

Actualidad de Marx

Cosificación, fetichismo y enajenación

GERARDO ÁVALOS TENORIO*

RESUMEN

El discurso de Marx no debe ser soslayado, si se le asume de manera crítica, creativa y no dogmática, puede seguir contribuyendo al diagnóstico del presente, porque contiene verdaderas joyas analíticas de la forma social moderna y, por ello, sigue siendo útil para comprender la etapa actual del capitalismo. El artículo no se refiere sólo a sus despliegues propiamente económicos acerca de la crisis del capitalismo sino a su fundamentación filosófica sobre la cosificación, la enajenación y el fetichismo de la relación humana en la forma histórica moderna.

ABSTRACT

The Marx speech should not be ignored, if he takes a critical creative and non-dogmatic, can further contribute to the diagnosis of today, because it contains analytical gems of modern social form and, therefore, remains useful for understanding current stage of capitalism. The article does not refer only to their economic writings on the crisis of capitalism but their support philosophical on reification, alienation and fetishism of human relations in the modern historical form.

Palabras clave: Marx / Cosificación/Reificación / Enajenación / Fetichismo.

Keywords: Marx / Reification / Disposal / Fetish.

...el que los hombres relacionen entre sí como *valores* los productos de su trabajo no se debe al hecho de que tales cosas cuenten para ellos como *meras envolturas materiales* de trabajo homogéneamente humano. A la inversa. Al equiparar *entre sí* en el cambio como *valores* sus *productos* heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo *hacen* (Marx, 1977: 90).

En el reino de los fines todo tiene o un *precio* o una *dignidad*. [...] Lo que se refiere a las inclinaciones y necesidades del hombre tiene un *precio comercial*; lo que, sin suponer una necesidad, se conforma a cierto gusto, es decir, a una satisfacción producida por el simple juego, sin fin alguno, de nuestras facultades, tiene un *precio de afecto*; pero aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor interno, esto es, *dignidad* (Kant, 1990: 48).

INTRODUCCIÓN

Para empezar con un hecho contundente: la caída del Muro de Berlín en 1989 no sólo simbolizó el comienzo de la estrepitosa desintegración de uno de los polos que organizó la geopolítica de la segunda posguerra, también significó la capitulación del marxismo como un referente ideológico de la crítica de la sociedad capitalista y, eventualmente, de la organización de los trabajadores para fundamentar sus

* Doctor en Ciencia Política. Profesor / investigador titular adscrito al Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Su libro más reciente: *Breve introducción al pensamiento de Hegel*, UAM, México, 2011.

demandas de clase. Sin embargo, de entre las ruinas, han sido rescatadas las piezas más sólidas de una teoría que había sido ilegítimamente usada como soporte de la supuesta dictadura del proletariado (Gilly, 1991), y desde ahí se ha mostrado que es posible tirar el agua sucia y rescatar al niño. El discurso de Marx no debe ser soslayado, porque contiene verdaderas joyas analíticas de la forma social moderna y, por ello, sigue siendo útil para comprender la etapa actual del capitalismo. Hacer una consideración pausada y profunda de estas joyas excedería con mucho la extensión y el propósito de este artículo; en las líneas que siguen, en cambio, haré una puntual recuperación de algunos elementos presentes en la crítica de Marx a la economía política que permiten argumentar a favor de la vitalidad de su pensamiento. No me referiré a sus despliegues propiamente económicos acerca de la crisis del capitalismo sino a su fundamentación filosófica que adquiere la forma de exposición sobre la cosificación, la enajenación y el fetichismo de la relación humana en la forma histórica moderna. Así, pondré en el centro de la atención el fenómeno moderno por excelencia que consiste en que los productos de la mano del ser humano se autonomizan y adquieren vida propia dominando a sus creadores. Sobre esta base se puede sostener que la sociedad (como tal) es un producto moderno que no debe ser identificada con la población (ésta sería sólo el momento material de aquélla) sino que ha de ser conceptualizada como un orden simbólico e imaginario que se sitúa por fuera y por encima del ente demográfico y, desde esa posición privilegiada, impone a cada cual no sólo imperativos de acción (moral y jurídica) sino formas de la sensibilidad, la percepción y el razonamiento. Considero, en suma, que en el discurso de Marx es posible hallar los referentes básicos que, si se les asume de manera crítica, creativa y no dogmática, pueden seguir contribuyendo al diagnóstico del presente.

1. LAS MÁQUINAS EN EL PODER

En un libro que recoge y reelabora sus conferencias Tanner impartidas en 2005 en la Universidad de Berkeley, Axel Honneth (2007) sostiene que en la actualidad hay indicios sutiles del resurgimiento del concepto de reificación [*Verdinglichung*] para hacer el diagnóstico de nuestros tiempos. Estos indicios van desde novelas y relatos estructurados a partir de la idea de que los seres humanos se tratan a sí mismos y tratan a los otros como objetos inanimados y sin sensibilidad, hasta la aparición de textos

de análisis teóricos, de carácter sociológico y filosófico moral, de amplia difusión, que vuelven literalmente al concepto tratado para connotar uno de los signos más característico de nuestra época: la utilización instrumental de otras personas y su reducción a objetos de compra-venta. Por supuesto que entusiasma que el viejo concepto de la tradición marxista vuelva a inspirar estudios sobre la deshumanización del hombre del capitalismo, digamos, posmoderno. Es como un aluvión de aire fresco, por lo menos en una primera impresión, pues genera una sensación de haber tenido la razón en insistir en la actualidad de la crítica de Marx a las tendencias des-humanizantes del capitalismo (Ávalos, 1989). Dije que por lo menos en un primer momento parece positivo y alentador este resurgimiento de viejos temas marxistas, pues, si somos escépticos, es probable que esté operando un mecanismo de poder del que dio cuenta Foucault (1991) al tratar sobre la sexualidad: una de las formas de controlarla y reprimirla es hablar mucho de ella, en todas partes y en todas sus formas posibles. Se trata de un conocido procedimiento ya estudiado por Freud pues, como se sabe, cuando más se habla de algo es porque más se le quiere conjurar con la palabras, es decir, se le quiere poner en un sitio identificable a fin de que no inunde, con su insistencia sintomática, la vida cotidiana. Dicho con otros términos, cuando un tema comienza a ponerse de moda en la academia y entre la élite intelectual de la sociedad, puede ser un signo no de que las cosas comienzan a cambiar sino de que se erige un dispositivo terapéutico para que, precisamente, las cosas no cambien. Esto se sintetizaría en la típica actitud cínica de quien actúa, digamos, “cosificadamente”, no porque ignore lo que está haciendo, sino porque sabe perfectamente lo que hace y, aún así, lo hace y quizá con mayor satisfacción.

Podemos sin embargo, estar de acuerdo con Honneth en que hay una actualización del concepto de reificación, pero más aún del tratamiento de la problemática social que ese concepto connota aunque no se le utilice explícitamente. Autores como Zygmunt Bauman (1999) y Richard Sennett (2000) han apuntado hacia ese blanco de las consecuencias catastróficas para la vida humana en su dimensión más humanamente radical, del capitalismo tardío. Si el tema de la cosificación ha resurgido ello también implica una actualización de dos conceptos torales para el pensamiento crítico, a saber: el de la enajenación y el del fetichismo. Considero, empero, que estos temas han seguido presentes, no tanto en la academia y en la estética de la alta cultura, sino en

un nivel más profano y, si se quiere, rupestre de la vida social. Me refiero al imaginario social cultivado por la industria cultural de Hollywood, cuyos productos son vistos por millones de personas en todo el mundo, casi simultáneamente, y generan ganancias estratosféricas. En este punto es conveniente seguir al filósofo esloveno Slavoj Žižek, quien usa con frecuencia las películas no “de arte” o de “culto” sino aquellas más triviales y populares, para dar cuenta de complejos conceptos o problemáticas psicoanalíticas, políticas o sociales (Žižek, 1994). En nuestro caso, sólo bastará mencionar algunos ejemplos para que quede clara la persistencia en el nivel de lo imaginario de la constelación temática integrada por los conceptos de cosificación, enajenación y fetichismo. Más adelante examinaremos la función que esto juega en el discurso crítico de Marx con algunos desarrollos tomados de los *Grundrisse*.

Parece una obsesión de la industria cultural hollywoodense el uso de la ciencia ficción para construir tramas espectaculares, saturadas de efectos especiales impresionantes y con un abrumador despliegue de recursos. Por supuesto que es un negocio sumamente rentable pero no es ahí donde quiero detenerme sino en las repercusiones ideológicas, que desembocan en la reproducción cultural del capitalismo. Dentro de las producciones de la ciencia ficción destaca aquel sector constituido por filmes que tratan el tema del dominio de las máquinas sobre los hombres, un tema del corazón del marxismo, pero con una dimensión diferente cuando hablamos de que se trata en el plano de la gran industria cultural. *Matrix*, de los hermanos Wachowski, *Minority Report*, de Steven Spielberg y Tom Cruise, y *Transformers*, de Michel Bay, son muestras representativas de que los temas de la cosificación, la enajenación y el fetichismo, han llegado a las mentes creativas de Hollywood; son también manifestaciones de las ansiedades, los temores y las angustias más acuciantes de millones de personas que pierden su empleo por la “implementación de nuevas tecnologías” o, más sencillamente porque se ha fracasado en la infernal competencia. Del mismo modo, puede interpretarse que estas súper producciones tienen un cometido terapéutico, pues es probable que la emoción puesta en juego por el espectador desemboque en una situación catártica que permita sobrellevar las preocupaciones cotidianas, a la manera del teatro griego de la Antigüedad.

Detengámonos en la última de las películas mencionadas. *Transformers* es la historia de un vínculo afectivo entre un joven (Sam) y un grupo de robots vivientes, extraterrestres por cierto, que han perdido

su planeta por luchas intestinas que derruyeron su imperio de paz y armonía. La razón de ese extravío fue la lucha por el poder emprendida por los inconformes llamados “Decepticon” y comandados por *Megatron*. Los robots se lanzan a la búsqueda del “cubo” un objeto que posee la “chispa suprema”, que representa algo así como la fuente originaria del poder; y que, por alguna razón, vino a caer al planeta tierra. El grupo de robots vivientes buenos, encabezados por *Optimus Prime*, es aliado de los humanos y tiene prohibido hacerles daño. Los adversarios, en cambio, atacan a estos seres inferiores y despreciables. El joven Sam lucha aliado con los “autobots” buenos y con un destacamento del ejército de los Estados Unidos, que ha regresado de Qatar. El joven se convierte en héroe al destruir a *Megatron*, lo cual le permite acceder a la mujer de sus más intensos deseos sexuales, quien por cierto le había ayudado en su gesta.

Por supuesto, toda trama es interpretable de muchas maneras y ninguna puede reclamar ser la verdadera. Así por ejemplo, esta película puede representar la realización del deseo de todo adolescente promedio de una sociedad capitalista próspera que consigue hacerse héroe, poseer el auto más potente y bello y, como coronación de un acto heroico (en su propio universo onírico), la mujer deseada, la más bella. También sería dable decir que se trata de representar el universo fantasmático de la familia tradicional de clase media estadounidense donde el padre, tipo Homero Simpson, ha perdido su lugar de autoridad y, en consecuencia, genera una situación de desestabilidad emocional en su hijo único que es resuelta mediante el recurso de la fantasía psicótica. Otra posibilidad es interpretar la trama como una advertencia de los peligros del uso de la tecnología cuando ésta tiene fines malos, pero su provecho cuando tiene fines buenos. De igual manera, es imaginable dar un giro femenino a la interpretación y señalar el papel protagónico de Mikaela (Megan Fox), la mujer deseada por el joven héroe, en tanto que se trata de una Antígona actualizada al romper las leyes positivas para hacer valer la justicia: ayudaba a su padre a robar autos. Las interpretaciones pueden ser muchas y de eso se trata, pues un filme es una proyección de imágenes organizadas, tan generales, universales y abstractas, que son susceptibles de responder a lo que cada espectador quiere proyectar. Frente a tal variedad de posibilidades de interpretación, lo que parece más apropiado no es tanto hallar el común denominador de todas sino captar la falla, el detalle incoherente, el *déjà vu*, en una palabra, el momento sintomático, que es

manifiesto pero que oculta algo. En una película de ciencia ficción es muy fácil captar este momento, pues a fin de que sea lógica la realidad diegética tiene que ser violentada la realidad física, natural y social. Esta interpretación de la ficción entiende como un *síntoma* social el éxito en taquilla de la proyección de una trama en una gran pantalla en miles de salas en todo el mundo, casi en forma simultánea. Pero una interpretación de un documento filmico que busque “el síntoma” tratará de hallar una frase o una imagen que condense de manera contradictoria la tensión entre la realidad diegética y la miserable realidad de la vida social.

En este caso la frase que funciona como operador sintomático de la trama dice, curiosamente, “es más de lo que ves”. Esta frase parece condensar un análisis involuntario del fetichismo del capital. En su contexto, la frase se refiere en primer término, a lo que le dice el joven a la mujer, cuando ésta le pregunta si piensa que ella es superficial: “¡No! Es más de lo que ves”; y luego se auto-reprocha: “¡Qué estúpido! ¿Cómo pude decir semejante tontería: ‘es más de lo que ves’?” Cuando los robots buenos se quedan a vivir entre los humanos, el líder, en una pieza oratoria digna de los discursos más encendidos de manufactura estadounidense, señala: “Este mundo será nuestro nuevo hogar. Viviremos entre esta gente, ocultándonos a plena vista, pero cuidándonos, esperando, protegiéndolos. Fui testigo de lo que su valor es capaz, y aunque somos de mundos distintos, al igual que nosotros, es más de lo que ves”. Por supuesto que este despliegue no se refiere sino a que en la vida ordinaria los robots serán simples autos y camiones triviales y ordinarios, nada espectacular, pero en realidad son robots con vida, una forma superior de vida robotizada.

Robots vivientes y seres humanos robotizados parecen ser el signo de los tiempos actuales, aunque ya Hobbes en el siglo XVII, pensaba su Leviatán como un gran organismo máquina. El peligro es que las máquinas se apoderen de la vida de los seres humanos: ¿no es éste acaso uno de los motivos centrales del discurso crítico de Marx en lo que se refiere a la cosificación, la enajenación y el fetichismo?

2. FETICHISMO COMO ANALOGÍA DE LA EXTERIORIZACIÓN ENAJENANTE Y COSIFICADORA

La célebre referencia de Marx al fetichismo de la mercancía en *El capital* parece más bien una analogía literaria. Lo es, pero con ella el autor quiere exponer la densidad y gravedad de la forma social moderna. El valor y, más tarde, el precio de las cosas

son ciertamente abstracciones, sólo existen en el pensamiento, pero siendo tales, rebasan con mucho la mera materialidad de los objetos, su valor de uso. De este modo, la formalidad de las cosas es más real que su momento meramente material, lo cual se hace patente cuando se repara en el simple hecho de la vida cotidiana de tener o no dinero para adquirir los satisfactores de las necesidades o los deseos. Los precios de las mercancías son, por supuesto, la condensación de este dominio de lo abstracto sobre lo concreto material tangible y constatable por los sentidos.

En los *Grundrisse* Marx menciona el fetichismo una sola vez y lo hace precisamente en el plano del discurso de los economistas: “El tosco materialismo de los economistas, que les hace considerar tanto las relaciones sociales de la producción humana como las determinaciones que las cosas reciben en cuanto subsumidas bajo estas relaciones, como si fueran propiedades naturales de las cosas, es un idealismo igualmente grosero, un fetichismo, sí, que atribuye a las cosas relaciones sociales como determinaciones inmanentes a ellas, y de esta suerte las mistifica” (Marx, 1987: 211/588).¹ El fetichismo aparece, entonces, asociado con una forma de conducir el pensamiento que desemboca en una mistificación. ¿Cuál es la forma de pensamiento que propone la *Crítica de la economía política*?

Como sabemos, Marx definía su discurso crítico de la economía política como “un todo artístico [...] ordenado dialécticamente”. La dialéctica de Hegel le parecía el camino adecuado para revelar el misterio que ocultaba la economía política clásica. La dialéctica hegeliana, una vez despojada de lo que en opinión de Marx constituía su lado místico, llevaba a descubrir la esencia de las cosas pero también podría contribuir a la comprensión de la forma en que aquella esencia se manifestaba en la superficie.² Por supuesto, una primera lección de la dialéctica era la desconfianza en la certeza sensible y la necesidad de ascender en la comprensión de los modos en los que aparece lo que es. Hay dos elementos de la dialéctica de Hegel que son particularmente relevantes para Marx, quien leía la *Ciencia de la Lógica*

1. El número después de la diagonal corresponde a la página en la versión alemana (1983).

2. “La esencia aparece (*scheint*) en primer lugar en sí misma, es decir es reflexión; en segundo lugar, reaparece (*erscheint*); en tercer lugar se manifiesta (*äussern sich*)” (Hegel, 1993: 12).

del filósofo de Stuttgart mientras redactaba los *Grundrisse*. Dice Hegel: “En mi *Fenomenología del espíritu* [...] se ha trazado el método, el cual consiste en partir de la primera y más sencilla manifestación del espíritu, de la conciencia inmediata, y desarrollar su dialéctica hasta llegar al punto de vista del conocimiento filosófico, cuya necesidad es puesta de manifiesto por este mismo desarrollo” (1993: 64). Más adelante, Hegel señala que conocer significa saber un objeto según su contenido determinado. Este contenido no es sino una multiplicidad de relaciones recíprocas y de relaciones con otros objetos, lo cual implica que es inapropiado el análisis que sólo alude al ser en sí, desvinculado de los otros objetos. Entonces, lo que está más allá de lo inmediato sensible y constituye el contenido de las cosas visibles es una red de relaciones comprendidas. Marx hizo saber a Engels que si volvía a “tener tiempo” redactaría “dos o tres pliegos” para hacer accesible a “los hombres con sentido común el fondo racional del método que Hegel ha descubierto y al mismo tiempo mistificado”. En esta tónica, ya ha sido tratada por diversos autores la sugerente semejanza entre las estructuras lógicas de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel y *El Capital* de Marx (v. gr. Reichelt, 1971; Robles, 2005). Está lejos de ser una casualidad esta semejanza: Marx analizó el discurso de la economía política armado con la dialéctica de su maestro, lo que significa que siguió el procedimiento que proponía Hegel, aunque con un propósito distinto.

Marx comienza con el análisis de la producción y de inmediato se percata de que tal actividad posee rasgos o determinaciones comunes en diferentes épocas: “ciertas determinaciones serán comunes a la época más moderna y a la más antigua. Sin ellas no podría concebirse ninguna producción” (Marx, 1987: 5). Era necesario, como primer paso, separar aquellas determinaciones comunes a toda producción para que no se olvide cuál es la *diferencia específica* entre un tipo de producción y otro. Los economistas modernos –advierde Marx– han caído en este olvido y por ello “demuestran la eternidad y la armonía de las condiciones sociales existentes” (Marx, 1987: 5). Ellos identifican, por ejemplo, el instrumento de producción (necesario en cualquier época para llevar a cabo el acto de la producción) con el capital –que también es, entre otras cosas, instrumento de producción–, y con esta identificación hacen del capital una “relación natural, universal y eterna”. La entrada al discurso por el problema de la producción conduce, entonces, a una lección metodológica básica: cuando se pretende estudiar un todo, es necesario hallar sus determinaciones, es decir, aquello que

da su ser al objeto o fenómeno. La producción, así planteada “en general”, tiene distintas determinaciones, es decir, distintos elementos que la constituyen como producción. El proceder correcto será ahora separar esos elementos comunes y encontrar la “diferencia esencial” de una producción respecto de todas las demás. Marx examina en seguida la relación de la producción con la distribución, el cambio y el consumo, tal y como “la asocian los economistas”. Es en este punto cuando retorna una idea de juventud, a saber: los economistas suelen otorgarle a lo evidente *prima facie* el estatuto de realidad, y en lo que deriva este proceder es en elevar a categorías universales y abstractas el mundo empírico, es decir, el orden existente, por eso han naturalizado y eternizado la economía capitalista. Marx descifra esta torsión del pensamiento y propone elevarse de lo abstracto a lo concreto espiritual. Este “concreto espiritual” no es el concreto histórico real, “no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo”, sino que “es un producto de la mente que piensa y que se apropia el mundo del único modo posible, modo que difiere de la apropiación de este mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico (Marx, 1987: 22).

Ahora bien: ¿cómo llega a construirse este concreto espiritual? No es, claro está, tratando de representar en la mente lo concreto como lo inmediato, como lo que se presenta. Nuevamente Hegel da la clave: “Pensar el mundo empírico significa [...] cambiar su forma empírica y transformarla en un universal; el pensamiento ejerce a la vez una actividad *negativa* sobre aquel fundamento; la materia percibida, cuando se determina por la universalidad, *no se queda* con su primera figura empírica. El haber interno de lo percibido se extrae alejando y negando la cáscara” (Hegel, 1997: 152). Entonces, hay que reorganizar la primera representación de lo concreto, que es una representación caótica, como la califica Marx. Ahí y entonces empieza el método teórico propiamente dicho, ya que una representación es parte del conocimiento cotidiano. El método dialéctico propiamente dicho comienza con la abstracción. En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel había advertido que “lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo” (Hegel, 2007: 16). La sustancia en cuanto sujeto es la pura y simple negatividad y ello se traduce en la aniquilación de todo ser inmediato para ser sola-

mente el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma. En esta tesitura, Hegel distinguía entre el “pensamiento razonador” y el pensamiento especulativo, el cual reivindica porque sigue el propio movimiento del concepto: “Abstenerse de inmiscuirse en el ritmo inmanente de los conceptos, no intervenir en él de un modo arbitrario y por medio de una sabiduría adquirida de otro modo, esta abstención, constituye de por sí un momento esencial de la concentración de la atención en el concepto [...] En el pensamiento conceptual [...] el concepto es el propio sí mismo del objeto, representado como su devenir, y en este sentido no es un sujeto quieto que soporte inmóvil los accidentes, sino el concepto que se mueve y que recobra en sí mismo sus determinaciones. En este movimiento desaparece aquel mismo sujeto en reposo; pasa a formar parte de las diferencias y del contenido y constituye más bien la determinabilidad, es decir, el contenido diferenciado como el movimiento del mismo, en vez de permanecer frente a él” (Hegel, 2007: 40). Si me he detenido en estas densidades hegelianas es porque muestran la complejidad del método que va a tomar Marx para pensar el capital. En primer término, lo abstracto sería el ser en sí, es decir, el ser separado de sus relaciones con los elementos que lo determinarán y que le darán forma, contenido y perfección. “El acto de la abstracción es analítico –nos recuerda Dussel–, en el sentido que separa de la ‘representación plena’ uno a uno de sus múltiples contenidos noéticos (momentos de la realidad de la cosa misma); separa una parte del todo y la considera como todo. El considerar una ‘parte’ como ‘todo’ por la capacidad conceptiva de la inteligencia, es la esencia de la abstracción” (Dussel, 1985: 51). La totalidad, pues, ya no es “caótica” como en el nivel de la representación, sino que es rica en determinaciones y relaciones. Así, las intuiciones y representaciones iniciales se transforman en conceptos, mediante la abstracción de las determinaciones que hacen al todo. En suma, el “método científico correcto” es, para Marx, aquel que comienza el acto de conocer con los momentos más simples, con la abstracción de las determinaciones, y a partir de ahí, se eleva a la totalidad concreta que va a dar a cada determinación su formulación concreta, su sentido dentro del todo y, por tanto, su comprensión.

Es legítimo que nos preguntemos a estas alturas si no es éste un método viejo que ya ha mostrado su inconsistencia y, peor aún, que es “esencialista” y por tanto potencialmente totalitario. Popper (1989) y Arendt (1993) y muchas conciencias liberales estarían cuestionando de esta forma el método he-

geliano usado por Marx. “¿Cómo pretender develar la esencia?! ¿Cómo querer llegar a la verdad en plena era del multiculturalismo, el relativismo, la tolerancia y el pluralismo?!”. Se entiende por qué, en la *doxa* dominante, el marxismo, como “gran relato”, engendra al totalitarismo y, por eso mismo, está aniquilado. Para responder a todo esto sólo hay que entender que la esencia es relación múltiple, pero no sólo externa de las cosas entre sí, sino de las relaciones con el poder de concepción del pensamiento. Después de las grandes discusiones epistemológicas del siglo XX esto debería ser fácilmente comprensible, pero lamentablemente no es así. Lo que de cualquier modo conviene preguntarse es qué sucede si no se asume el método dialéctico, es decir, si no conducimos el pensamiento de la manera propuesta por Marx. Es este el caso clásico del fetichismo operando en el nivel epistemológico. Aún hoy, en la vida cotidiana, esto opera con singular persistencia.

Antes de referirnos al nivel práctico del fetichismo, y de la constelación conceptual a la que pertenece, debemos detenernos en el tipo de práctica política que se desprende de remitir el fetichismo exclusivamente al nivel del conocimiento, del saber. La interpretación clásica del fetichismo diría, claro está, que el gran problema de la inversión fetichista está en un error de concepción, en una obnubilación del pensamiento, en una ilusión o en un engaño. Basta con quitar la venda de los ojos. Las consecuencias políticas de tal concepción son harto conocidas, pues encierran todo el programa de la Ilustración pero radicalizada. Abrir la mente de las clases subalternas se convierte en el imperativo práctico político más consecuente. El propio Marx parece convalidar esta interpretación: “El reconocimiento de que los productos son de propiedad suya y la condena de esta separación respecto a las condiciones de su realización –separación a la que tiene por ilícita y compulsiva–, constituyen una conciencia inmensa [*enormes Bewusstsein*], producto ella misma del modo de producción que se funda en el capital. Esta conciencia *knell to its doom* [dobla las campanas de muerto anunciando su perdición], así como con la conciencia de los esclavos de que *no pueden ser propiedad de un tercero*, al volverse conscientes como personas, la esclavitud ya sólo sigue vegetando en una existencia artificial y ya no puede subsistir como base de la producción” (Marx, 1987: 424/375). Si leemos esta idea en su contenido positivo, en efecto, queda claro que el problema del fetichismo se superaría con una “toma de conciencia”. Sin embargo, hagamos la prueba de leer estas palabras desde un

horizonte más amplio. Esta ampliación está plenamente justificada porque el fetichismo sería un momento de la enajenación y ésta, a su vez, sería un momento del proceso de escisión del trabajo consigo mismo, de la dominación despótica del sujeto respecto de sí mismo. Así, la enajenación y el fetichismo se encuentran en el registro de la conciencia y, por tanto, son formas de conciencia necesarias para que el capital se reproduzca. Veamos cómo en los propios *Grundrisse* la lógica relacional se despliega con toda su fuerza para conceptualizar al fetichismo como parte de un proceso real, efectivo, de dominación del trabajo sobre sí mismo a través del capital.

En efecto, el trabajo se relaciona consigo mismo pero, para hacerlo, debe ponerse primariamente en una relación de externalidad situándose como un ser para otro.³ El primer efecto de este momento de exteriorización alienante (extrañamiento) es la generación de miseria para la persona que trabaja y riqueza para el polo opuesto, es decir, para el trabajo enajenado o capital. Hay que notar que la fuente de donde el capital obtiene su existencia se encuentra, entonces, en la persona misma, en la “existencia corpórea” del trabajador. El trabajo se presenta así, a los ojos del sujeto que trabaja, no como la creación de la riqueza sino, al contrario, como la producción de la miseria. Y si el trabajo, desde la perspectiva dialéctica en la que Marx lo entiende, es creación y reproducción de la vida humana misma, en realidad el capital implica un momento del propio trabajo pero puesto frente a él como un poder ajeno, cuya posición es negativa. Por un lado, el trabajo crea la riqueza objetiva succionada por su propio ser pero puesto negativamente: entonces el trabajo es capital; en el mismo acto, el individuo que trabaja se empobrece humanamente. Su vida le pertenece al

capital: la vida del obrero alimenta los objetos que componen al capital. “El trabajo aparta de sí mismo su realización en condiciones objetivas, como realidad ajena, y al mismo tiempo y por consiguiente, se pone a sí mismo como capacidad de trabajo privada de sustancia, provista meramente de necesidades y enfrentada a ésta su realidad enajenada que no le pertenece a ella sino a otro; el trabajo no pone a su propia realidad como ser para sí, sino como mero ser para otro, y por tanto también como ser de otro modo, o ser del otro, opuesto a él mismo. Este proceso de realización es a la par el proceso de des-realización del trabajo. El trabajo se pone objetivamente, pero pone esta objetividad como su propio no ser o como el ser de su no ser del capital” (Marx, 1987: 415). Como vemos, Marx piensa en el ser del capital y en la esencia. Desde esta perspectiva el capital queda develado en primera instancia como una relación social que en su simple determinación primaria como relación de intercambio capital/trabajo ya lleva implícito su carácter de ser des-realización de la persona que ocupa el lugar del trabajo. He aquí el momento del ser para otro, desprendido del análisis del intercambio de equivalentes entre el capital y el trabajo. Sus mercancías tienen valores iguales en efecto, pero tienen también naturalezas distintas. Mientras que el capital es la parte muerta de la producción, el sujeto laborante pone el trabajo vivo, es decir, su propia persona, su corporalidad, como parte del propio proceso productivo. “El capital cambia al trabajo como trabajo vivo, como la fuerza productiva general de la riqueza; la actividad acrecentadora de la riqueza. Es claro que el trabajador no puede enriquecerse mediante este intercambio, puesto que, así como Esaú vendió su primogenitura por un plato de lentejas, él cede su fuerza creadora por la capacidad de trabajo como magnitud existente. Más bien tiene que empobrecerse [...] ya que la fuerza creadora de su trabajo en cuanto fuerza del capital, se establece frente a él como poder ajeno” (Marx, 1987: 248).

El capital es lo mismo que el trabajo pero ahora puesto fuera de sí mismo. El trabajo crea, así, al poder que lo domina. “El material que la capacidad de trabajo elabora es un material ajeno; el instrumento con el que labora se le presenta como ajeno, y su trabajo se objetiva en algo que no le pertenece; [...] y aún el propio trabajo vivo se presenta como ajeno frente a la capacidad viva de trabajo –cuyo trabajo y cuya manifestación vital específica es él–, puesto que ha sido cedido al capital por el trabajo objetivado, por el producto del trabajo mismo” (Marx, 1987: 424). El trabajo regresa a sí mismo y se reconoce

3. Este simple desplazamiento del ser al otro, ordinariamente se denomina exteriorización (*Veräußerung*, *Entfremdung*), pero adquiere un sentido específico cuando ese ser otro es una cosa y el ser primario es visto desde esta cosa u objeto como un ser extraño; entonces la simple exteriorización se vuelve extrañamiento cosificante (*Entäusserung*). La enajenación o alienación (*Entfremdung*) sólo se refiere al depositar el ser en el otro. Para este punto, pero referido a Hegel, véase Cerezo Galán, 2000. La manifestación (*Äusserung*) constituye a la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) o conceptual, lo cual implica que la obnubilación del pensamiento propia del fetichismo de la mercancía y del capital está en la esencia de la relación social y no es algo que se pueda barrer exteriormente por una presunta “toma de conciencia”. Este es uno de los aspectos más importantes del desencuentro entre Hegel y Marx (Vid. Finelli, 2004).

pero, nótese bien, lo hace en dos dimensiones distintas: como trabajo vivo, por una parte, y como capacidad de trabajo, por la otra. En la primera dimensión, se reconoce como ser humano viviente que trabaja, y en cuanto tal, como ser libre en tanto está superando la necesidad que lo esclaviza; en la otra dimensión, se reconoce como abstracta capacidad de trabajar que potencialmente adquirirá determinaciones concretas que lo habilitarán para vender esa capacidad. El sujeto del trabajo queda constitutivamente escindido: en tanto viviente con *logos* poco importa, lo relevante es su capacidad de trabajar. Es un cortocircuito, un desgarramiento del sujeto consigo mismo, puesto que la única forma en que puede reconocerse es a través de lo que vale en el mercado. Y Marx insiste: “El trabajo vivo [...] produce por un lado las condiciones objetivas de su realización como actividad, y por otro los momentos objetivos de su existencia como capacidad de trabajo; produce a estos elementos como poderes ajenos contrapuestos a él mismo, como valores existentes para sí e independientes de él” (Marx, 1987: 424). Finalmente, el capital, como lugar de poder, de mando despótico, se pone como voluntad ajena. “En su combinación este trabajo se presenta, asimismo, al servicio de una voluntad ajena y de una inteligencia ajena, dirigido por ella. Este trabajo tiene su unidad espiritual fuera de sí mismo, así como en su unidad material está subordinado a la unidad objetiva de la maquinaria, del capital fijo, que como monstruo animado objetiva el pensamiento científico y es de hecho el coordinador; de ningún modo se comporta como instrumento frente al obrero individual, que más bien existe como puntualidad individual animada, como accesorio vivo, y aislado, de esa unidad objetiva [...] El trabajo combinado o colectivo [...] es puesto a la vez directamente como otro del trabajo individual realmente existente: en cuanto objetividad ajena (propiedad ajena) e igualmente como subjetividad ajena (la del capital) [...] El capital, pues, aparece por su lado como el sujeto dominante y propietario de trabajo ajeno y su relación misma es la de una contradicción tan cabal como la del trabajo asalariado” (Marx, 1987: 432). El fundamento del poder del capital es el mando sobre la vida de los hombres y, por ende, negación de la libertad. La constitución del poder del capital no tiene como base un contrato entre voluntades libres. De cualquier forma es a partir de la apropiación de trabajo ajeno como surge este “monstruo animado” al que Marx hace referencia. El desgarramiento que mencionamos antes lleva consigo la absorción de vida del obrero mismo. “Finalizada la producción, la capacidad de

trabajo se ha empobrecido por la fuerza vital gastada, pero además debe recomenzar la *drudgery* [faena] y hacerlo como capacidad de trabajo existente de manera puramente subjetiva, separada de sus condiciones de vida” (Marx, 1987: 424).

En todo este despliegue ha quedado claro que el pensamiento de Marx se ha conducido dialécticamente. No debemos olvidar que el momento cumbre de la dialéctica es que cada polo de la contradicción es inherente a su opuesto. Dialéctica no es reciprocidad o relación de externalidad entre dos elementos diferentes, sino tránsito o devenir de uno en el otro. En este devenir, el uno se vuelve otro y es a través de ese otro que el uno se entiende, se asienta sobre sí mismo. Así las cosas, el fetichismo no es un accidente sino el proceso espiritual o ideológico que fuerza a los seres humanos de carne y hueso a adoptar lugares relacionales de poder, formas de conciencia abstracta que tienen realidad efectiva, pues se trata de abstracciones reales, como diría Sohn Rethel (1981).

3. CONCLUSIONES

De acuerdo con las consideraciones anteriores es posible ahora percatarse de la actualidad y vigencia del pensamiento de Marx. Como hemos visto, factores ideológico-políticos lo alejaron inmerecidamente del papel protagónico de la escena intelectual. En este desprestigio también contribuyeron las lecturas superficiales y dogmáticas de su obra. En cambio, si se le toma por su núcleo racional, esta obra sigue siendo útil para comprender el presente. Con lo desarrollado aquí se pone de manifiesto que la forma social moderna está estructurada sobre la base del valor de cambio que se incrementa y se acumula. A diferencia de todas las organizaciones humanas premodernas, la forma social del capital implica la escisión entre lo formal del valor de cambio y lo material del valor de uso, lo cual implica que se erige la sociedad como un orden formal imaginario y simbólico, por fuera y por encima de la población. En efecto, una de las lecciones más destacadas de lo que hemos expuesto es que debe diferenciarse la sociedad de la población, pues aunque en ésta recaen todas las manifestaciones cosificadoras y enajenantes del capital, es la sociedad, en tanto unidad contradictoria de abstracciones reales, más real que lo meramente material de la población. Al no ser únicamente un sistema económico, el capital organiza la totalidad de la forma de vida de los seres humanos, pero la tendencia a la acumulación significa que cada vez un mayor número de

seres humanos son excluidos de esta forma de vida. La dualidad del trabajo examinada implica que la calificación de la fuerza de trabajo sólo sea absorbida por su cualidad, quedando al margen la cantidad de personas. Dicho con otras palabras, cada vez un mayor número de pobladores quedan fuera de la forma social, lo cual significa pobreza y desempleo. Las recientes manifestaciones multitudinarias de jóvenes en distintas partes del mundo son una expresión elocuente de este desfase entre el ser formal del capital y la cruda materialidad poblacional. Se trata de jóvenes educados, capacitados, informados y habilitados para vender su fuerza de trabajo pero para los cuales no existen suficientes plazas en el mercado laboral. No es casual que utilicen *Internet* y las redes sociales para comunicarse, expresarse y organizarse. Ellos son la muestra palpable de que el elemento material, poblacional, biográfico incluso, irrumpe en la forma social y la desborda. Su educada fuerza de trabajo apunta a que el capital debe reorganizarse en un sentido incluyente, en una lógica socialdemócrata y keynesiana, o enfrentará cada vez con mayor frecuencia a estos gigantescos movimientos sociales dispuestos a desgarrar la formalidad del valor de cambio para reestructurar la vida social sobre otras bases.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Ávalos, G. (1989). "Marx y la crítica de la economía política: hacia el planteamiento del Estado como relación social", en: *Relaciones. Publicación semestral de análisis sociológico*. México: Universidad Autónoma Metropolitana. pp. 131-143.

Bauman, Z. (1999). *La globalización. Consecuencias humanas* Brasil: Fondo de Cultura Económica.

Cerezo, P. (2000). "En torno a la distinción de *Entäusserung* y *Entfremdung* en la *Fenomenología del Espíritu*", en: Mariano Álvarez Gómez y Ma. Del Carmen Paredes Martín (eds.), *Razón, libertad y Estado en Hegel*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

Dussel, E. (1985). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI Editores.

Finelli, R. (2004). *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*. Turín: Bollati Boringhieri.

Foucault, M. (1991). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI Editores.

Gilly, A. (1991). "1989" en: Arturo Anguiano (coord.), *El socialismo en el umbral del siglo XXI*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Hegel, G. (1993). *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones del Solar.

Hegel, G. (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Universidad.

Hegel, G. (2007). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

Honneth, A. (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz Editores.

Kant, I. (1990). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Porrúa.

Marx, K. (1977). *El capital*. México: Siglo XXI Editores. Tomo I.

Marx, K. (1987). *Elementos Fundamentales para la Crítica de la economía política. Borrador 1857-1858 (Grundrisse)*. México: Siglo XXI Editores, 3 volúmenes. Versión alemana: Werke, 42, Berlin, Dietz Verlag, 1983.

Popper, K. (1989). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.

Reichelt, H. (1971). *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffes bei Karl Marx*. Alemania: Europäische Verlagsanstalt.

Robles Báez, M. (comp.) (2005). *Dialéctica y capital. Elementos para una reconstrucción de la crítica de la economía política*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Sennett, R. (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.

Sohn Rethel, A. (1981). *Trabajo manual y trabajo intelectual*. Bogotá: El Viejo Topo.

Žižek, S. (1994). *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Buenos Aires: Nueva Visión.