Gerard Duménil y Dominique Lévy: “El capitalismo contemporáneo, el neoliberalismo”. En F.Jameson, Gilbert Achcar, Jacques Bidet y otros: *Marx 2000. La hegemonía norteamericana*. Obra citada. p.54. Más explícito todavía, a la hora de explicar ese mismo proceso a escala mundial, Perry Anderson destaca en primer plano el papel de la violencia, la dictadura militar y el terrorismo de estado aplicados por el general Pinochet y la CIA en Chile como el nacimiento mundial del neoliberalismo y su nuevo modelo de acumulación de capital a escala planetaria. Véase Perry Anderson: “Neoliberalismo un balance provisorio”. En *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*. Emir Sader y Pablo Gentili [comp.]. Bs.As., CLACSO, 2003.

¹¹¹⁶ Ernest Mandel, replicando a quienes lo acusan de “neoarmónico”, ha sostenido que “**no existe ninguna lógica interna automática del capitalismo que pueda conducir de una onda larga depresiva a una expansiva. Para ello son indispensables factores exógenos**”. Véase Ernest Mandel: *Las ondas largas del desarrollo capitalista. La interpretación marxista*. Madrid, Siglo XXI, 1986. p.18. Nota al pie.

dedicado al fetichismo). Entonces las preguntas pendientes serían: ¿por qué se autonomizaron? ¿cómo fue posible que cobraran existencia propia?

Esa autonomización —condición *sine qua non* del fetichismo, clave a su vez del trabajo abstracto en tanto sustancia del valor— se vuelve posible porque ha habido toda una suerte de rupturas históricas que no se producen de manera “espontánea” y mucho menos “natural” sino de modo completamente artificial. Rupturas históricas donde interviene la violencia, el poder y el ejercicio de la fuerza material.

En el tercer tomo de la obra Marx señala que: “*Así como en el capital y en el capitalista —quien de hecho no es otra cosa que el capital personificado— los productos se convierten en un poder autónomo frente al productor, también en el terrateniente se personifican la tierra, que asimismo se levanta sobre sus patas traseras y, como poder autónomo, reclama su porción del producto generado con su ayuda [...] Resulta claro que el capital presupone el trabajo como trabajo asalariado*”¹¹¹⁷.

No hay entonces relación de capital si no hay trabajo asalariado¹¹¹⁸. Lo que habría que indagar en consecuencia es el gran presupuesto: ¿por qué y de qué manera el trabajo humano se transforma en trabajo asalariado?. Eso se explica en el capítulo dedicado a exponer la acumulación originaria. No es natural que al trabajo le corresponda un salario sino que muy por el contrario “*es un producto artificial de la historia moderna*”. No resulta natural ni espontáneo, se logra mediante relaciones de poder; un poder que se renueva periódicamente. Por eso la necesidad de la matanza sistemática y el genocidio reiterado en el capitalismo. Marx lo resume en *El Capital* de una manera magistral cuando escribe que “*Si el dinero, como dice Augier, «viene al mundo con manchas de sangre en una mejilla», el capital lo hace chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies*”.

Pero ese “nacimiento” macabro, sádico y diabólico se reitera, en escala ampliada, ante cada nueva fase de crecimiento y ante cada nuevo ciclo de acumulación.

Por eso Marx señala que: “*La relación de capital presupone la escisión entre los trabajadores y la propiedad sobre las condiciones de realización del trabajo. Una vez establecida la producción capitalista, la misma no sólo mantiene esa división sino que la reproduce en escala cada vez mayor*”¹¹¹⁹.

Si esto no fuera así, la represión sería apenas “un pecado de juventud” y después se habría abandonado. Sin embargo, en el capitalismo se reactualiza periódicamente —los datos y evidencias empíricas son abrumadoras, no hace falta hacer la lista¹¹²⁰— porque cada vez que hay que profundizar la subsunción real del trabajo en el capital (que no se produce de una vez para siempre, sino que se reproduce como un proceso permanente en la historia), cuando el capital necesita avanzar y conquistar nuevos territorios sociales, nuevamente emerge la violencia. Esos territorios (geográficos pero

¹¹¹⁷ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol 8, p. 1049.

¹¹¹⁸ Esta afirmación es pertinente para la relación de capital captada y conceptualizada en su “forma pura”. En las formaciones sociales históricas donde se articulan, de manera desigual y combinada (predominando unas sobre otras), relaciones sociales correspondientes a varios modos de producción, el capital muchas veces subsume, formal y realmente, relaciones sociales diversas, incluyendo formas de trabajo no asalariado.

¹¹¹⁹ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, p.893.

¹¹²⁰ La literatura que lo registra es enorme y excede el objetivo de esta investigación. Recomendamos tan sólo un par de títulos. En primer lugar, la voluminosa obra, casi una enciclopedia del terror y la barbarie capitalista en América Latina, de Luis Suárez Salazar: *Madre América. Un siglo de violencia y dolor (1898-1998)*. La Habana, Ciencias Sociales, 2003. En segundo lugar, también con abundantes pruebas empíricas del salvajismo capitalista, la obra de Marisa Gallego y otros: *Historia latinoamericana (1700-2005)*. Bs.As., Maipue, 2006.

también sociales, imprescindibles para la reproducción del capital como relación social) no se conquistan ni se mantienen sin violencia y poder.

Expresado en los términos empleados por Marx: la expropiación de los campesinos (aquí Marx no se refiere solamente a América Latina, sino también a la formación social más desarrollada del capitalismo de su tiempo, Inglaterra) constituye el gran presupuesto para que exista el capital. Es a partir de esta expropiación violenta que el campesino no tendrá otra opción que ir a vender su fuerza de trabajo al mercado, desprovisto de sus condiciones materiales de supervivencia. El campesino expropiado no afluye al taller urbano ni a la fábrica, donde se transforma en obrero asalariado, por libre decisión propia... Tampoco existe ningún acuerdo contractual producto de la libre voluntad. ¡Hay que obligarlo! Y se lo obliga...

En ese momento intervienen toda una serie de instituciones como el *Work House* —institución ampliamente tratada en *Vigilar y castigar* y otros escritos de Michel Foucault, que se nutren ampliamente, sin citarlos, de los *Grundrisse* y *El Capital*—, el código de conducta que marca corporalmente a los llamados “vagos”, los tortura y los recluye en instituciones de secuestro¹¹²¹. Eso se explica, a partir del capítulo 24 cuyos procesos de rupturas históricas constituyen los presupuestos para que después nazcan las que irónicamente Marx denomina “leyes naturales de la economía” o “«leyes naturales eternas» que rigen el modo capitalista de producción”¹¹²². Leyes que no existirían ni existen al margen de la lucha de clases.

A partir entonces de poner en primer plano esos mecanismos específicos de la lucha de clases atravesada por la violencia, la dominación, el control y la disciplina, Marx escribe con su ironía habitual: “*Tantae molis erat para asistir al parto de las «leyes naturales eternas» que rigen al modo capitalista de producción*”¹¹²³. Entonces las

¹¹²¹ En la última conferencia reunida en *La verdad y las formas jurídicas*, Foucault aporta una explicación muy cercana al marxismo. Lo mismo hace en *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI, 1988. pp. 149 y 168; *La verdad y las formas jurídicas*. En Michel Foucault: *Estrategias de poder* [Antología]. Barcelona, Paidos, 1999. *Obras esenciales de Foucault*. Vol. II. Principalmente pp.256-257, donde se encuentra la síntesis que pretende hacer con el marxismo. Síntesis que no siempre está explicitada, e incluso llega a ser rechazada, en *Microfísica del poder*. En este último libro, que reúne diversos ensayos y entrevistas, Foucault había dicho que “el poder se ejerce. **Nadie, hablando con propiedad, es el titular de él**”, así como también: “Precaución de método: no considerar el poder como un fenómeno de dominación masiva y homogénea de un individuo sobre los otros, de un grupo sobre los otros, **de una clase sobre las otras**”. Véase Michel Foucault: *Microfísica del poder*. Obra citada. pp.83-84 y 143-144. De igual modo, allí agrega que: “se trata de no analizar el poder en el terreno de la intención o de la decisión, ni de cogerlo por su cara interna, ni de hacer esta pregunta laberíntica e irresoluble: «**Quién detenta el poder y qué intención tiene?** O ¿qué busca el que detenta el poder?». Véase *Microfísica del poder*. Obra citada. p.143. El foucaultianismo posterior, mucho más cercano y proclive al pensamiento posestructuralista y por eso mismo, crítico del marxismo, se aferra a este Foucault que por momentos tiende a hipostasiar “EL PODER” [con mayúsculas] en general, en abstracto, sin mayores determinaciones históricas, clasistas o sociales. Sin embargo, aunque resulte paradójico, a contramano de esta visión metafísica y supraclasista del poder, es el mismo Foucault quien en *La verdad y las formas jurídicas* sitúa históricamente las relaciones de poder sosteniendo que las instituciones de secuestro (la fábrica, el cuartel, la escuela, etc.) cumplen un papel preciso en la acumulación originaria del capital y a partir de allí, vinculando esas instituciones con la lógica del capital, intenta dar toda una explicación clasista de sus razones sociales de existencia. En este otro nivel de sus explicaciones —seguramente el más rico y no casualmente el más “olvidado” o soslayado por sus seguidores académicos, posestructuralistas y posmodernos— sitúa históricamente el nacimiento de la sociedad disciplinaria, panóptica, de normalización, como él la denomina.

¹¹²² Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, p.950.

¹¹²³ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, p.950. La expresión en latín usada por Marx significa “tantos esfuerzos se requirieron”. Pertenece a la *Eneida* de Virgilio y hace alusión a los esfuerzos que hicieron falta para fundar el pueblo romano. Marx la emplea para destacar

supuestas leyes naturales, eternas, objetivas —todas expresiones irónicas en la pluma de Marx— se construyeron a partir de estos mecanismos: la violencia, la coacción, la expropiación, la estafa, el colonialismo, la conquista, la tortura, los códigos de disciplinamiento, las casas de trabajo, entre otros. La lucha de clases los engloba a todos.

Explicitar este proceso de rupturas históricas que condicionan el surgimiento y posterior vigencia de las “leyes naturales eternas” de la economía, tiene una importancia fundamental para la concepción materialista de la historia y el lugar central que en ella ocupa la teoría crítica del fetichismo y el poder. Como ya intentamos explicar en otro capítulo de esta investigación, este proceso fetichista no constituye sólo un fenómeno cultural. En tanto teoría crítica que da cuenta de él, no abarca sólo la comprensión de los mecanismos mercantiles constituyentes de la subjetividad sino también la explicación de la historia como proceso y la discusión sobre el carácter que asumen y poseen las leyes que rigen el funcionamiento procesual-estructural y el movimiento histórico de la economía mercantil capitalista.

Desde ese ángulo se torna necesario prestar atención al siguiente pasaje de *El Capital* cuando Marx afirma: “*Al exponer la cosificación de las relaciones de producción y su autonomización frente a los agentes de la producción, no entramos a analizar la manera en que las conexiones a través del mercado mundial, sus coyunturas, el movimiento de los precios de mercado, los períodos del crédito, los ciclos de la industria y el comercio, la alternancia de la prosperidad y la crisis, se les presentan como leyes naturales todopoderosas que los dominan al margen de su voluntad y se imponen frente a ellos como una ciega necesidad*”¹¹²⁴.

Marx plantea que “las leyes de la economía” se le presentan a los productores como leyes naturales todopoderosas “al margen de su voluntad”. Esa presencia de las leyes del mercado al margen de la voluntad no significa otra cosa que fetichismo, cosificación, mistificación económica. Semejante conclusión que aparece explicitada al final del tercer tomo de *El Capital* asume una importancia fundamental para comprender todo el proyecto crítico-científico de la concepción materialista de la historia. La lucha de clases está en el centro de la teoría crítica y en cada una de sus categorías. Quizás por eso, resumiendo la obra, Marx le dice a su amigo: “*Por último hemos llegado a las formas de aparición [fenoménicas] que sirven de punto de partida en la concepción vulgar: la renta proveniente de la tierra, la ganancia (interés), que surge del capital, los salarios, que provienen del trabajo [...] Todo el movimiento tiene lugar en esa forma aparente. Finalmente, puesto que esas tres (salarios, renta del suelo, beneficios [interés]) constituyen las respectivas fuentes de ingreso de las tres clases —terratenientes, capitalistas y trabajadores asalariados— tenemos, en conclusión, la lucha de clases en que se resuelve todo el movimiento y nos da la clave para acabar con esta basura*”¹¹²⁵.

En las lecturas más deterministas del materialismo histórico —pretendidamente “ortodoxas”— se plantea que las leyes de la economía que describe *El Capital* serían autónomas y funcionarían al margen de la subjetividad (colectiva) histórica.

A contramano de aquella “ortodoxia”, la teoría crítica del fetichismo tiene una importancia fundamental porque desde ella Marx sostiene claramente —no en un texto de filosofía, sino precisamente en su obra más “económica”, según la taxonomía

irónicamente los “esfuerzos” necesarios e imprescindibles para que funcione día a día el capitalismo.

¹¹²⁴ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.VIII, p.1057.

¹¹²⁵ Véase carta de K.Marx a F.Engels, 30 de abril de 1868. En K.Marx y F.Engels: *Cartas sobre «El Capital»*. Obra citada. p.168.

habitual— que esa pretendida objetividad de las leyes que los agentes sociales insertos en el modo de producción mercantil capitalista viven y experimentan casi como naturales y como si fueran todopoderosas no constituyen nada más que una nueva expresión autonomizada de la cosificación, el fetichismo y la mistificación.

Por eso resulta tan importante explicitar esta problemática subyacente en la teoría crítica de Marx. Para elucidar a fondo la teoría del valor, que constituye el andamiaje y la arquitectura central de todo *El Capital*, hay que analizar porqué se cosifica el trabajo humano. A su vez, para responder esa pregunta se torna imprescindible remitirse a la socialización indirecta del trabajo abstracto (las dos tareas las intentamos realizar en el capítulo precedente). Ambas interrogaciones se basan en tres presupuestos.

El primer presupuesto necesario para que se pueda cosificar el trabajo humano y devenga de ese modo valor, consiste en que los productores y propietarios independientes tienen que producir e intercambiar mercancías. Los productos del trabajo se tienen que transformar en mercancías. Ese primer presupuesto lo explica entonces la teoría del fetichismo.

El segundo presupuesto sostiene que la emergencia histórica y el “natural” funcionamiento y existencia de las “leyes objetivas de la economía” no es independiente de las relaciones de poder y de fuerzas entre las clases sociales. Sin relaciones de poder no hay relaciones de producción.

El tercer presupuesto sostiene que las “leyes naturales” no son naturales. Creer que son naturales (y eternas) implica una mistificación teórica y una cosificación de índole práctica. Por eso Marx en *El Capital* sostiene que: “En el transcurso de la producción capitalista se desarrolla una clase trabajadora que, por educación, tradición y hábito reconoce las exigencias de ese modo de producción como leyes naturales, evidentes por sí mismas”¹¹²⁶. Por lo tanto el carácter “natural” de estas supuestas “leyes naturales” depende más de “la educación, la tradición y el hábito”—es decir, de la hegemonía de las clases dominantes y del proceso fetichista que emerge del mismo régimen capitalista en cuyo seno se constituye el sentido común de la clase obrera— que de su supuesto carácter ineluctable, necesario y fatal.

Se vuelve impostergable explicitar estos tres presupuestos porque están presentes a lo largo de todo *El Capital*. Cuando un lector desprevenido se lanza directamente al abordaje del primer renglón del primer capítulo del primer tomo de *El Capital* sin advertir todo lo que la exposición lógica de Marx presupone, se corre el riesgo de imaginar que Marx estaría describiendo a lo largo de toda su obra un mecanismo automático.

¿Qué lugar le quedaría entonces a la dimensión política, la dominación y el poder en esa lectura lineal y economicista? ¿Qué lugar ocuparían la lucha de clases y las resistencias anticapitalistas? Se lo admite o no, los cambios terminan concibiéndose de ese modo casi como una evolución, una especie de transformación y sucesión automática de modos de producción que se van sustituyendo unos a otros —como capas geológicas— en la historia de manera automática, sin intervención subjetiva y en escalera, de menor a mayor.

Para problematizar ese tipo de lecturas, la teoría del fetichismo aporta elementos muy importantes y valiosos. En capítulos previos analizamos la problemática de la inversión de las categorías de objetividad y subjetividad; de qué modo el fetichismo presupone una concepción dualista y cómo Marx asocia su crítica del dualismo de la economía política con el cuestionamiento que Hegel dirige hacia las antinomias del entendimiento kantiano. También exploramos ese mecanismo por el cual se toma una cosa por otra [el *quid pro quo*]; el sujeto se cosifica y los objetos se personifican.

¹¹²⁶ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, p.922.

Además analizamos cómo el carácter social del trabajo se expresa como valor de las mercancías, las relaciones entre los productores independientes y el trabajo global como relaciones entre las mercancías también, la igualdad del trabajo social como igualdad del valor global, la cantidad de trabajo social como cantidad del valor global, el trabajo útil social como el valor de uso social de las mercancías, el trabajo social global como valor global. Todas expresiones “objetivas” cuya supuesta objetividad —en realidad de origen fetichista— Marx somete duramente a crítica.

En su conjunto, todas esas temáticas pertenecientes a la teoría crítica del fetichismo apuntan a cuestionar ese carácter supuestamente “objetivo, natural y eterno” de las leyes que rigen la producción mercantil capitalista. No se puede separar el análisis crítico del fetichismo del carácter que estas leyes asumen en el discurso crítico-científico de la concepción materialista de la historia cuando se analiza la sociedad capitalista. Por lo tanto, si teoría crítica del fetichismo y concepción materialista de la historia son inseparables, ambas implican consecuencias políticas.

Si la “objetividad” de las leyes que rigen lo social en el capitalismo no es absoluta, natural ni eterna; si esa pretendida “objetividad” que se impone con ciega necesidad no es nada más que cosificación, petrificación y mistificación, pues entonces no tiene sentido plantearse desde el marxismo una objetividad social en sentido fuerte completamente separada y al margen de la subjetividad histórica colectiva. No hay “economía” sin lucha de clases. No hay capital sin relaciones de poder y dominación.

De lo cual se infiere que no existe una “economía” pura al margen de las relaciones sociales de poder y de fuerzas dentro de las cuales operan las subjetividades colectivas, las clases sociales y las fuerzas sociales. Estas últimas no existen con independencia de la totalidad social, en una curiosa e inexplicable “estratificación” funcionalista o en una supuesta y armónica división natural de tareas y funciones, sino que se forman y se constituyen a partir de la confrontación y el enfrentamiento al interior de esas mismas relaciones sociales de poder y de fuerza.

Resulta interesante observar cómo en el capítulo sexto inédito de *El Capital*, que de algún modo marca la transición teórica de la exposición lógica del tomo primero al segundo de la obra, Marx vincula estrechamente el carácter enajenante de la escisión (puramente “económica”) entre productor y condiciones de existencia en el modo de producción capitalista con la problemática del poder, la hegemonía y la coerción específicamente capitalistas. Allí sostiene que: “Cuando la relación de la **hegemonía** y la **subordinación** reemplaza a la esclavitud, la servidumbre, el vasallaje, las formas patriarciales, etc., de la subordinación, tan sólo se opera una mudanza en su forma”¹¹²⁷.

Es nada menos que ese cambio de “forma” en la subordinación aquello que caracteriza a la especificidad histórica del modo capitalista de producción. Una subordinación que bajo la apariencia de ser “libre” encierra en realidad coacción, vigilancia y disciplina (debe tenerse en cuenta que cuando Marx utiliza el término de “hegemonía” —que obviamente no es un invento de Gramsci sino que pertenece a toda la tradición marxista— entiende por ella fundamentalmente coerción). Por ello plantea que: “En un comienzo, la subordinación del proceso de trabajo al capital no modifica nada en el modo real de producción y prácticamente se muestra sólo en lo siguiente: el obrero queda bajo el **mando**, la **dirección**, y **supervisión** del capitalista; desde luego

¹¹²⁷ Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. p.64-65. Frente a ese párrafo Wolfgang Fritz Haug cuestiona el empleo del término “hegemonía” con que Pedro Scaron traduce este pasaje. Afirma Haug: “Allí donde Marx habla de <Überordnung> (véase Resultate, MEGA II.4.1, 99), él [Pedro Scaron. N.K.] coloca la tradicional traducción de <hegemonía>, pero en la significación de *Zwang* (coerción)”. De todas maneras Scaron no asimila este término a la noción gramsciana como aclaramos a continuación.

que sólo en lo que atañe a su trabajo, perteneciente al capital. El capitalista vigila que el obrero no desperdicie tiempo alguno”¹¹²⁸. Reafirmando esta concepción del capital como una relación centralmente coactiva y coercitiva —que asume en el imaginario de los agentes sociales insertos en relaciones sociales cosificadas y fetichistas la apariencia de ser “libre” y “voluntaria”— Marx también señala que: “En la subsunción formal del trabajo en el capital, la coerción que apunta a la producción de plusvalor [...] y la obtención de tiempo libre para el desenvolvimiento con independencia del de la producción material, esa coerción, decíamos, recibe únicamente una forma distinta de la que tenía en los modos de producción anteriores”¹¹²⁹.

Que el capital no es sólo una relación económica “pura” (por lo tanto “libre” y “voluntaria”) sino que al mismo tiempo presupone y lleva implícita una relación de poder —que expresa una relación de fuerzas entre clases sociales— puede corroborarse en la contraposición que Marx realiza de las esferas de la circulación y la producción. En la circulación rigen, supuestamente, “la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham”, es decir que esa esfera constituye “un verdadero Edén de los derechos humanos innatos”¹¹³⁰.

Resulta diáfano que esta referencia a los “derechos humanos” está cargada, como habitualmente acostumbra hacer Marx con las opiniones que intenta refutar, de amarga y filosa ironía. En cambio en el ámbito de la producción rigen “la vigilancia y disciplina del capitalista”¹¹³¹. Por ello mismo: “Dentro del proceso de producción, el capital se convierte en mando sobre el trabajo, esto es, sobre la fuerza de trabajo que se pone en movimiento a sí misma, o el obrero mismo [...] El capital se convierte, asimismo, en una relación coactiva que impone a la clase obrera la ejecución de más trabajo del que prescribe el estrecho ámbito de sus propias necesidades vitales”¹¹³².

Esta concepción marxiana según la cual la categoría teórica de “capital” expresa no sólo un intercambio desigual de equivalentes, no sólo una relación (contradicторia) entre dos clases, no sólo una relación de explotación (entre poseedores de dinero y de fuerza de trabajo), sino también una relación de coerción, vigilancia, control, mando, disciplina, ejercicio de fuerza material, violencia, autoritarismo, despotismo, hegemonía y subordinación, resulta fundamental para comprender a fondo la empresa teórica de Marx y su concepción materialista de la historia. Sólo dando cuenta de esa doble teorización —explotación económica y dominación política— puede comprenderse que

¹¹²⁸ Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. p.44.

¹¹²⁹ Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. p.62.

¹¹³⁰ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.214. La misma referencia irónica aparece en escritos muy anteriores. Véase Karl Marx: *La cuestión judía*. En *Escritos de juventud*. Obra citada. Tomo I. pp. 476 y 480; también en *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. En K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo I. p. 308. Sobre la problemática particular de los derechos humanos en Marx (analizada desde un ángulo académico y prioritariamente jurídico) puede consultarse el libro del profesor Manuel Atienza: *Marx y los derechos humanos*. Mezquita, Madrid, 1983. Este autor plantea que Marx no fue enemigo de los “derechos humanos”, a pesar del tono sarcástico que utiliza para referirse a ellos (emparentándolos, obviamente, con la ideología de la revolución burguesa, algo que ya está presente desde *La cuestión judía* [1843] en adelante). La tesis de este profesor, filósofo académico del derecho, sugiere que Marx mantuvo ambigüedad debido a “su teoría del conflicto social y a su tesis sobre la extinción del derecho y el Estado en una sociedad comunista”. Más allá de esta posible interpretación, resulta claro que el significado que asume esta expresión en *El Capital* y en otros escritos de Marx (polémicos con el liberalismo) no hace referencia al debate sobre los derechos humanos en América Latina y a su violación sistemática por parte de diversas dictaduras militares, burguesas y proimperialistas. La expresión es la misma pero el significado es completamente distinto.

¹¹³¹ Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. p.15.

¹¹³² Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, pp.375-376.

El Capital contenga en la elaboración de cada una de sus categorías una concepción teórica acerca de la política, la dominación y el poder.

Un dato para nada menor si se toma en cuenta, como señalamos, que durante mucho tiempo, por lo menos desde el período 1975-1977, a partir de las impugnaciones liberales de Norberto Bobbio (y de algunos otros que le siguieron el paso acompañados de nombres académicos prestigiosos como Althusser, Foucault, Cacciari y Colletti) se sostuvo livianamente que en Marx no existe una teoría política del poder, la dominación ni el Estado. Alegre afirmación que hoy continúa repitiéndose de manera mecánica en la Academia sin mayores explicaciones (véase al respecto la primera parte de esta investigación).

Para haber podido sostener semejantes hipótesis hubo que violentar *El Capital* e incorporarlo por la fuerza al lecho de Procusto del economicismo más mezquino, ramplón y mundano. Una operación que tuvo y tiene como consecuencia necesaria, por ejemplo, el “olvido” de la equiparación que Marx realiza entre la sociedad capitalista y el ejército y su reflexión sobre la relación social de capital comprendida como una relación atravesada por múltiples relaciones jerárquicas de poder.

En el ejercicio del disciplinamiento de la fuerza de trabajo el capital introduce, según Marx, una rígida jerarquía militar en las relaciones sociales. Esta estructura jerárquica, militar y autoritaria, no es para Marx un accidente o una forma meramente aleatoria o contingente en su nexo con las relaciones sociales capitalistas, sino que forma parte inherente y consustancial de las mismas. Esta es la razón principal por la cual todo *El Capital* presupone una permanente analogía simétrica entre la sociedad capitalista y la cadena de mandos de una institución militar.

Por ejemplo, en una carta de Marx a Engels escrita cuando estaba comenzando a elaborar los *Grundrisse*, Marx señala que: “*toda la historia de las formas de la sociedad burguesa se resume notablemente en la militar*”¹¹³³.

Asimismo, en *El Capital*, Marx plantea que: “*El código fabril, en el cual el capital formula, como un legislador privado y conforme a su capricho, la autocracia que ejerce sobre sus obreros —sin que en dicho código figure esa división de poderes de la que tanto gusta la burguesía, ni el sistema representativo, aún más apetecido por ella— no es más que la caricatura capitalista de la regulación social del proceso laboral*”¹¹³⁴. Siempre desde el mismo ángulo de abordaje, afirma: “*la manufactura propiamente dicha no sólo somete a los obreros, antes autónomos, al mando y a la disciplina del capital, sino que además crea una gradación jerárquica entre los mismos obreros*”¹¹³⁵.

En el caso de la supervisión y dirección empresarial el capital cede su lugar a los *managers* (quienes constituyen, según Marx, el “*alma del sistema industrial*”) para que realicen estas tareas sucias¹¹³⁶. En idéntico registro Marx sostiene que: “*La división manufacturera del trabajo supone la autoridad incondicional del capitalista sobre hombres reducidos a meros miembros de un mecanismo colectivo, propiedad de aquél*”¹¹³⁷, así como también: “*La subordinación técnica del obrero a la marcha uniforme del medio de trabajo y la composición peculiar del cuerpo de trabajo, integrado por individuos de uno u otro sexo y pertenecientes a diversos niveles de edad,*

¹¹³³ Véase Carta de K.Marx a F.Engels, 25 de septiembre de 1857. En Karl Marx y Friedrich Engels: *Correspondencia*. Obra citada. pp.88-89.

¹¹³⁴ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.II, p.517.

¹¹³⁵ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.II, p.438.

¹¹³⁶ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7, p.494.

¹¹³⁷ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.II, p.433.

crean una disciplina cuartelaria que se desenvuelve hasta constituir un régimen fabril pleno”¹¹³⁸.

Marx continúa a lo largo de toda su obra con sus metáforas analógicas sobre la sociedad capitalista concebida como una gran ejército. Por ejemplo, cuando sostiene que: “*Todo capital individual es una concentración mayor o menor de medios de producción, con el comando correspondiente sobre un ejército mayor o menor de obreros*”¹¹³⁹. Siguiendo con este hilo discursivo, agrega: “[la superpoblación obrera] Constituye un ejército industrial de reserva a disposición del capital, que le pertenece a éste tan absolutamente como si lo hubiera criado a sus expensas”¹¹⁴⁰.

Continuando con la enumeración encontramos que: “*Esos movimientos no se determinan, pues, por el movimiento del número absoluto de la población obrera, sino por la proporción variable en que la clase obrera se divide en ejército activo y ejército de reserva*”¹¹⁴¹. Más adelante: “*Nos detendremos ahora en una capa de la población de origen rural, cuya ocupación es en gran parte industrial. Este estrato constituye la infantería ligera del capital [...] Se forman así aldeas improvisadas, carentes de toda instalación sanitaria, al margen del control de las autoridades locales y muy lucrativas para el caballero contratista, que explota doblemente a los obreros: como soldados industriales y como inquilinos*”¹¹⁴². Además: “*Los husos y telares, dispersos antes por toda la región, están ahora congregados en unos pocos cuarteles de trabajo al igual que los obreros, que la materia prima*”¹¹⁴³. Sin olvidarnos tampoco que: “*Como la marina real, las fábricas reclutan su personal por medio de las levas*”¹¹⁴⁴. Los pasajes y fragmentos donde traza ese paralelo son interminables.

Si esquematizamos este conjunto de metáforas (que presuponen un paralelo permanente entre la sociedad capitalista y una fuerza militar), nos encontramos con el siguiente cuadro, por demás ilustrativo de la concepción marxiana acerca de la categoría de “capital” como una relación política de dominación, poder y fuerzas:

SOCIEDAD BURGUESA = EJÉRCITO

Fábrica = Cuartel

El capital = Alto mando militar

Capataces = Suboficiales

Obreros = Soldados industriales

Obreros activos empleados = Ejército Activo

¹¹³⁸ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.II, p. 517.

¹¹³⁹ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, p.777.

¹¹⁴⁰ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, p.786.

¹¹⁴¹ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, p.793.

¹¹⁴² Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, pp.829-830.

¹¹⁴³ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, p. 933.

¹¹⁴⁴ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, p. 947.

Obreros desempleados = Ejército Industrial de reserva
Población rural con tareas industriales = Infantería Ligera
Reclutamiento fabril = Reclutamiento Militar
Libreta de castigos = Código de Justicia Militar

¿Cuál es la principal condición de este paralelismo —innegable y específicamente político— que Marx construye a lo largo de *El Capital* entre la sociedad burguesa y el ejército? La gran premisa reside en que para que el capital pueda estructurar el conjunto de las relaciones sociales como un inmenso ejército y pueda someter a su mando, coerción, subordinación, despotismo, vigilancia, disciplina, fuerza material y dominación al obrero colectivo (porque de lo que se trata aquí es de clases sociales en conflicto, no de individuos aislados) las condiciones de existencia —el presupuesto— y el producto —el resultado— del trabajo se deben haber autonomizado e independizado de sus productores, volviéndose hostiles frente a ellos y ellas.

Por ello Marx señala que: “*lo que en el primer proceso, antes que el dinero o la mercancía se hayan transformado realmente en capital, les imprime desde un comienzo el carácter de capital no es ni su condición de dinero ni su condición de mercancía, ni el valor de uso material de estas mercancías, consistente en servir como medios de subsistencia y de producción, sino el hecho de que este dinero y esta mercancía, estos medios de producción y medios de subsistencia, se enfrentan a la capacidad de trabajo —despojada de toda riqueza objetiva— como poderes autónomos personificados en sus poseedores; el hecho de que, por tanto, las condiciones materiales necesarias para la realización del trabajo están enajenadas al obrero mismo, o más precisamente, se presentan como fetiches dotados de una voluntad y un alma propias*”¹¹⁴⁵. El capital, entonces, no constituye más que un fetiche separado, autonomizado, independizado y vuelto hostil contra su propio creador, al que somete a la disciplina, la vigilancia, el control, la subsunción (formal y real), la subordinación, la hegemonía y la dominación. En pocas palabras, lo somete a relaciones —económicas y al mismo tiempo políticas— de explotación, de poder y de fuerzas.

Nada distinto plantea Marx cuando sostiene que: “*el valor adelantado se convierte en capital únicamente merced a la producción de plusvalía, la génesis del capital mismo, así como del proceso capitalista de producción, se funda ante todo en dos elementos: Primero, la compraventa de la capacidad laboral [...] Esta compraventa de la capacidad laboral implica la separación entre las condiciones objetivas del trabajo —o sea los medios de subsistencia y producción— y la misma capacidad viva de trabajo [...] La separación se profundiza a tal punto que esas condiciones del trabajo se enfrentan al obrero como personas autónomas*”¹¹⁴⁶.

Porque existe esa separación violenta (reproducida cotidianamente) entre productores y condiciones de vida, estas últimas se autonomizan y se vuelven sujetos, mientras las personas se cosifican. La teoría del fetichismo, base de la teoría del valor, está entonces indisolublemente ligada a una concepción del poder.

Como planteaba correctamente el joven Lenin, “*el capital es una determinada relación entre los hombres*”. Si el conjunto de todas esas relaciones de producción constituyen la “*formación económico-social históricamente determinada, objeto de*

¹¹⁴⁵ Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. pp. 35-36.

¹¹⁴⁶ Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. p. 51.

estudio de «*El Capital*»¹¹⁴⁷, y si a su vez ese conjunto históricamente diferenciado de relaciones entre los seres humanos está atravesado por relaciones de poder, debe concluirse que el objeto de estudio de *El Capital* no está centrado únicamente en las relaciones de producción del capitalismo sino también en sus formas del poder y de dominación que les son consustanciales¹¹⁴⁸.

Si en *El Capital* no hubiera relaciones de poder ni política ¿qué es entonces la relación de “capital” como categoría?¹¹⁴⁹ Una pista que puede contribuir a terminar de despejar esa interrogación es la siguiente formulación de Marx: “*El dinero y la mercancía no son capital desde un primer momento, como tampoco lo son los medios de producción y de subsistencia. Requieren ser transformados en capital. Pero esta transformación misma sólo se puede operar bajo determinadas circunstancias coincidentes: es necesario que se enfrenten y entren en contacto dos clases muy diferentes de poseedores de mercancías; a un lado los propietarios de dinero, de medios de producción y de subsistencia [...] al otro lado, trabajadores libres, vendedores de la fuerza de trabajo propia y por tanto vendedores de trabajo*”¹¹⁵⁰.

Acumulación y lucha de clases

La acumulación del capital, corazón del sistema en su conjunto (“corazón” enfermo, si se nos permite la expresión, cuyo diagnóstico Marx elabora al demostrar la ley tendencial de la caída de la tasa de ganancia), está atravesada por el antagonismo de la lucha de clases. La explicación de este antagonismo Marx la desarrolla en el capítulo anterior al de la acumulación originaria, el vigésimo tercero, el referido a la ley general de la acumulación capitalista. Allí plantea que esta ley general expresaría una razón inversamente proporcional. A mayor acumulación de riquezas en un polo, mayor

¹¹⁴⁷ Véase V.I.Lenin: *¿Quiénes son los «amigos del pueblo» y cómo luchan contra los socialdemócratas?*. En V.I.Lenin: *Obra completa*. Obra citada. Tomo I. pp. 154 y 232.

¹¹⁴⁸ Entendiendo por “poder” no una cosa cristalizada sino una relación, no una instancia hipostasiada y omniabarcativa, sin nombre, apellido ni historia, sino una relación de dominación inscripta al interior de las relaciones sociales de clase de una formación económico social históricamente determinada. Véase Antonio Gramsci: “Análisis de las situaciones: relaciones de fuerza”. En A. Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Tomo 5. pp. 32-40. Adelantándose cuarenta años a Michel Foucault, Gramsci concibe el poder como relación. Pero su concepción del poder es muchísimo más rica y detallada que la de Foucault. Recuperando *El Capital* de Marx (en polémica con la lectura de Benedetto Croce, véase cuaderno N°10) y apropiándose de los escritos de Lenin (además de la clásica noción de “hegemonía”, se nutre del análisis de Lenin sobre “situación revolucionaria” en polémica con el economicismo, véase cuaderno N°13), Gramsci entiende el poder de manera muy precisa. No como una relación en general sino como una relación de fuerzas entre las clases. Su lectura marxista del poder puede resultar muy útil para comprender las categorías de *El Capital*, escapando a las dicotomías habituales (incluso de muchos “gramscianos”).

¹¹⁴⁹ Comentando las conferencias populares y charlas dictadas por Marx en Bruselas, antes de marchar a Inglaterra, donde define la relación de capital como una “**dominación del trabajo acumulado, pasado, objetivado, sobre el trabajo inmediato, viviente**” que transforma “*el trabajo acumulado en capital*” Maximilien Rubel afirma: “**el capital expresa una relación de clases, esto es, una relación de fuerza entre las clases sociales**”. Las relaciones que Marx analiza en *El Capital* constituyen, según Rubel “**relaciones sociales de poder**”. En ese sentido, este biógrafo y editor de Marx recuerda que “*es sabido que el título original [se refiere a El Capital. N.K.] debió ser «Crítica de la política y de la economía política»*”. Véase Maximilien Rubel: *Karl Marx. Essay de biografía intelectual*. Buenos Aires, Paidos, 1970. p. 293.

¹¹⁵⁰ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, p.892.

acumulación de pobreza y miseria en el otro. La concentración y centralización del capital implica mayor explotación y resistencia de la fuerza de trabajo.

Una inversión que en su descripción a trazo grueso es anterior a Marx. Hegel, para citar sólo un nombre significativo, había planteado algo muy similar en su *Filosofía del derecho* [1821], al sostener que: “*Cuando la sociedad civil funciona sin obstáculos, se acentúa así dentro de ella el progreso de la población y de la industria. A través de la universalización de la conexión entre los hombres, a causa de sus necesidades y del modo en que se preparan y producen los medios para satisfacerlas, se acrecienta la acumulación de riquezas, pues de esta doble universalidad se extrae la máxima ganancia, mientras que por el otro lado, como consecuencia, se incrementa la especialización y limitación del trabajo particular, y así la dependencia y miseria de la clase ligada a ese trabajo, lo que provoca la incapacidad de sentimiento y goce de las restantes posibilidades, sobre todo de los beneficios espirituales, que ofrece la sociedad civil [...] Se manifiesta así que en medio del exceso de riqueza la sociedad civil no es suficientemente rica, es decir, no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la generación de la plebe*”¹¹⁵¹.

Apoyado en el estudio crítico de los economistas clásicos y a partir de su propia concepción, Marx formula y fundamenta entonces la ley general de acumulación capitalista. Sin embargo, conviene recordar que esta ley no traza una regularidad “automática” que se cumpliría de manera necesaria con independencia de la lucha de clases. Por eso Marx se apresura a señalar que: “*Por otra parte, a medida que con la acumulación del capital se desarrollan la lucha de clases y, por consiguiente, la conciencia de sí mismos entre los obreros*”¹¹⁵².

La violencia como potencia económica

Si la acumulación no es ajena a la lucha de clases, si la reproducción del capitalismo no funciona sin dominación y ejercicio del poder, ¿qué significado tiene entonces aquella formulación de Marx cuando sostiene que: “*La violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva. Ella misma es una potencia económica*”¹¹⁵³.

¿La violencia como “potencia económica”? ¿Acaso economía y violencia no son dos universos radicalmente escindidos, separados y en el mejor de los casos yuxtapuestos o complementarios? Parafraseando lo que alguna vez escribió Sigmund Freud sobre la sexualidad infantil ante quienes sospechaban de su inexistencia, hay que esforzarse demasiado para no ver la violencia y la relación de fuerzas y de poder dentro mismo de la relación de capital.

A pesar de las clasificaciones canonizadas y los prejuicios ya establecidos por los saberes cristalizados de las disciplinas académicas (cada una con su *métier*, su jerga técnica, su “especialización”, su campo de estudio microscópico, su juego de lenguaje restringido, su diploma), para Marx es imposible escindir y separar arbitrariamente estas dos dimensiones que hacen a un mismo conjunto de relaciones de producción, de poder y de fuerzas. Sólo a condición de ceder terreno al economicismo (aquella corriente defendida, entre varios otros, por Aquiles Loria que ubicó el gran aporte del marxismo

¹¹⁵¹ Véase G.W.F.Hegel: *Filosofía del derecho*. Obra citada. pp. 218-219.

¹¹⁵² Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, p.816. “*¿Cuál es el límite, entonces, que hace finito al capital?*” se pregunta Lebowitz, y responde: “*El límite es la clase obrera [...] La rebeldía de la clase obrera*”. Véase Michael A. Lebowitz: *Más allá de «El Capital». La economía política de la clase obrera en Marx*. Caracas, Monte Avila, 2006. p. 69.

¹¹⁵³ Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, p.940.

en... el “factor” económico) se puede aceptar que existe un “factor” escindido de la totalidad social y de las relaciones de poder y de fuerzas entre las diversas clases sociales en pugna a lo largo de la historia.

Si se acepta esa visión, entonces se torna una afirmación completamente absurda sostener, como lo hace Marx, que la violencia constituye en sí misma “*una potencia económica*”.

Si se toma en serio en todo su peso teórico la formulación de Marx se deben extraer las inferencias que se derivan de allí para la concepción materialista de la historia y la teoría del modo de producción y la formación económico social capitalista. La principal consecuencia consiste en que Marx somete nuevamente a crítica al fetichismo. Pero ya no se trata solamente de la expresión del fetichismo que está centrada en las relaciones sociales cosificadas del mercado y regidas por el trabajo abstracto, el valor y la mediación dineraria (analizadas en el capítulo anterior de esta investigación), sino también del fetichismo de la política y del Estado, concebidos como instituciones separadas y completamente “autónomas” de las relaciones sociales.

Fetichismo del Estado, república burguesa y dominación capitalista

¿En qué consiste entonces el fetichismo del Estado? Pues en concebirlo como una institución neutral, separada y escindida de las relaciones sociales de producción, de poder y de fuerzas entre las clases. La crítica del fetichismo del poder del capital —un poder que aparece como propio del capital pero que no es más que el poder del cuerpo colectivo cooperativo expropiado de la clase trabajadora— se prolonga en Marx en la crítica del fetichismo de la política y del Estado. Su crítica, que ya está presente en su juvenil polémica de 1843 con su maestro Hegel no queda limitada a esos escritos tempranos. No es cierto que Marx comienza su trayectoria intelectual por la filosofía política y luego la abandona para convertirse en un economista¹¹⁵⁴.

Recordemos que Marx, en 1871, llegando al final de su vida y apenas cuatro años después de publicar el primer tomo de *El Capital*, alerta contra esta supuesta solidificación del poder en las instituciones cristalizadas del Estado. Marx sostiene que: “*El poder del Estado, que aparentemente flotaba por encima de la sociedad, era, en realidad, el mayor escándalo de ella y el auténtico vivero de todas sus corrupciones*”¹¹⁵⁵.

Aunque Marx nunca haya escrito su proyectado tratado específico sobre el Estado (que, según sus planes iniciales de redacción de *El Capital*, planificaba como su cuarto libro), no puede soslayarse que tanto en *El Capital* como en *Las luchas de clases en Francia*, en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, en *La guerra civil en Francia* y en muchos otros de sus escritos unilateralmente clasificados como “políticos”¹¹⁵⁶ aporta numerosas reflexiones para una crítica del fetichismo de la política y del Estado¹¹⁵⁷.

¹¹⁵⁴ Para la discusión con quienes creen erróneamente en esa tesis, véase Atilio Borón: “Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa: El legado teórico de Karl Marx”. Obra citada. pp.298-300.

¹¹⁵⁵ Véase Karl Marx: *La guerra civil en Francia* [Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores de 1871]. En K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo II. p.144 y también en Karl Marx: *La Internacional. Documentos, artículos y cartas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1988. *Obras fundamentales*. Tomo 17. p. 184.

¹¹⁵⁶ En esa enumeración también deberían incluirse las obras clasificadas como “filosóficas” *Crítica de la «Filosofía del derecho» de Hegel* y *La cuestión judía*.

¹¹⁵⁷ Es cierto, Marx no alcanzó a redactar ese cuarto libro sobre el Estado. ¿Eso implica que no tiene una teoría de la política, la dominación y el poder? Con el mismo criterio, Marx nunca llegó a redactar su proyectado libro sobre la lógica dialéctica que en 1858 (mientras releía a Hegel) le había confesado a Engels tenía ganas de escribir. ¿Eso implica que tampoco tiene una concepción del

La elección de la formación social de Francia no resulta arbitraria ni meramente coyuntural en sus investigaciones “políticas”. No casualmente en *El Capital* había elegido a Inglaterra para ilustrar empíricamente sus concepciones sobre el mercado capitalista. Adopta a Francia justamente como referente empírico porque allí la forma específicamente moderna de dominación política burguesa se ha desarrollado en su aspecto más complejo, determinado y maduro a partir del ciclo que inicia la revolución de 1789. Esa “forma pura” reside precisamente en la república parlamentaria con su prensa organizada en las grandes urbes, sus partidos políticos modernos, su poder legislativo, sus alianzas políticas, los fraccionamientos políticos de las clases, la autonomía relativa de la burocracia y el ejército¹¹⁵⁸. En ella el dominio político burgués se torna —según Marx—, por primera vez en la historia “*común, anónimo, general, desarrollado e impersonal*” frente a las formas políticas “*impuras, incompletas y premodernas*”, como la dictadura abierta o la monarquía. Con la república burguesa la dominación de la clase dominante se torna común, ya no subordinada a una fracción de clase especial: “*la república parlamentaria era la única forma posible para la dominación de toda la burguesía*”¹¹⁵⁹.

En lugar de encontrar en la esa forma política el respeto a las diferencias, el pluralismo, la igualdad de los ciudadanos, la tolerancia, el equilibrio, la medida y la división de poderes, Marx encuentra que “*la república burguesa equivalía a despotismo ilimitado de una clase sobre otras*”¹¹⁶⁰.

Esta es probablemente la principal conclusión a la que arriba Marx cuando intenta cuestionar el fetichismo del Estado, condensado en su “forma pura”, en su concepto, en su máxima dominación anónima, concebido como entidad neutral, autosostenida y separada de las relaciones sociales de conflicto, de lucha y de fuerza entre las clases. La política y la dominación no están recluidas de modo reificado en la institución Estado, en la constitución nacional como norma fundamental ni en los partidos políticos. La “pureza” aparente de la república burguesa parlamentaria encierra, de modo escindido, oculto y reificado, la mugre más mundana del conflicto de clases dominado por el capital, aquel que “*chorrea sangre y lodo por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies*” según una feliz expresión de *El Capital*.

Este tipo de juicio, sustentado empíricamente en el análisis de las instituciones republicanas de Francia durante el proceso de revolución y contrarrevolución que se abre entre 1848 y fines de 1851, Marx lo había formulado anteriormente —1843— con lenguaje filosófico. Decía entonces: “*La democracia es la verdad de la monarquía, pero la monarquía no es la verdad de la democracia [...] La monarquía no puede comprenderse por sí misma, pero sí la democracia [...] En la monarquía es una parte la que determina el carácter del todo*”¹¹⁶¹. La democracia capitalista (que desde la década de 1850 en adelante denominará secamente como “*república burguesa parlamentaria*” aunque en su primera juventud [1843] la llamara “*Estado político moderno*” y

método dialéctico? Siguiendo ese mismo razonamiento, nunca llegó a publicar un volumen titulado *La concepción materialista de la historia* y así de seguido... Por oposición a esas concepciones tradicionales que niegan una teoría política en Marx, Lefebvre afirma que en los escritos sobre la Comuna Marx elabora a fondo una concepción teórica crítica del Estado y de la política. Véase Henri Lefebvre: “*La significación de la Comuna*” . En H.Lefebvre y otros: *La crisis actual de la política*. Bs.As., Rodolfo Alonso editor, 1972. pp. 47 y sig.

¹¹⁵⁸ Véase Karl Marx: *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. En K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo I. p.321.

¹¹⁵⁹ Véase Karl Marx: *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Obra citada. pp. 297, 302, 310, 337 y 341-342.

¹¹⁶⁰ Véase Karl Marx: *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Obra citada. pp.294.

¹¹⁶¹ Véase Karl Marx: *Critica de la «Filosofía del derecho» de Hegel*. En K.Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p.342.

“emancipación política”), constituye en su visión la forma más compleja y desarrollada de dominación del capital sobre el trabajo¹¹⁶². Una forma superior... no de “libertad” — como pensarían Bobbio, Berlin y sus epígonos— sino de dominación. Una forma genérica que aplasta y tritura un contenido que esconde y elude. Un contenido que, aunque reprimido y escindido de lo falsamente universal, no desaparece ni se evapora¹¹⁶³.

¿Qué distinguiría a las formas premodernas de dominación política de las formas específicamente modernas? Pues que en las primeras, el dominio político es ejercido por una fracción particularizada de la clase dominante, mientras que en la república parlamentaria burguesa es el conjunto de la clase “en su promedio general” el protagonista central. En su análisis maduro de 1871 sobre Francia Marx señalará: “La forma más adecuada para este gobierno por acciones [el encabezado por el partido del orden con la subordinación de los republicanos burgueses, antes del golpe de Estado de Bonaparte.N.K.] era la **república parlamentaria**, con Luis Bonaparte como presidente. Fue este un régimen de franco terrorismo de clase y de insulto deliberado contra la «vile multitud». Si la república parlamentaria, como decía el señor Thiers, era «la que menos los dividía» (a las diversas fracciones de la clase dominante), en cambio abría un abismo entre esta clase y el conjunto de la sociedad fuera de sus escasas filas. Su unión eliminaba las restricciones que sus discordias imponían al poder del Estado bajo regímenes anteriores”¹¹⁶⁴.

Frente a ese complejo y desarrollado modo de dominación política — específicamente moderno— de la fuerza social burguesa, Marx opone como alternativa no un dibujo arbitraria y caprichosamente extraído de su cabeza (como reclamaría Bobbio e incluso Althusser, a pesar de todo su científicismo), sino la república democrática de la fuerza social proletaria, la Comuna: “Una república que no acabase sólo con la forma monárquica de la dominación de clase, sino con la propia dominación de clase”¹¹⁶⁵.

Pero si bien es verdad que la república parlamentaria moderna representa en el discurso de Marx “el promedio general” de la dominación política burguesa, ello no implica sostener que por su misma forma política esta arquitectura institucional exprese una noción neutralista, separada y autónoma del Estado, frente a las relaciones de poder y de fuerzas de las clases sociales. Cuando aparece como tal en realidad es producto de la reificación y el fetichismo.

Aun dando cuenta de sus limitaciones (señaladas en el capítulo anterior de esta investigación), *El Manifiesto Comunista* posee el mérito haber subrayado que el Estado,

¹¹⁶² Véase Stanley Moore: *Crítica de la democracia capitalista*. México, Siglo XXI, 1985. pp.69-92.

¹¹⁶³ En *La cuestión judía* Marx lo formula con un lenguaje distinto al que empleará más tarde, pero también allí hay una crítica ácida y punzante a esa forma republicana falsamente universal que de manera escindida esconde un contenido no dicho, oculto, aplastado y reprimido: “Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida misma, una doble vida, una celestial y otra terrenal: la vida de la comunidad política, en la que se considera como ser colectivo, y la vida de la sociedad civil, en la que obra como particular”. Véase Karl Marx: *La cuestión judía*. En *Escritos de juventud*. Obra citada. Tomo I. p. 470.

¹¹⁶⁴ Véase Karl Marx: *La guerra civil en Francia*. En K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo II. p. 143.

¹¹⁶⁵ Véase Karl Marx: *La guerra civil en Francia*. En K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo II. p. 144. Para referirse al poder obrero de la Comuna Marx empleará un término largamente debatido: “dictadura del proletariado”. Para una historia del término y un rastreo minucioso del mismo en los escritos de Marx, puede consultarse el libro de Hal Draper: *Karl Marx's theory of revolution. The “dictatorship of the proletariat”*. Vol. III. New York, Monthly Review Press, 1986.

producto de la lucha de clases, jamás es neutral y que por lo tanto los revolucionarios no pueden plantearse utilizarlo “con otros fines”... pero dejándolo intacto¹¹⁶⁶.

Desde ese registro, analizando la Comuna de París —poco tiempo después de publicar el tomo primero de *El Capital* y mientras estaba corrigiendo la segunda versión alemana— Marx caracteriza al Estado como “una máquina nacional de guerra del capital contra el trabajo”¹¹⁶⁷.

La violencia como potencia económica, el Estado como máquina de guerra. En ambos casos la lucha de clases es la dimensión de lo social donde “la economía” y “la política” se corren y desplazan de las taxonomías dicotómicas, cosificadas, fetichistas.

El notorio paralelo en los escritos de Marx entre la “forma pura” de la dominación política burguesa moderna correspondiente al “modelo francés” (analizado como paradigma empírico en sus varias obras sobre aquel país, de la revolución de 1789 a la Comuna de Paris) y la “forma pura” del valor y el capital estudiados empíricamente en la formación social más desarrollada y desplegada de su época —Inglaterra— resulta por demás evidente. Francia e Inglaterra constituyen dos de sus principales modelos empíricos (aunque en sus múltiples manuscritos y materiales inéditos aparezcan también analizadas formaciones sociales periféricas en relación al sistema mundial capitalista).

Tanto en *El Capital* como en sus escritos sobre Francia, el método de Marx es análogo: “Partir del hombre para explicar la anatomía del mono”, comenzar por lo último para ir a lo primero, lo complejo constituye la clave para comprender lo simple.

La política del Estado burgués de Francia y las relaciones sociales mercantiles capitalistas de Inglaterra conforman en ese nivel del discurso epistemológico marxiano sus dos grandes arquetipos¹¹⁶⁸, los dos principales escenarios sociales donde despliega su crítica del fetichismo.

Si en ambos casos opera la misma analogía metodológica, ¿puede continuar entonces obviándose semejante paralelismo cuando se afirma livianamente que Marx

¹¹⁶⁶ Esta será sin duda la principal conclusión que Lenin extrae de su lectura de *El Manifiesto Comunista* en las vísperas de la revolución de octubre de 1917 al discutir con las corrientes que reducían el marxismo a una concepción estatalista de la política, contracara necesaria del economicismo... su complemento fetichista directo e invertido. Porque el determinismo grosero del economicismo y la “autonomía relativa” del estatalismo reposan, ambos, en la reificada separación de la economía por un lado y las instituciones estatales por el otro, de la “estructura” y la “superestructura”. Escisión y separación dualista de neto corte, como ya hemos señalado reiteradas veces en esta investigación, fetichista. (El estatalismo eurocomunista del último Poulantzas y del Althusser tardío, incluso la “radicalización de la democracia” de Laclau, corren parejos con el economicismo del stalinismo del que todos ellos se pretenden distanciar. Son su moneda invertida). No es entonces casual que se haya querido ver en esa lectura de Lenin cierto “utopismo” e incluso hasta un “desliz anarquista”, cuando en realidad el dirigente bolchevique no hacía más que subrayar la quintaesencia de la crítica marxiana al fetichismo del Estado. Véase V.I.Lenin: *El Estado y la revolución*. Obra citada. Por su parte Trotsky, deteniéndose como Lenin en el *Manifiesto Comunista*, sostiene que: “El primer capítulo del «Manifiesto» empieza con las palabras siguientes: «La historia de toda sociedad que haya existido hasta ahora es la historia de la lucha de clases». Este postulado, la **conclusión más importante obtenida de la interpretación materialista de la historia**, se convirtió inmediatamente en un factor de la lucha de clases”. Véase León Trotsky: *Naturaleza y dinámica del capitalismo y la economía de transición* [Antología]. Bs.As., CEIP, 1999, p. 159.

¹¹⁶⁷ Véase Karl Marx: *La guerra civil en Francia*. En K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo II. p. 143.

¹¹⁶⁸ Por lo menos hasta fines de la década de 1860, época en la que Marx amplía su mirada, desde el gran angular del mercado mundial, hacia el conjunto de formaciones sociales históricas indagando en la posibilidad de vías de desarrollo alternativo distintas a las de Europa occidental. Véase el último capítulo de nuestro *Marx en su (Tercer) mundo*. Obra citada.

“sólo es un teórico de la explotación, pero carece de una teoría de la política, la dominación o el poder”? ¿Acaso en la formulación de *El Capital* según la cual: “*La violencia es una potencia económica*” no se encontraría el gozne teórico entre ambos tipos de discurso?

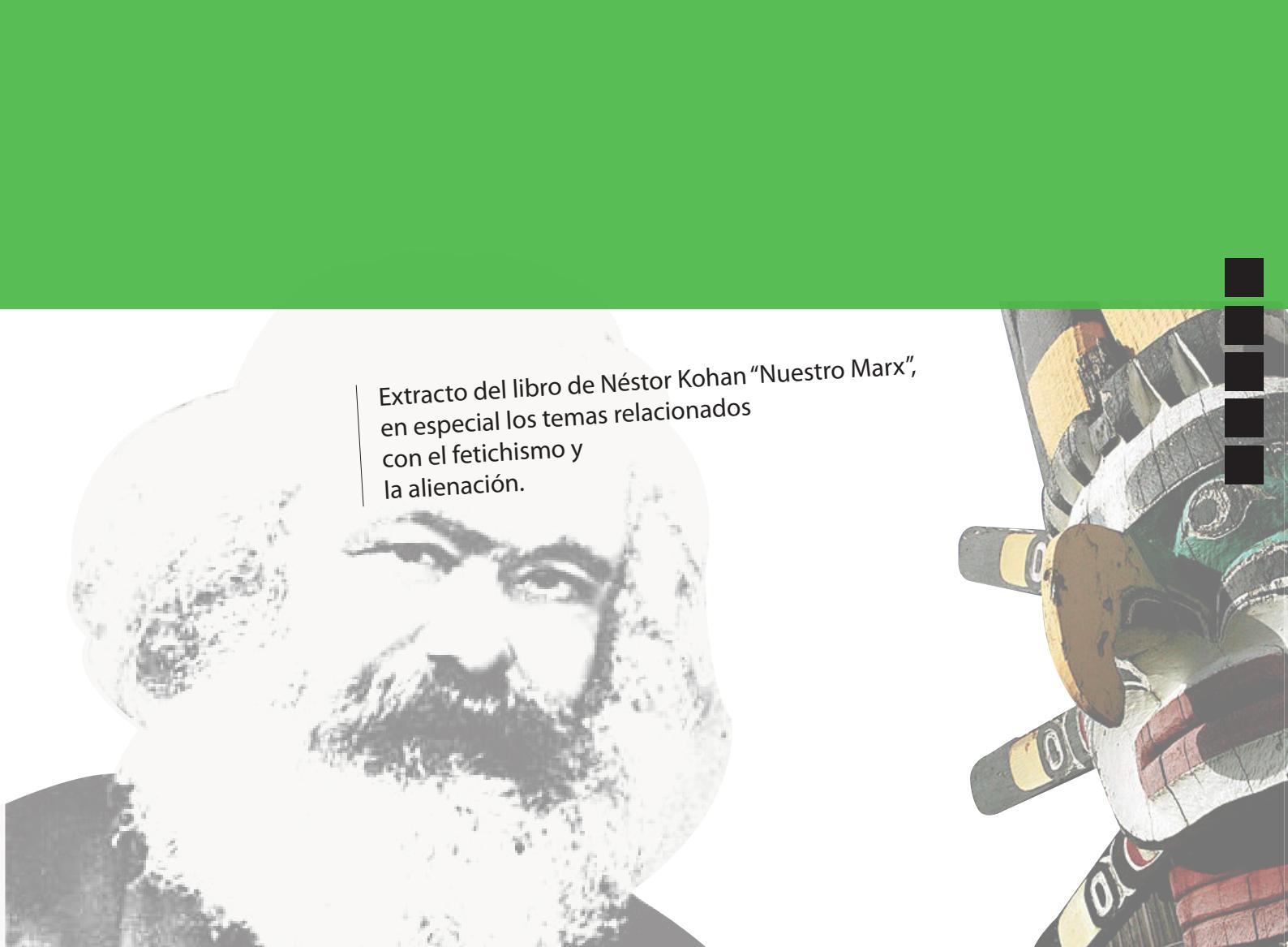
Tal vez haya llegado la hora de releer y repensar todos estos problemas que Marx nos legó y nuestra sociedad nos reclama sin las anteojeras del pasado, a partir de la dolorosa y trágica historia de nuestra América y no de las encíclicas prestigiosas de cualquier Vaticano, venga de Moscú, de Pekín, de París o de donde sea.

Para seguir leyendo:

- **Arteta, A.** 1993. *Mar : valor, forma social y alienación*. Madrid: Ed. Libertarias.
- **Bedeschi, G.**, 1975. *Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx*, Madrid: A. Corazón.
- **Bermudo Avila, J.** 1975. *El concepto de praxis en el joven Marx*. 1º ed. Barcelona: Ediciones Península.
- **Eagleton, Terry.** 2005. *Ideología : una introducción*. 1º ed. Barcelona: Paidós.
- **Galceran Huguet, Montserrat.** 1984. *El concepto de libertad en la obra de Karl Marx*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- **Godelier, Maurice.** 1980. *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. 3º ed. Mexico D.F.: Siglo Veintiuno Editores.
- **György Lukács.** 1984. *Historia y conciencia de clase*. Madrid: Sarpe.
- **Kohan, Néstor.** 2003. *Marx en su (tercer) mundo: hacia un socialismo no colonizado*. 2º ed. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.
- **Lamo de Espinosa, Emilio.** 1981. *La teoría de la cosificación: de Marx a la Escuela de Francfort*. Madrid: Alianza Editorial.
- **Larraín, Jorge.** 2007. *El concepto de ideología: volumen I: Marx*. 1º ed. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- **Mészáros, István.** 1978. *La teoría de la enajenación en Marx*. México: Era.
- **Ollman, Bertell.** 1975. *Alienación: Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*. Buenos Aires: Amorrortu.
- **Postone, Moishe.** 2006. *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons.
- **Prior Olmos, A.**, 2004. *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*, Madrid: Biblioteca Nueva Universidad de Murcia.
- **Rubin, Isaak.** 1974. *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. México: Pasado y Presente.
- **Sánchez Vázquez, Adolfo.** 2003. *El joven Marx: los manuscritos de 1844*. México: Universidad Nacional Autónoma de México Facultad de Filosofía y Letras ;La Jornada ;Itaca.
- **Silva, Ludovico.** 1980. *La alienación en el joven Marx: ensayos*. 1º ed. México: Editorial Nuestro Tiempo.
- **Silva, Ludovico.** 1983. *La alienación como sistema: la teoría de la alienación en la obra de Marx*. Caracas: Alfadil Ediciones.
- **Walton, P.**, 1977. *Problemas del marxismo contemporáneo 1º ed.*, Barcelona: Ediciones Grijalbo.

Algunos artículos online:

- **Marx Walicki** *Karl Marx como filósofo de la Libertad* <http://www.correntroig.org/spip.php?article1826>
- **Ludovico Silva** *La ideología o la comedia de las equivocaciones* <http://www.correntroig.org/spip.php?article1640>
- **Ludovico Silva** *El problema de la alienación en la "Ideología Alemana" de Marx* <http://www.correntroig.org/spip.php?article2320>
- **Ludovico Silva** *Panorama de la alienación en Marx* <http://www.correntroig.org/spip.php?article899>
- **José Manuel Bermudo** *El concepto de praxis en el joven Marx* <http://www.correntroig.org/spip.php?article531>
- **Isabel Monal** *Ser genérico, esencia genérica en el joven Marx* <http://www.correntroig.org/spip.php?article279>
- **Nestor Kohan** *Nuestro Marx* <http://www.correntroig.org/spip.php?article1308>
- **Nestor Kohan** *Marx en su 3 mundo* <http://www.correntroig.org/spip.php?article1151>
- **Nestor Kohan** *El capital* <http://www.correntroig.org/spip.php?article1246>
- **Monserrat Galcerán** *Sujeto, libertad y alienación en una perspectiva «marxista»* <http://www.correntroig.org/spip.php?article1137>
- **Ruy Fausto** *Sobre la forma valor y el fetichismo* <http://www.correntroig.org/spip.php?article1179>
- **Enrique Dussel** *El fetichismo en las cuatro redacciones de El capital (1857-1882)* <http://www.correntroig.org/spip.php?article1157>
- **José Gil Rivero** *El trabajo: enajenación, valorización y subsunción al capital. Apuntes sobre la teoría del trabajo asalariado en Marx* <http://www.correntroig.org/spip.php?article1138>
- **Antonio Romero Reyes** *Teoría económica y ciencias sociales: Alienación, fetichismo y colonización* <http://www.correntroig.org/spip.php?article1063>
- **Antonio Romero Reyes** *El fetichismo de la mercancía en el pensamiento económico. Desde la economía vulgar al dogma del crecimiento* <http://www.correntroig.org/spip.php?article1034>
- **Francisco Piñon G.** *La fenomenología de la alienación y la crítica del fetichismo en el pensamiento de Hegel y Marx* <http://www.correntroig.org/spip.php?article1043>
- **Gabriel Vargas Lozano** *Ideología y marxismo contemporáneo* <http://www.correntroig.org/spip.php?article1009>
- **György Lukács** *Los fundamentos ontológicos del pensamiento y la acción humanos* <http://www.correntroig.org/spip.php?article2281>
- **György Lukács** *En torno al desarrollo filosófico del joven Marx (1840-1844) I* <http://www.correntroig.org/spip.php?article518>
- **György Lukács** *En torno al desarrollo filosófico del joven Marx (1840-1844) II* <http://www.correntroig.org/spip.php?article615>
- **István Meszáros** *El poder de la ideología* <http://www.correntroig.org/spip.php?article454>
- **István Meszáros** *La teoría económica y la política: más allá del capital* <http://www.correntroig.org/spip.php?article2183>
- **Werner Bonefeld** *Sobre el tiempo del trabajo abstracto* <http://www.correntroig.org/spip.php?article1854>
- **Terry Eagleton** *Marx y la libertad* <http://www.correntroig.org/spip.php?article2062>



Extracto del libro de Néstor Kohan "Nuestro Marx",
en especial los temas relacionados
con el fetichismo y
la alienación.

