



Inés Moreno y Gustavo Pereira
Compiladores

A 150 años de la primera
edición de *El capital*.
1867-2017



Imagen de tapa: «Carlitos» de Guillermo Fernández. Gentileza de Juan Fló.

Edición corregida y diagramada por el equipo de la
Unidad de Comunicación y Ediciones (UCE),
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,
Universidad de la República: Nairí Aharonián, Maura Lacreu y Silvia Rodríguez

© Los autores, 2018

© Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,
Universidad de la República, 2019

Uruguay 1695
11200, Montevideo, Uruguay
(+598) 2 409 1104-06
<www.fhuce.edu.uy>

ISBN: 978-9974-0-1672-9



Contenido

PRESENTACIÓN	7
EL CAPITAL: IDEAS A TENER EN CUENTA Yamandú Acosta	9
FETICHISMO DE LA MERCANCÍA: LA OPACIDAD Y LA GENERACIÓN DE OBJETIVIDAD COMO MECANISMOS IDEOLÓGICOS Miguel Andreoli.....	23
EL SENTIDO NEGATIVO DE IDEOLOGÍA Y LA NORMATIVIDAD INMANENTE DE LA CRÍTICA MARXISTA Daniel Malvasio	35
LOS PROCESOS DE FETICHIZACIÓN COMO CLAVE RECONSTRUCTIVA DEL CONCEPTO DE PATOLOGÍAS SOCIALES Gustavo Pereira.....	51
SUBSUNCIÓN FORMAL Y SUBSUNCIÓN REAL DEL PROCESO DE TRABAJO BAJO EL CAPITAL Y MEDIDA GEOPOLÍTICA DE CAPITAL. A 150 AÑOS DE LA PUBLICACIÓN DEL TOMO I DE <i>EL CAPITAL</i> DE MARX65 Jorge Veraza.....	65





Presentación

Hace 150 años —en 1867— Karl Marx publicaba la primera edición alemana del libro I de *El capital* (*Das Kapital: Kritik der Politischen Ökonomie*), el cual fue el resultado de un largo proceso de elaboración e integra —junto con los libros II y III, póstumamente publicados (en 1885 y 1894 respectivamente) por Engels a partir de manuscritos inconclusos— el plan general concebido para entender críticamente las condiciones que hacen posible la existencia del capital sobre la base de la explotación de la fuerza de trabajo asalariada.

Desde su aparición ha generado una intensa controversia, motivada en parte por los intereses directamente ligados a los contextos de las luchas políticas, así como por el desarrollo de las argumentaciones en los ámbitos académicos, lo que ha contribuido a convertirlo en unos de los libros más influyentes de la época moderna, como es reconocido aun por sus detractores.

El predominio en los debates teóricos de las cuestiones de economía política (por ejemplo, el problema de la transformación de los valores en precios de producción o la teoría de la crisis capitalista) no opacó el interés de las lecturas de corte filosófico centradas en el tópico del método (por ejemplo, la cuestión de la herencia hegeliana en Marx), y no han faltado tampoco los intentos por abordar su contenido en clave directamente política.

En realidad, esta diversidad de perspectivas interpretativas es congenial con el plan diseñado por Marx, del cual *El capital I* es una realización parcial, el que originalmente preveía llevar a cabo una «crítica de la economía política» en seis libros, respectivamente sobre el capital, propiedad de la tierra, trabajo asalariado, Estado, comercio exterior, mercado mundial.

Si los acontecimientos políticos y sociales de las décadas del sesenta y setenta propiciaron un renovado interés por la obra, el clima se revirtió hacia fines de siglo con la caída de los regímenes del socialismo real y el concomitante ascenso triunfante de las políticas neoliberales, e implicó un duro revés para el marxismo en general y de *El capital* en particular, al punto de que en ciertos círculos intelectuales se llegó a poner en duda no solo la validez, sino también la relevancia de sus principales tesis.

Sin embargo, en muchos casos, tal conclusión pasa apresuradamente por alto que para atribuir a las ideas de Marx los errores y aun los horrores cometidos por aquellos regímenes no basta con verificar la influencia causal que estas ejercieron, sino que requiere determinar que tales ideas, correctamente entendidas o erróneamente interpretadas debido a sus propias ambigüedades, fueron las responsables de los fallidos ordenamientos institucionales del socialismo real.



Otra razón que controvierte el carácter concluyente del vaticinio sobre la muerte del marxismo radica en que, aun si resulta ahora discutible su predicción del colapso apocalíptico del capitalismo, subsiste un genuino interés en su aparato conceptual como fundamento normativo de la crítica de la sociedad contemporánea.

Es más, la reciente grave crisis financiera que afecta desde hace varios años la economía a escala global se ha convertido en un incentivo que da cuenta del actual renacimiento del interés en la lectura de *El capital*.

Por otro lado, no menos agitado y accidentado fue el proceso de publicación de la obra completa de Marx y Engels (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*, MEGA), ya que a la primera (MEGA¹), iniciada en la Unión Soviética en la década del veinte e interrumpida en la del treinta, le siguió la segunda (MEGA²), cuyos primeros volúmenes aparecieron en 1975 y desde la década del noventa continúa hasta hoy.

En lo que hay un amplio acuerdo es en que gracias a la edición MEGA se dispone actualmente de una fuente textual más confiable de *El capital I* que permite emprender una interpretación filológicamente más cuidadosa y ajustada al propósito del autor, sometiendo a revisión algunas de las conclusiones históricamente predominantes.

Inés Moreno y Gustavo Pereira
Compiladores



El capital: ideas a tener en cuenta

YAMANDÚ ACOSTA¹

Introducción

Ni marxista, ni marxólogo, aunque fuertemente interpelado por las ideas de Karl Marx desde mi inicial contacto con estas en el curso de Filosofía de preparatorios que realicé en 1966, no he dejado de tenerlas presentes desde entonces en mis posicionamientos prácticos, reflexiones e investigaciones, así como en mis actividades de enseñanza.

Al cumplirse en 1998 los 150 años de la publicación del *Manifiesto comunista* (1848), convocado por el Instituto de Filosofía de la Práctica de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, participé en las Jornadas «El *Manifiesto* 150 años después» con la ponencia «El *Manifiesto* revisitado» (Acosta, 1999) en la que me interesé —como no podía ser de otra manera— por su validez y vigencia siglo y medio después.

En este 2017, al cumplirse ahora también 150 años de una obra de Marx que, aunque consistente con la antes mencionada, presenta inevitables distancias que la separan de aquella —por tratarse de la más ambiciosa, compleja y voluminosa obra de investigación realizada por el autor, y una de las más importantes, si no la más importante, en la perspectiva del pensamiento crítico, que en conjunción con la obra crítica de Kant aporta las orientaciones fundantes y fundamentales del pensamiento crítico moderno occidental que llega hasta el presente—, he sido nuevamente convocado y como en la anterior instancia de hace ya casi veinte años, no obstante la magnitud de los riesgos, he asumido el desafío aceptando la invitación.

El desafío de hoy es incomparablemente mayor al de 1998. Supone ingresar —sin la correspondiente formación, en mi caso— en el campo de la economía política sin contar siquiera con una sola lectura sistemática y completa de *El capital*, sino apenas con dispersas lecturas fragmentarias del primer tomo —cuya primera edición de 1867 es la que específicamente se conmemora— que se han ido desgranando a lo largo del tiempo, cuando del *Manifiesto comunista* había realizado antes de 1998 varias lecturas y he seguido haciendo otras cada año, en cuanto es objeto en mis cursos de grado de Historia de las Ideas en la Facultad de Derecho de la Universidad de la República.

¹ Universidad de la República, Uruguay.



Así como en 1998 respondí a la invitación con un título que no me ataba de manos al momento de aceptarla, respecto a lo que efectivamente habría de aportar en la instancia de conmemoración; hoy, en 2017, reiteraré la estrategia, pero en este caso recostada sobre la proverbial orientación metodológica vazferreiriana de pensar por ideas a tener en cuenta. Ello me permite referirme a las ideas que, dentro de mis actuales posibilidades de aproximación a la obra y de los límites que inexorablemente debe tener esta exposición, me resultan de especial interés por su validez y vigencia en la interlocución crítica del presente.

En esa perspectiva me referiré a tres asuntos: 1) *La teoría crítica del fetichismo* tal como aparece presentada en la parte «C» sobre la «Forma general del valor» del capítulo I, «La mercancía», de la sección primera, «Mercancía y dinero», del libro primero, «El proceso de producción del capital», del primer tomo de *El capital*, bajo el título «El fetichismo de la mercancía y su secreto»;² 2) *La crítica a la irracionalidad de la racionalidad capitalista*, en la sintética formulación contenida en el capítulo XIII, «Maquinaria y gran industria», de la sección cuarta, «La producción de la plusvalía relativa», del mismo libro y tomo,³ y 3) *La crítica de la razón imperial*, contenida en breve y elocuente pasaje referido a Irlanda, al final del capítulo XXIII, «La ley general de la acumulación capitalista», de la sección séptima, «El proceso de acumulación del capital», también del libro primero del primer tomo.⁴

Ni marxista, ni marxólogo, he llegado a los tres asuntos anunciados —de los cuales ya he escrito sobre los dos últimos (Acosta, 2008: 216-219)— y he asumido el primero como orientación epistemológico-metodológica crítica en mis aproximaciones a los problemas de la democracia y los derechos humanos en América Latina en lo que hace a las relaciones entre los seres humanos como sujetos y a las instituciones en la perspectiva del develamiento del espíritu de estas últimas, a partir de la interlocución que mantengo desde 1992 con el programa de investigación interdisciplinario de pensamiento crítico orientado por Franz Hinkelammert —el que a su vez se mueve en importante medida dentro del espacio teórico y crítico abierto por Marx, muy especialmente en su obra *El capital*—.

El *ismo* al cual Marx ha aportado sustantivamente más allá del marxismo en el conjunto de su obra — *El capital* incluido— y no solamente en su obra de juventud, y en el cual se inscribe el programa de investigación de Hinkelammert es el del *humanismo crítico* o *humanismo de la praxis*.

Es desde ese humanismo —que incluye a Marx y también al marxismo en muchas de sus vertientes— y en su perspectiva que permite trascender al propio marxismo, que se ubican las reflexiones que siguen.

2 Marx, K. (1972). *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 5.ª reimpression, pp. 36-47.

3 *Ibidem*, pp. 423-424.

4 *Ibidem*, pp. 605-606.



La teoría crítica del fetichismo

Desde una confesa posición marxista, Néstor Kohan emplaza la génesis y desarrollo de la teoría crítica del fetichismo en la obra de Marx entre 1857 y 1873 (Kohan, 2013: 471-494). Señala que la temática del fetichismo es un hilo conductor que atraviesa *El capital* desde su primera redacción en los *Grundrisse* (1857-1858) hasta el último tomo de la obra; que esa temática se hace más evidente como teoría en manuscritos de 1861 y 1863, alcanza mayor definición en la primera edición del tomo I de *El capital* en 1867 —que motiva esta conmemoración— y en la segunda edición, de 1873, la reescritura del último subcapítulo del capítulo I, ahora encabezado con título propio: «El fetichismo de la mercancía y su secreto» (Kohan, 2013: 491), le da a la teoría crítica del fetichismo una presencia explícita.

Este nuevo estatus de la teoría del fetichismo, explicitado en este título introducido por Marx en la edición de 1873, es elocuente en el sentido de poder sostener que la teoría del fetichismo que puede entenderse como sucedánea de la teoría de la alienación, lejos de ser un motivo de la juventud abandonado por el Marx de la madurez, aparece por el contrario como un motivo central que atraviesa como un continuo la obra de Marx y que en *El capital* no es un residuo marginal, sino un motivo fundamental, al punto tal de volver sobre él para destacarlo en la segunda edición, de 1873.

Es en ese grado de definición que la teoría crítica del fetichismo alcanza en el subcapítulo «El fetichismo de la mercancía y su secreto» que —según anunciamos— focalizaremos nuestra reflexión. Lo haremos sin ignorar que no corresponde a la primera edición, de 1867, sino a la segunda, de 1873, y teniendo también en cuenta que, más allá del que corresponde a la mercancía, el mecanismo del fetichismo alcanza en el fetichismo del dinero y en el fetichismo del capital otros niveles de abstracción que Marx también analiza en el primer tomo de *El capital*. La precisión de que la clave del fetichismo como teoría crítica radica en el secreto del fetichismo de la mercancía nos ampara en la casi exclusiva consideración de este texto.

Aunque el significado de *fetichismo* sea para nosotros claro, no está de más recordarlo. El *Diccionario de la lengua española* señala como primera acepción ‘culto de los fetiches’, y como segunda ‘Idolatría, veneración excesiva’. En cuanto a *fetiche*, la misma fuente dice «(Del fr. *fétiche*) Ídolo u objeto de culto al que se atribuyen poderes sobrenaturales, especialmente entre los pueblos primitivos» (RAE, 2014). *Fetichista* significa entonces ‘perteneciente o relativo al fetichismo’ y refiere a la ‘persona que profesa este culto’.

«El fetichismo de la mercancía y su secreto» cierra el capítulo sobre «La mercancía» en el que luego de distinguir entre *valor de uso* y *valor*, *valor de cambio* o *forma del valor*, el texto recorre analítico-críticamente esta categoría, atendiendo sucesivamente a su forma simple, concreta o fortuita, a su forma total o desarrollo y a su forma general, llegando al tránsito de esta a la forma dinero.



Inscribiendo el significado de *fetichismo* en «El fetichismo de la mercancía y su secreto» dentro del significado de la palabra *fetichismo* que hemos recogido para la lengua española y que entendemos equivalente al que puede registrarse en lengua alemana en la que el texto analizado se formula originalmente, importa destacar que en el texto de Marx se explicita un uso teórico y crítico específico, inseparable del «modo de producción» cuyos productos del trabajo «se crean en forma de mercancías» (Marx, 1972: 38), esto es, el modo de producción mercantil o modo de producción capitalista.

El fetichismo pues, tal como lo entiende Marx en «El fetichismo de la mercancía y su secreto», no describe ya como lo hace la palabra *fetichismo* en sus acepciones a nivel de la lengua cotidiana a todo «culto de los fetiches» en relación con cualesquiera «fetiches» frente a los cuales pudiera verificarse «idolatría» o «veneración excesiva», sino a una figura histórica específica del fetichismo, la que tiene lugar en el modo de producción mercantil o capitalista —hoy globalizado—, la que remite al fetiche también específico de la forma mercancía que, lejos de remitirnos —como el fetichismo en general— a las creencias y conductas idolátricas de los «pueblos primitivos», nos remite a las creencias y conductas idolátricas de los pueblos de la civilización moderna occidental capitalista que constituimos hasta el presente, evidenciándose que nos orientamos por mecanismos subjetivo-objetivos análogos a los de los pueblos primitivos (o somos civilizadamente primitivos):

Lo que aquí reviste a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es lo que yo llamo el *fetichismo* bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción.⁵

El texto establece el paralelo entre la alienación en el mundo de la religión y el fetichismo de la mercancía en el modo de producción capitalista. Así como «los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí» en el «mundo de la religión»; en el «mundo de las mercancías» acontece algo semejante «con los productos de la mano del hombre». El «mundo de la religión» y el «mundo de las mercancías» son entonces mundos comparables y no en aspectos puntuales y adjetivos, sino estructurales y sustantivos. Los seres humanos se relacionan, sea con «los productos de la mente humana», sea con «los productos de la mano del hombre» como si fueran «seres dotados de vida propia, de existencia independiente y relacionados entre sí»: el

⁵ Marx, cit., p. 38.



«mundo de las mercancías» es el «mundo de la religión» secularizado en el que «la mano» y no ya solamente «la mente» es el instrumento humano de la producción y en el que —como en aquel en la lógica de la alienación religiosa—, ahora en la lógica del fetichismo, los productos ocupan el lugar del hombre productor y este se subordina a las orientaciones de sentido que dimanan de estos, no en cuanto valores de uso, sino en tanto valores de cambio, forma valor o mercancías.

Cada uno de esos mundos se encuentra en el otro, aunque de otra manera: el mundo de la religión en el mundo de las mercancías y el mundo de las mercancías en el mundo de la religión. Mientras el Marx de la juventud partía del análisis del mundo de la religión para, a través de él, llegar al mundo de la vida real que se identifica como mundo de las mercancías, el Marx de la teoría del fetichismo explícita en *El capital* parte del análisis del «mundo de las mercancías» «productos de la mano del hombre» encontrando a través de este al «mundo de la religión» y sus «productos de la mente humana», y este procedimiento, más trabajoso que el anterior, es el que identifica como «método materialista, y por lo tanto científico»:

En efecto, es mucho más fácil encontrar, mediante el análisis, el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión que proceder al revés, partiendo de las condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas. Este último método es el único que puede considerarse como el método materialista, y por lo tanto científico.⁶

¿Dónde estriba el carácter misterioso de la forma mercancía?:

El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de estos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos de trabajo en mercancía, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales.⁷

En la constitución de la forma mercancía, la relación social entre los productores se transforma en una relación social entre los productos del trabajo: las mercancías y las relaciones mercantiles a cuyo interior se definen asumen como propias las relaciones entre los productores que entonces quedan expropiados de estas y sometidos al poder de las mercancías y sus relaciones:

El análisis del fetichismo pregunta por el modo de ver y el modo de vivir las relaciones mercantiles. Estas son relaciones sociales que sirven para efectuar la coordinación de la división del trabajo. Sin embargo son vividas y vistas como una relación social entre cosas u objetos. Por eso Marx llama a las mercancías, como forma elemental de ellas, objetos «físico-metafísicos». Por un lado estas mercancías son objetos, por otro lado tienen a la vez la dimensión de ser ellas

6 Marx, cit., p. 303.

7 *Ibidem*, pp. 37-38.



mismas sujetos del proceso de cambio. Pero en cuanto sujetos, aparecen en competencia con la propia vida humana. Toman la decisión sobre la vida o muerte en sus manos, y dejan al hombre sometido a sus caprichos (Hinkelammert, 1981: 10).

La «forma mercancía» a que responden los «productos del trabajo» en el «modo de producción» mercantil o capitalista —en la que el *valor de uso* es desplazado por el *valor* o *valor de cambio*—, hace a objetos «llenos de sutilezas teológicas o resabios metafísicos», de «carácter misterioso» por el que el objeto producido al «comportarse como *mercancía*» se «convierte en un objeto físicamente metafísico». El análisis señala la presencia de elementos teológicos y metafísicos con carácter fundante, tanto en el «modo de producción» vigente, como en la economía política que procura explicarlo y legitimarlo, derivando del mismo el marco categorial de análisis.

Si con René Descartes se había pretendidamente ingresado desde la afirmación racionalista en una era posreligiosa y si con Immanuel Kant desde sus desarrollos criticistas se ingresaba, también pretendidamente, en una era posmetafísica, la teoría crítica del fetichismo de Marx da cuenta de la presencia en términos de fundamento, de una racionalidad religioso-teológico-metafísica, tanto en los procesos del modo de producción capitalista, como en la disciplina - que los tiene como su objeto de conocimiento y sobre los que eventualmente se proyecta como discurso de legitimación.

Si la religión —con o sin teología— y la metafísica parecían quedar fuera de lugar en lo relativo a la explicación tanto de la naturaleza no humana y su reproducción como de «las cosas de este mundo», como enunciaba Maquiavelo en *El príncipe* en referencia al mundo histórico-social, en el proceso de secularización que inicia con la modernidad, en cambio, según señala Marx críticamente en el texto que analizamos, adquirirían en realidad centralidad en la producción y reproducción de la vida humana y en la economía política como espacio de conocimiento y legitimación de ese modo de producción. Ni esa presencia ni esa centralidad han desaparecido; lejos de ello, parecen haberse profundizado y extendido en los procesos de globalización en curso que implican la totalización del mercado de la mano de la economía y la teología neoliberal. Ello requiere como respuesta una nueva *Crítica de la economía política* desde las condiciones actuales del modo de producción capitalista y un renovado ejercicio de la teoría crítica del fetichismo como hilo conductor de esa crítica:

... la teoría del fetichismo llega a ser la teoría implícita de toda la economía política. Si la economía política es, como dice Marx, la anatomía de la sociedad moderna, la teoría del fetichismo analiza la espiritualidad institucionalizada en la sociedad moderna. Por tanto, no analiza ninguna institución en especial. Analiza el espíritu, alrededor del cual las instituciones giran (Hinkelammert, 1981: 65).



Seríamos idolátricamente civilizados y civilizadamente idolátricos a través de nuestra «veneración excesiva» —como pueblos que hemos desarrollado la forma *sociedad*— de los fetiches de la mercancía, el dinero y el capital que se condensan en la institución o institucionalidad fetichizada del mercado y el espíritu que la anima, resultante de la trascendentalización de esos fetiches que hacen al fetichismo central de nuestra civilización moderno-occidental-capitalista.

El señalado *quid pro quo* implica que para los productores

... las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados *aparecen* como lo que son; es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como *relaciones materiales* entre personas y *relaciones sociales entre cosas*.⁸

Explica Hinkelammert la génesis de esta inversión: «Esta transformación de objetos en sujetos es resultado de la forma mercantil de producción, que por su lado es consecuencia del carácter privado del trabajo» (1981: 13).

Para superar esa inversión en la que las cosas ocupan el lugar de las personas y las personas se ven desplazadas al lugar de las cosas, para superar, en definitiva, el fetichismo, es necesario transformar la lógica de los trabajos privados en la lógica del trabajo social que presenta antecedentes en el modo de producción feudal, pero que desde las condiciones vigentes de la economía burguesa que Marx identifica con el modelo de Robinson se hace necesario y posible promover su transformación en una suerte de «Robinson social» que aporta los lineamientos orientadores de un modelo alternativo a la economía burguesa y con ello a la lógica del fetichismo y su personificación de las cosas y cosificación de las personas:

... imaginémonos, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios colectivos de producción y que desplieguen sus numerosas fuerzas individuales de trabajo, con plena conciencia de lo que hacen, como *una* gran fuerza de trabajo social.⁹

Y más adelante:

El *reflejo religioso* del mundo real solo podrá desaparecer por siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza. La forma del proceso social de vida o, lo que es lo mismo, del proceso material de producción, solo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesta bajo su mando consciente y racional. Mas, para ello, la sociedad necesitará contar con una base material o con una serie de condiciones materiales de existencia, que son, a su vez, fruto de una larga y penosa evolución.¹⁰

Sea la «asociación de hombres libres» la meta de un proyecto histórico o la idea reguladora para la implementación de un proyecto histórico que habilite la

8 Marx, cit., p. 38.

9 *Ibidem*, p. 43.

10 *Ibidem*, p. 44.



transformación del mundo en la perspectiva de un mundo sin fetichismo en el que «los hombres» puedan mantener «relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza» y por lo tanto recuperarse en su condición de sujetos, la teoría crítica del fetichismo esbozada por Marx —de la que hemos presentado algunas de sus líneas— aporta sustantivamente por su validez y por lo tanto por su vigencia a la comprensión crítica del mundo en que vivimos que es precondition para su transformación, que en algún sentido de la palabra «necesidad» es necesaria y que es posible desde y frente a este mundo que —según veremos inmediatamente— no obstante existente, se devela como tendencialmente imposible.

La crítica a la irracionalidad de la racionalidad capitalista

En el marco de la teoría del fetichismo debe destacarse la crítica a la irracionalidad de la racionalidad capitalista que el consecuente ejercicio de aquella habilita y que se condensa en el siguiente pasaje de *El capital*:

En la agricultura, al igual que en la manufactura, la transformación capitalista del proceso de producción es a la vez el martirio del productor, en que el instrumento de trabajo se enfrenta con el obrero como instrumento de sojuzgamiento, de explotación y de miseria, y la combinación *social* de los procesos de trabajo como opresión organizada de su vitalidad, de su libertad y de su independencia *individual*. La dispersión de los obreros del campo en grandes superficies vence su fuerza de resistencia, al paso que la concentración robustece la fuerza de resistencia de los obreros en la ciudad. Al igual que en la industria urbana, en la moderna agricultura la intensificación de la fuerza productiva y la más rápida movilización del trabajo se consiguen a costa de devastar y agotar la fuerza de trabajo del obrero. Además, todo progreso, realizado en la agricultura capitalista, no es solamente un progreso en el arte de *esquilmar al obrero*, sino también en el arte de *esquilmar la tierra*, y cada paso que se da en la intensificación de su fertilidad dentro de un período de tiempo determinado, es a la vez un paso dado en el agotamiento de las fuerzas perennes que alimentan dicha fertilidad. Este proceso de aniquilación es tanto más rápido cuanto más se apoya en un país, como ocurre por ejemplo con los Estados Unidos de América, sobre la gran industria, como base de su desarrollo.

Por tanto, la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre*.¹¹

En la primera parte del pasaje, se señalan los efectos que la transformación capitalista produce tanto en la agricultura como en la manufactura: 1) el proceso de producción como martirio del productor en razón de que el instrumento de trabajo se enfrenta con este como instrumento de explotación, sojuzgamiento y miseria; 2) la combinación social de los procesos de trabajo como opresión

¹¹ Marx, cit., pp. 423-424.



organizada de la vitalidad, la libertad y la independencia *individual* del productor. A continuación, el señalamiento del debilitamiento de la resistencia de los productores en el campo como producto de su dispersión, frente su fortalecimiento en el caso de los productores en la ciudad en virtud de su concentración. Seguidamente, la consideración de que el agotamiento y devastación de la fuerza de trabajo del obrero es el mecanismo que tanto en la industria como en la agricultura —en la ciudad como en el campo— consiguen la intensificación de la fuerza productiva y la más rápida movilización del trabajo.

Se destaca a continuación un discernimiento del progreso en la agricultura capitalista: todo progreso que se desarrolla en este campo de la actividad humana es a la vez un progreso en el arte de *esquilmar al obrero* y en el arte de *esquilmar la tierra*; una doble cara del progreso en el cual su cara positiva —el progreso de la agricultura capitalista— torna invisible a la otra cara —la que tiene lugar en el arte de *esquilmar al obrero* y de *esquilmar la tierra*—, la cara negativa de ese progreso, que es la condición de posibilidad del progreso visible invisibilizante y productivo: cuanto mayor progreso en la agricultura capitalista, mayor progreso en el arte de *esquilmar el obrero* y en el de *esquilmar la tierra*, pues sin este progreso, aquel otro no sería posible. Pero el problema radica en que el progreso en el orden de lo productivo, que es el que el capitalismo como modo de producción y la agricultura capitalista como una de sus dimensiones impulsa en su lógica productiva, no es posible sin el progreso destructivo del obrero y la tierra que subyace a aquel y que el capitalismo no puede sino impulsar en cuanto aspire a reproducirse como modo de producción. Se devela así la lógica productivo-destructiva de la agricultura capitalista —y por extensión del modo de producción en su conjunto—: la destructividad no es meramente puntual, accidental o aleatoria, sino que es constitutiva de la misma productividad capitalista en cuanto que es su condición de posibilidad, por lo que el capitalismo es en términos productivos radicalmente destructivo y por lo tanto radicalmente irracional.

El último párrafo sintetiza esa lógica productivo-destructiva del modo de producción capitalista como modo esencial o constitutivamente destructivo de las condiciones materiales —«la tierra y el hombre»— que son condición de posibilidad de este modo de producción y de cualquier otro modo de producción alternativo como el proyectado en el modelo del Robinson social que pudiera sustituirlo.

La gravedad de la racionalidad del capitalismo radica no solamente en que socava constitutivamente sus condiciones de posibilidad como modo de producción, sino «las fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre*» que constituyen la última instancia en cuanto condición de posibilidad desde la perspectiva materialista, por lo que, más allá de una muerte anunciada del capitalismo, se trata también de una muerte anunciada de la vida humana y de la naturaleza, aunque invisibilizada y legitimada por los procesos de fetichización propios de la racionalidad mercantil que se hacen visibles en este caso en la agricultura capitalista desde la óptica de la teoría crítica del fetichismo.



Queda al desnudo la irracionalidad de la racionalidad capitalista a la luz de la última instancia materialista o criterio de racionalidad materialista que se hace evidente e insoslayable más allá de los límites o sesgos de toda ideología. Todo modo de producción que, como el capitalismo, socave «las fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre*», por lo que, por razones estrictamente racionales en cuanto la reproducción de esas fuentes se ve amenazada y no fundamentalmente por razones morales que en todo caso pueden asociarse a las anteriores, se revela irracional y en consecuencia debe ser trascendido.

Es en este sentido que puede sostenerse que el capitalismo es imposible, y desde sus condiciones actuales como capitalismo globalizado, el realismo en política como arte de lo posible, implica transformarlo y trascenderlo en la conformación de otro mundo que sea posible (Hinkelammert, 1990: 19-29).

En lenguaje secularizado, el «pecado estructural», al que, en su momento, dentro del mismo espacio del humanismo crítico o humanismo de la praxis en el que se inscriben Marx y *El capital*, se refirió la teología de la liberación, puede ser caracterizado como «asesinato estructural». Es un asesinato que se comete sin conciencia de cometerlo porque es producto de relaciones necesarias e independientes de su voluntad que los seres humanos contraen entre sí para producir materialmente su vida real, pero que constitutivamente operan «socavando al mismo tiempo las fuentes originarias de toda riqueza: *la tierra y el hombre*» (Hinkelammert, 2003: 215).

Esas relaciones necesarias e independientes de la voluntad, que en el caso de la fetichización capitalista implican que las relaciones entre personas son transformadas en relaciones entre cosas y las relaciones entre cosas en relaciones entre personas, desplazando las decisiones sobre la vida y la muerte a las relaciones entre las mercancías en la lógica politeísta o al capital en la lógica monoteísta del capitalismo —al interior de la cual sigue operando el politeísmo de las mercancías—, colocan a la humanidad en la lógica del «asesinato estructural» que es producción de la muerte que, por la mediación de los fetiches de las mercancías, el dinero y el capital, es invisibilizada al ser percibida por los productores como producción y reproducción de la vida.

Y *asesinato* —estructural o no estructural— es *suicidio*.

... una espiritualidad que reconozca que nuestra realidad está constituida de manera que un asesinato es un suicidio, es nueva. Se trata de una espiritualidad que como tal ni es religiosa ni no religiosa, ni cristiana, ni judía ni budista. Está en todas las religiones y está en el humanismo ateo igualmente. Habla todos estos idiomas y en todos grita: asesinato es suicidio. Es la realidad objetiva misma la que grita a través de todas las creencias posibles como el realismo que no se entrega a la *Realpolitik* a lo Bismarck o a lo Kissinger, sino que reivindica el ser humano frente a todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable (Hinkelammert, 2015: 148).



Este «asesinato estructural» que «es suicidio» y que se comete por el solo hecho de reproducir relaciones que hacen del ser humano un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable —lo que incluye la pauperización de la naturaleza cuya reproducción es condición de la del ser humano en cuanto ser corporal-natural— y que se aceitan en los procesos de fetichización por los que las mercancías, el dinero y el capital ocupan el lugar del sujeto y el ser humano y la naturaleza —«*la tierra y el hombre*»— el lugar del objeto y que como el fetichismo mismo es específico del modo de producción capitalista, tiene su complemento, sobredeterminación y profundización en el ejercicio de *la razón imperial*, la que asociada a la irracionalidad de la racionalidad del capitalismo y por lo tanto al «asesinato estructural», no obstante las constantes de identidad con otras experiencias precapitalistas de ejercicio de esta razón, adquiere —a diferencia de estas experiencias— vigencia crecientemente global.

En la razón imperial el asesinato es intencional aunque procure justificarse en términos de una lógica del cálculo de vidas en el sentido de Friedrich A. von Hayek cuando enuncia «podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas» (Hinkelammert, 1990: 88), lógica que frecuentemente procura legitimarse en nombre de la pretendida responsabilidad por llevar e implantar bienes tales como la civilización, la libertad, la democracia o los derechos humanos allí donde estos no existen o están limitados o conculcados.

La crítica de la razón imperial

Consideremos pues, finalmente, este breve pasaje que se encuentra hacia el final del capítulo XXIII de *El capital*, en el que Marx trata de «La ley general de acumulación capitalista». Leemos allí:

Este lucrativo método tiene también, como todo lo bueno en este mundo, sus inconvenientes. Con la acumulación de rentas en Irlanda progresa la acumulación de irlandeses en Norteamérica. El irlandés, desalojado de su tierra por las ovejas y los bueyes, reaparece al otro lado del océano convertido en feniano.¹² Y frente a la vieja reina de los mares se alza, amenazadora y cada día más temible, la joven república gigantesca:

Acerva fata Romanos agunt

Scelusque fraternae necis (Marx, 1972: 605-606).¹³

Calificado como lucrativo el método capitalista, así como en anterior análisis rescatábamos que el «progreso en la agricultura capitalista» iba acompañado del «progreso en el arte de esquilmar la tierra» y del «progreso en el arte de esquilmar

¹² Partidario de una Irlanda independiente. (La nota a pie pertenece al original).

¹³ Un duro destino atormenta a los romanos, el crimen de fratricidio (Horacio). (La nota a pie pertenece al original).



al obrero», registramos ahora que con la «acumulación de rentas» en Irlanda — que es lo que la lógica lucrativa del capitalismo persigue en ese país— «progresan la acumulación de irlandeses en Norteamérica»: las rentas, y las ovejas y bueyes sobre las que como mercancías aquellas se sustentan, desalojan y expulsan a los irlandeses que se acumulan al otro lado del océano: la acumulación capitalista en su cara positiva y visible de acumulación de rentas en el territorio de un país implica la cara negativa que se hace visible en la lectura desde la óptica crítica de la teoría del fetichismo, de acumulación por desalojo de los habitantes de ese país en territorios de ultramar.

Además de aportar una clave central en la explicación de los procesos migratorios de la modernidad capitalista, interesa destacar la claridad del señalamiento de la relación entre renta y mercancías por un lado y seres humanos por el otro, en la que los últimos se ven sometidos a las imposiciones de los primeros: la lógica del lucro del capitalismo prima sobre la de la satisfacción de las necesidades de las poblaciones territorializadas que resultan entonces desterritorializadas.

Inmediatamente, la referencia a «la vieja reina de los mares» y a la «joven república gigantesca» que se «alza» frente a aquella «amenazadora y cada día más temible», para citar finalmente el verso del poeta latino Horacio, pone en relación tres imperios: un imperio precapitalista, el romano representado a través de la referencia a Horacio, y dos sucesivos imperios capitalistas, el inglés y el norteamericano que se alza frente al anterior disputándole el dominio del mundo.

En esa presentación, el texto de Horacio devela la lógica profunda de la razón imperial. Aunque ella pueda procurar legitimarse como defensa y expansión de la civilización frente a la barbarie, es su «duro destino» —y, como tal, destino inevitable— el de cometer «el crimen de fratricidio».

«El crimen de fratricidio» podríamos decir que es la verdad de la razón imperial. No es el caso de «efectos colaterales» aleatorios, sino que la razón imperial es constitutivamente criminal y el asesinato que constitutivamente comete es el del hermano, que además, en la mitología, a diferencia del asesinato del padre que es un asesinato de emancipación, es en cambio un asesinato de dominación.

Reflexionando sobre la problemática del asesinato en los mitos clásicos, Hinkelammert señala que el «padre es siempre el poder de dominación», y encuentra confirmación de esta tesis en que «Augusto Pinochet llamó expresamente a los “subversivos” *asesinos del padre*». Así pone al desnudo el papel de legitimación que juega la referencia al asesinato del padre en la astucia de la razón imperial para invisibilizar el asesinato del hermano que es el efectivo asesinato fundante como fundamento permanente de toda civilización: «... un asesinato del padre que nunca ocurrió es transformado en velo para impedir la toma de conciencia del asesinato del hermano que ocurre continuamente y que es el fundamento de la civilización misma» (Hinkelammert, 2003: 91).

De esta lectura propiciada por Marx en *El capital* surge que la civilización del capital —que es la civilización que se ha venido globalizando desde 1492—, como



toda civilización —pero con el *plus* de que esta se globaliza con sentido de totalización—, se ha venido fundamentando desde hace más de quinientos años en el constitutivo crimen de fratricidio al que ha recurrido y recurre permanentemente para imponer como única lógica posible en la producción y reproducción de nuestra vida real —como humanidad que solo puede afirmarse en su constitutiva relación con la naturaleza—, la que implica —paradójicamente— el socavamiento de «las fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre*», esto es, la naturaleza y el hombre.

Bibliografía y fuentes

Bibliografía

- ACOSTA, Y. (1999). «El *Manifiesto* revisitado». *Revista Pasos*, 80, pp. 11-24.
- (2008). *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*. Montevideo: Nordan Comunidad.
- HINKELAMMERT, F. (1981). *Las armas ideológicas de la muerte*. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2.^a ed.
- (1990). *Crítica a la razón utópica*. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2.^a ed.
- (2003). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio*. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- (2015). *Solidaridad o suicidio colectivo*. San José de Costa Rica: Editorial Arlekin.
- KOHAN, N. (2013). *Fetichismo y poder en el pensamiento de Karl Marx*. Buenos Aires: Biblos.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (RAE) (2014). Fetiche. En *Diccionario de la lengua española* (23.a ed., actualización 2018). Disponible en: <<https://dle.rae.es/?id=HpHhvVa>> [Consultado el 26 de abril de 2019].

Fuentes

- MARX, K. (1972). *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 5.^a reimpresión.





Fetichismo de la mercancía: la opacidad y la generación de objetividad como mecanismos ideológicos

MIGUEL ANDREOLI

La noción de *fetichismo* es uno de los conceptos que subsistieron y tuvieron continuación en su desarrollo teórico en la filosofía y las ciencias sociales marxistas y no marxistas hasta nuestros días. Su suerte histórica fue oscilante, pero más allá de períodos en los que se lo consideró susceptible de interpretaciones contradictorias o falta de fundamentos, creemos que ciertamente posee un potencial conceptualizador importante para entender la situación del hombre en la sociedad capitalista, especialmente bajo la denominación que le dio Georg Lukács, quien se refirió a los efectos de la fetichización de la mercancía como *cosificación*. Diversas reverberaciones de esta idea están presentes en varios momentos de la teoría social hasta el presente, pero esto no quita que distintos autores hayan discutido sobre su supervivencia, y a tal cuestión han dado respuestas distintas.

De hecho, la idea de fetichismo de la mercancía tiene un único tratamiento en Marx, no muy extenso, pero que ocupa una posición importante; se expone en el tomo I L. I Sec. 4 de *El capital*. La noción se introduce a poco de comenzar el libro, al dar cuenta de las transformaciones que se dan en el paso del valor de uso al valor de cambio, esto es, de la simple consideración de lo producido desde la materialidad del objeto y su directo consumo a considerarlo como un elemento de intercambio con otros productos, es decir, como mercancía. Señala que en esta transmutación pasan a ser dominantes características no sensibles, valores que pueden ser captados fenomenológicamente por categorías teológicas, ya que ahora se trata no de la experiencia meramente sensible del consumo, sino de la relación con algo que tome la apariencia y poderes de un fetiche.

A primera vista, una *mercancía* parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas. En cuanto *valor de uso*, nada de misterioso se oculta en ella, ya la consideremos desde el punto de vista de que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas, o de que no adquiere esas propiedades sino en cuanto *producto* del trabajo humano. Es de claridad meridiana que el hombre, mediante su actividad, altera las formas de las materias naturales de manera que le sean útiles. Se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando con ella se hace una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera,



una cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en escena como *mercancía*, se trasmuta en cosa sensorialmente suprasensible.¹

Marx señala que la materialidad de la mercancía, su acceso al mundo como producto del trabajo, no encierra ningún secreto: como valor de uso es un objeto sensible destinado a satisfacer necesidades humanas, producto del —también material— gasto de energía humana plasmado en el trabajo. En el ejemplo que usa, una mesa consiste en madera, resultado de las transformaciones operadas por la energía del trabajo del carpintero, destinada a satisfacer la finalidad para la que fue creada. Es en primer término la consecuencia de una actividad humana concreta y constituye la base más primitiva a tomar en cuenta para la comprensión materialista de la condición e historia humanas. Pero si se pasa de su materialidad a la comprensión de su naturaleza en tanto mercancía, se debe ir más allá de este nivel primitivo e ir del caso simple de la hipotética construcción de una mesa por alguien con los propios recursos y para su uso personal inmediato a su elaboración como un objeto destinado al intercambio social, en un particular régimen en el que serán decisivas las eventuales habilidades del productor y su relación con el nivel del mismo tipo de destreza en su sociedad en general, el modo en el que llega a disponer del material necesario, la forma en la que está socialmente organizado su trabajo, el tiempo insumido y las condiciones en las que se realiza este intercambio. Pasamos entonces de la base más elemental de la pura producción² a la forma histórica de la producción realizada para el intercambio, donde lo principal deja de ser la relación inmediata entre trabajo y satisfacción de necesidades humanas para pasar a ser una particular articulación de las interacciones sociales, instancia en la que la materialidad de la mercancía «se trasmuta en cosa sensorialmente suprasensible», ya que, para que el intercambio se realice, debe ser tomada en cuenta ya no en su materialidad, sino desde un valor conmensurable con otras mercancías.³ Cuando se universaliza la forma mercancía, el resultado es la homogeneización de todos los productos de la actividad humana, pues en las transacciones todo es considerado bajo una única cualidad, la del valor de cambio:

... la forma de mercancía y la relación de valor entre los productos del trabajo en que dicha forma se representa no tienen absolutamente nada que ver con su naturaleza física ni con las relaciones, propias de cosas, que se derivan de tal naturaleza. Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de

1 Marx, C. (2010). *El capital*, Libro primero, vol. 1. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, p. 87.

2 Este nivel cero de la materialidad de la producción considerada como un acto esencialmente individual lo estamos suponiendo al solo fin de exponer la diferencia con la producción considerada socialmente bajo la forma mercancía y así exponer más claramente su significado. En realidad, todo acto de producción es social desde su inicio, en el sentido de que Robinson Crusoe, cuando aisladamente elabora una mesa para el propio uso, necesariamente está actualizando su constitución como sujeto humano con las destrezas adquiridas en la Inglaterra de su época, y lo mismo vale para todas las formas de producción no mercantiles.

3 «Es solo en su intercambio donde los productos del trabajo adquieren una objetividad de valor, socialmente uniforme, separada de su objetividad de uso, sensorialmente diversa» (Marx, cit., p. 89).



una relación entre cosas es solo la relación social determinada existente entre aquellos.⁴

El proceso de la división del trabajo genera la multiplicidad diferenciada de los productores de la diversidad de las mercancías, que, en la medida en que existen privadamente separados unos de otros, están obligados a que la relación con los demás se experimente bajo la forma del intercambio mercantil. Los productores ya no se relacionan directamente con sus productos y con otros productores, sino con valores que se atribuyen a los objetos producidos; el vínculo ya no se da entre sujetos, sino con otras mercancías y su valor. Entonces el fetichismo de la mercancía opera a nivel de la existencia del trabajador y de todos los seres humanos de dos formas: transformando fenoménicamente las relaciones humanas a relaciones entre valores atribuidos a las cosas, y haciendo desaparecer la diversidad de las cualidades ahora sometidas a la radical homogeneidad de los valores de intercambio, en los que solo importan las cantidades. Esta homogeneización transforma la diversidad cualitativa misma de los valores, traducidos universalmente al común denominador de valores mercantiles de cambio. El valor, expresión del monto de trabajo humano invertido en el proceso de producción, ahora en el régimen mercantil emerge como un atributo del producto. Se trata de un fenómeno, una forma de aparecer, pero no por eso es falso, sino que es objetivo, pues esta es la forma de existencia del producto del trabajo humano en el régimen mercantil.⁵

La noción de fetichismo de la mercancía que aparece en este pasaje de *El capital* no vuelve a ser considerada en la obra de Marx. Es evidente su relación con la idea de alienación, de hecho, se trata de una forma de realidad enajenada y se prolonga en la noción de *cosificación* desarrollada por Lukács. Marx no considera expresamente esta última, pero su presencia es evidente en el núcleo mismo de la idea de fetichismo de la mercancía, cuyo carácter misterioso afirma que radica en que esta

... refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores.⁶

En suma, una actividad distintivamente humana, la producción de objetos para satisfacer necesidades, genera cualidades que dejan de ser vistas como resultado de esa actividad y pasan a ser consideradas como propias de las cosas mismas. El intercambio entre los distintos productores independientes, relación necesaria en sociedades con división del trabajo y propiedad privada de los

4 Marx, cit., p. 88.

5 En el sentido que en los *Grundrisse* había considerado al sistema de intercambio de las mercancías y sus valores como independiente, es decir, haciendo abstracción del capital y del trabajo, que son en este aspecto una «ilusión necesaria».

6 Marx, cit., p. 48.



medios de producción, se da bajo la forma de circulación de mercancías. Una sociedad en la que las relaciones económicas entre los individuos consisten en interacciones que se desarrollan «naturalmente» en forma fragmentada, en condiciones que aparecen como independientes de las voluntades de los individuos, como si fueran el fruto de una «ley» del mercado independiente dotada de algo así como un carácter material, determina que el comportamiento exitoso dependa de la capacidad de adaptación a esta «naturaleza». Individuos actuando de modo atomizado encuentran los precios como datos que expresan un valor que aparece como una cualidad de las cosas mismas, y que parece tan natural como sus propiedades físicas. Se trata de la emergencia de una aparente objetividad holística en cuyo marco han de desarrollarse las estrategias individuales. El proceso parte de una ilusión cuya capacidad poética genera una trama social como «segunda realidad».

Parte del significado de la noción de *fetichismo* de la mercancía alcanzó su mayor influencia en filosofía en la prolongación que hizo Lukács de la idea como *cosificación*.⁷ Hay evidentemente entre las dos ideas un campo importante compartido de denotación, quizá casi todo lo que puede ser referido por ambas nociones, pero esto depende de los sentidos que se atribuyan a *cosificación*. En principio, la noción de *fetichismo* emerge y obtiene su alcance de las observaciones que hace Marx sobre las peculiaridades del valor de cambio y los efectos de un régimen social en el que los productores se convierten en generadores de bienes para el intercambio, situación que resulta potenciada cuando este régimen fluye bajo la forma única de la particular mercancía que es el dinero. La idea de *cosificación* tiene una relación directa con la de *fetichismo*, y aun más ampliamente con la de *alienación*, especialmente en la interpretación que la concibe como «el acto (o el resultado del acto) de transformar las propiedades humanas, las relaciones y acciones en propiedades y relaciones de cosas que son independientes del hombre y gobiernan su vida» (Petrovic, 1967). Pero su alcance se expande en usos sensibles a la etimología del término latino *res*, que cuenta entre sus traducciones con los términos *cosa* y *objeto*, y en este sentido *cosificación* es más extenso en su alcance, razón para que su suerte posterior se prolongue más allá de la matriz crítica originaria. Nos basta ahora recordar que Hanna Fenichel, en el análisis que realizó del término (Fenichel, 1987), encontró más de veinte sentidos de *cosificación*, algunos de ellos mutuamente incompatibles. Pero lo que ahora nos interesa es restringirnos al uso que hizo Lukács. En Marx, términos como *alienación*, *extrañamiento*, *fetichismo*, *mistificación* y *cosificación* pertenecen a la misma región conceptual sin ser estrictamente intercambiables y los diferentes acentos de sus significados

7 Utilizamos *cosificación*, al igual que la mayoría de los traductores, para el término alemán *Verdinglichung*, el equivalente alemán a *res* es *Ding*. Una alternativa es *reificación*, que tendría la ventaja de conservar el vínculo con el término latino. En inglés se utiliza *reification*.



se advierten en sus usos. El uso en Marx se reduce a una sola vez⁸ en *El capital*. El punto problemático se da cuando *cosificación* (*Verdinglichung*) se confunde con *objetivación* (*Vergegenständlichkeit*), cosa en la que cae el mismo Lukács y también está presente en otros autores, que tratan a estos términos como directamente intercambiables, lo que creemos que no es correcto, tal como pretendemos justificar en estas páginas.

La *cosificación* es definida por Lukács a poco de comenzar el ensayo *La cosificación y la conciencia del proletariado*, que terminó siendo el más influyente de los que publicó en *Historia y conciencia de clase*, en 1923:

La esencia de la estructura mercantil ha sido ya recalcada a menudo; se basa en el hecho de que una relación entre personas toma el carácter de una cosa y, de este modo, toma el carácter de una «objetividad ilusoria» que, por su sistema de leyes propio riguroso, enteramente cerrado y racional en apariencia, disimula toda huella de su esencia fundamental: la relación entre hombres.⁹

Se trata de relaciones humanas que así aparecen a sus protagonistas como cosas, esto es, realidades que ocultan su origen y son vividas no como relaciones, sino como instancias sustantivas y dotadas de un poder propio y autónomo; el valor de la mercancía es un dato para quienes participan del intercambio, un elemento objetivo al que sus conductas se han de ajustar. Este fetiche es el aspecto fenoménico más inmediato en las sociedades con producción mercantil generalizada. El valor oculta una realidad constituida por la interacción de productores en determinadas relaciones sociales y las sustituye por su presencia como resultado de las leyes del mercado, que aparece como el trasfondo de una pretendida realidad. En este sentido, se trata de un fenómeno ideológico, una captación errónea de lo que en verdad sucede, como efecto de una ilusión que hace que los hombres sientan que el mundo social construido por sus interacciones es una realidad en la que están sometidos a fuerzas objetivas independientes de su voluntad. Pero esto no significa que la ilusión sea una mera ocultación, pues tal fantasmagoría produce una realidad presente que es la base sobre la que deben desarrollarse las estrategias de vida de los sujetos.

Lo que hay que retener, ante todo, de este fenómeno estructural fundamental, es que opone al hombre su propia actividad, su propio trabajo como algo objetivo, independiente de él y que lo domina en virtud de leyes propias, ajenas al hombre. Y esto se produce tanto en el plano objetivo como en el subjetivo. Objetivamente, surge un mundo de cosas acabadas y de relaciones entre las cosas (el mundo de las mercancías y de su movimiento en el mercado), cuyas leyes son conocidas poco a poco por los hombres, pero que, aun en este caso, se

8 «... valor de uso y valor, trabajo privado que a la vez tiene que presentarse como trabajo directamente social, trabajo específico y concreto que al mismo tiempo cuenta únicamente como general y abstracto, personificación de la cosa y cosificación de las personas» (Marx, cit., p. 135).

9 Lukács, G. (1970). *Historia y conciencia de clase*. La Habana: Instituto Marx-Engels, p. 111.



oponen a ellos como potencias insuperables que producen por sí mismas todo su efecto.¹⁰

Que el valor de la mercancía sea un atributo que le pertenezca de por sí es una cualidad ilusoria, pero esto no significa que los comportamientos generados por esa ilusión no sean reales, ni que su superación y la de otros espejismos sean problemas superables por un mero movimiento de la conciencia que rasgue definitivamente el velo. Las mercancías son productos del trabajo humano y el valor es una medida que se utiliza en los intercambios, pero la cosificación supone que los sujetos adoptan una actitud ya no de agentes sino de espectadores que contemplan su propia vida activa:

Este sometimiento se acrecienta aun más por el hecho de que, cuanto más aumentan la racionalización y la mecanización del proceso de trabajo, más pierde la actividad del trabajador su carácter de actividad y se convierte en actitud *contemplativa*. La actitud contemplativa ante un proceso regulado por leyes mecánicas y que se desarrolla independientemente de la conciencia y sin influencia posible de la actividad humana, dicho de otro modo, que se manifiesta como un sistema acabado y cerrado, transforma también las categorías fundamentales de la actitud inmediata de los hombres frente al mundo.¹¹

En la sociedad mercantil, todos los participantes viven su existencia bajo esta particular ilusión. En el caso de la burguesía, a pesar de ser clase dominante, tampoco es, en sentido propio, agente: el burgués ve limitada su acción al cálculo dentro de reglas y datos dados, desarrollando una racionalidad sistémica en cuya denuncia Lukács utiliza categorías weberianas para dar cuenta de las férreas condiciones en las que se deben mover todos los actores:

Esto pone de relieve de manera luminosa el carácter *contemplativo* de la actitud capitalista del sujeto. Porque la esencia del cálculo racional se basa, a fin de cuentas, en que el curso forzado, conforme a leyes e independiente de lo «arbitrario» individual, de los fenómenos determinados es conocido y calculado. El comportamiento del hombre se agota, pues, en el cálculo correcto de las salidas posibles de ese curso (cuyas «leyes» encuentra en forma «acabada»), en la habilidad para evitar los «azares» que puedan ser obstáculo mediante la aplicación de dispositivos de protección y medidas de defensa (que se basan también en el conocimiento y la aplicación de «leyes» semejantes); incluso se contenta muy a menudo con calcular las probabilidades del resultado posible de tales «leyes», sin tratar de intervenir en el curso mismo mediante la aplicación de otras «leyes» (sistemas de seguros, etcétera).¹²

Todos los participantes de tal sistema carecen de un papel realmente creador, ya sea el capitalista aplicando las leyes económicas a la espera de maximizar su capital, el obrero controlando la máquina en la que trabaja o el técnico utilizando los conocimientos científicos para optimizar el rendimiento, se distinguen solo en si

10 Lukács, cit., p. 113.

11 Ibídem, p. 116.

12 Ibídem, p. 124.



actúan como puro servicio o si tienen cierta autonomía dentro de las reglas, pero la diferencia entre ellos es «puramente cuantitativa y de grado, y no una diferencia cualitativa en la estructura de la conciencia».¹³ La autonomía de cada participante en el sistema es del tipo de la del jugador de ajedrez que pretende seguir participando del juego.

Dado que la cosificación lleva a una actitud de contemplación, e instaura así una distancia descomprometida del espectador en relación con el proceso real, pareciera que en la denuncia de tal situación está en juego el valor de las actitudes científicas y que la perspectiva crítica de Lukács tomara distancia de la racionalidad científica, como señaló él mismo en el prólogo escrito en 1967, donde indica que en *Historia y conciencia de clase* habría puesto la enajenación en el mismo plano que la objetivación, con lo cual su crítica atacaría a la racionalidad científica sin más, lo que llevó a que sus posiciones recibieran críticas desde el partido comunista soviético¹⁴ de «revisionista», «reformista» e «idealista», y que la obra se reeditara recién cincuenta años más tarde y con el prólogo al que nos estamos refiriendo. Estas críticas se refieren a dos elementos distintos del pensamiento de Lukács. Por una parte, está su adhesión a una hegeliana identificación entre sujeto y objeto, donde el macro sujeto proletariado, al tomar conciencia como unidad de la coseidad mistificada, hace colapsar la distancia entre teoría y praxis y produce los cambios revolucionarios, aspecto este que es central en varios pasajes de los ensayos que no son particularmente claros y parecen expresar un estado de espíritu propio de la década del veinte del siglo pasado. Por otra, está el análisis de la cosificación y la constitución de aspectos básicos de la estructura y la conciencia de los individuos en la vida en las sociedades bajo el dominio de la forma mercancía, que es el que Lukács desarrolla en «La cosificación y la conciencia de clase del proletariado», trabajo que ejerció una fuerte influencia en sectores interesados en desarrollar una perspectiva crítica. En verdad, los dos aspectos se han entrecruzado y han impulsado una situación que en buena medida es fruto, estimo, de esta confusión. El primero de estos elementos creo que está laudado por el desarrollo teórico y real de lo que va de aquel momento a estos años, que deja poca plausibilidad a esta apuesta que, tomando como punto de partida aspectos de la obra de Marx, se lanza hegelianamente¹⁵ a la esperanza de un futuro no enajenado. Esa perspectiva es claramente el tipo de apuesta teórica que Lukács enfáticamente abandona, tal como expresa en el prólogo de 1967. La indicación crítica está

13 Lukács, cit., p. 124.

14 En la Cuarta Internacional, Grigori Zinoviev incluye a Lukács como uno de los representantes de lo que llama *extrema izquierda*, a la que acusa de acentuar los elementos subjetivos y promover una práctica voluntarista.

15 Para ser más precisos, no olvidemos que el contenido concreto que encuentra la esperanza de realización histórica de la unidad sujeto-objeto en la revolución proletaria es propia del Lukács de *Historia y conciencia de clase* acompañado por algunos otros contemporáneos, y su frustración no alcanza ni a Hegel ni a Marx.



expresada en general contra los ensayos reunidos en el libro, sin referencia específica al trabajo sobre «La cosificación...», pero sí contra la noción central de este ensayo:

De todos modos, todavía recuerdo la impresión que dejaron en mí las palabras de Marx acerca de la objetividad como propiedad material primaria de todas las cosas y de todas las relaciones. Todo esto está ligado, como ya dije, a la comprensión de un hecho: que la objetivación es un modo natural —positivo o negativo— de dominio humano sobre el mundo, mientras que la enajenación es un tipo particular de objetivación, que se realiza en circunstancias sociales determinadas.¹⁶

Lukács, en el prólogo de 1967, no hace justicia al análisis de la cosificación en el ensayo del que nos estamos ocupando, y sus consideraciones no se corresponden con lo que allí consideró. En el prólogo hace referencias críticas a la confusión de la enajenación con la objetivación que son compartibles, pero que resultan más comprensibles si se las entiende dirigidas contra aspectos del pensamiento de Hegel que referidas a Marx, incluidos los *Manuscritos del 44*, y tampoco aciertan como dirigidas a lo que él mismo había tratado en los ensayos de *Historia y conciencia de clase*. Estos trabajos son anteriores a la publicación de los *Manuscritos* de Marx en 1932, y a lo que se refiere en ellos Lukács es al «tipo particular de objetivación» que se realiza en las determinadas circunstancias sociales de dominio de la forma mercancía, no a la «objetividad natural».

Fenichel, en su trabajo sobre la cosificación, destaca que según Lukács la cosificación no es solo una falsa captación de la realidad, sino que las mercancías, el mercado y sus leyes no son solo formas del pensamiento, sino reales constricciones para quienes viven en tales sociedades, no se trata de simple fantasmas que puedan ser ahuyentados por un mero despertar de las conciencias. Esto es cierto y constituye, como vimos, un aspecto central del planteo de Lukács, pero la autora ve en esta doble referencia de la cosificación, objetiva y subjetiva, un oscuro rompecabezas (Fenichel, 1987: 266), en el que concibe el proceso histórico real del advenimiento al mundo de la mercancía como forma que domina las relaciones socioeconómicas humanas, y que tiene a la vez por resultado la mercantilización de las personas en sus actividades características y la propia forma en que terminan autoentendiéndose.¹⁷ En verdad no se entiende qué hay de crítico en la comprensión del mundo social constituido desde cierta matriz de surgimiento histórico, e incluido en esto la conformación de los sujetos según esta matriz. Tomemos en cuenta que en este mundo social la actividad humana misma, el trabajo, es una mercancía, y en la concepción marxista no resulta para

¹⁶ Lukács, cit., p. 37.

¹⁷ «... el hombre se convierte en una mercancía que queda sometida a la objetividad, ajena a los hombres, de las leyes sociales naturales, y debe ejecutar su acción tan independientemente de los hombres como cualquier bien destinado a la satisfacción de las necesidades y convertido en cosa-mercancía» (Lukács, cit., p. 114).



nada extraño que los sujetos terminen pensándose a sí mismos según esta forma. De hecho, repetidas veces la teoría social ha advertido prácticas del sujeto que son autoconstituyentes.

Otra forma de romper con el análisis de Lukács y pretender continuar con la idea de cosificación es la de Axel Honneth, que la concibe como el resultado de «la independencia de aquellas prácticas cuya ejecución exitosa exige que ignoremos todas las propiedades humanas de nuestros semejantes [lo que] puede llevar a una reificación intersubjetiva» (Honneth, 2008: 156). Honneth dedica buena parte de la conferencia Tanner que dictó sobre la idea de cosificación a criticar la relación entre intercambio mercantil y cosificación desde varios ángulos que se pueden entender como el rechazo a la «ecuación entre intercambio y cosificación, dado que las personas con las que interactuamos en los procesos de intercambio económico normalmente se nos presentan, por lo menos legalmente, como personas reconocidas» (Feenberg, 2011: 77). Honneth procura romper la relación entre cosificación y universalización del intercambio de mercancías buscando remitir la raíz de la cosificación a un abandono de un originario reconocimiento del otro para pasar a una actitud del tipo de la que tenemos con las cosas. Roto el vínculo sistémico de la cosificación con la mercantilización, esta queda reducida a una patología social, una conducta defectuosa que implica pérdida y desvirtuación respecto a un supuesto estado de no padecimiento, pero queda excluida de su capacidad de descripción ontológica de un modo de ser en la sociedad capitalista, que es donde entendemos que la noción amerita ser desarrollada, y adquiere significación como herramienta de análisis crítico.¹⁸

La idea de cosificación, creemos, tiene un fuerte potencial para comprender la condición humana bajo el capitalismo contemporáneo, más allá del período considerado por Lukács. Consideremos en esta ocasión esquemáticamente su potencialidad como herramienta de análisis la forma neoliberal actual del capitalismo. Tomemos como punto de señalamiento de los rasgos centrales del neoliberalismo la excelente descripción que realiza Foucault en *La naissance de la biopolitique*. Es de destacar que Foucault señala que en la forma actual del capitalismo la mercancía no ocupa el lugar de *quiddidad* del régimen:

Lo que se busca obtener no es una sociedad sometida al efecto-mercancía, es una sociedad sometida a la dinámica competitiva. No una sociedad supermercado, sino una sociedad empresa. El *Homo economicus* que se constituye no es el hombre de intercambio, no es el hombre consumidor, es el hombre de la empresa y de la producción (Foucault, 2004: 152).

Digamos que el paso de la centralidad de la mercancía a la de la empresa es perfectamente consistente con la cosificación, pues se continúa partiendo de un comportamiento humano ajustado de tal forma que configura la forma de ser de

¹⁸ Esto no quita el valor que tienen las consideraciones de Honneth al dar cuenta de obras literarias o relatos biográficos, pero aquí toda explicación queda limitada a determinados análisis de ejemplos a la luz de la idea general de olvido del reconocimiento.



los sujetos actuantes en el proceso económico. Es así como constituye y a la vez supone a estos individuos como agentes y pacientes de la reproducción de ese orden social. Esto significa que el sujeto pasa a ser «su propio capital, siendo por sí mismo su propio productor, la fuente de sus ingresos» (Foucault, 2004: 232).

De esta forma se extiende notablemente la capacidad de penetración de la forma capital, que queda así radicada en el tipo de subjetivación imperante. En este aspecto Foucault sigue de cerca la perspectiva de Gary Becker (1993, citado por Foucault, 2004), que introdujo la idea de *human capital*. El capital humano está compuesto por elementos innatos y adquiridos. Entre los elementos innatos están los hereditarios, esto es, el equipamiento genético, que cuando entra en su estimación como capital deja de limitarse a lo que somáticamente ya está dado y lo que pasa a importar es la información que nos permite prever riesgos o incluso elegir pareja para aumentar las probabilidades de mejoramiento genético de la descendencia. Si en cambio se considera el capital humano adquirido en el transcurso de la vida, son obviamente relevantes para su constitución las formaciones profesionales, pero lo específico del aporte neoliberal es haber descubierto elementos como el valor del tiempo que

los padres dedican a sus hijos más allá de las actividades de educación propiamente dichas [...] las horas pasadas por una madre de familia junto a su niño [...] será muy importante para la constitución de una máquina de competencia [...], y que el niño será más adaptativo si, efectivamente, sus padres o su madre le han consagrado más horas. El simple tiempo de nutrición, de afecto consagrado por los padres ha de ser considerado en términos de una inversión susceptible de constituir un capital humano (Foucault, 2004: 235-236).

Todos estos elementos, que Foucault recoge de Becker, de estimulación del niño, de creación de circunstancias favorables para su desarrollo, son percibidos en términos de favorecimiento de la realización del sujeto como empresa. Al igual que otros factores, como la movilidad de los individuos y su disponibilidad a cambiar de profesión o trasladarse en el espacio con vistas a incrementar sus ingresos, son aspectos funcionales al capitalismo, no ya solo en la búsqueda del incremento de la ganancia, sino en su capacidad de innovación.

La descripción que hace Foucault busca destacar rasgos de la constitución de este nuevo *ethos*. Tal como es característico de su pensamiento, no realiza valoraciones de estas formas de estimar y actuar, en cambio muestra su despliegue e imbricación en su presente, y en principio se limita a describirlas y a señalar su rol en la conformación de la vida social e individual.¹⁹ Sin duda el autoentendimiento estratégico del sujeto para una lucha competitiva, la ruptura de las redes de

¹⁹ Una noción como la de la cosificación por la forma mercancía sería ajena a Foucault, por lo menos en el sentido de que ella supusiera el trasfondo normativo de una situación no cosificada, pues considera que todo proceso de subjetivación es una creación del poder, podríamos decir una forma de cosificación. No habría ni siquiera hipotéticamente alternativas a la cosificación, sino distintas formas de ella.



solidaridad y la autobjetivación necesaria para convertir la propia persona en una empresa demandada permiten presumir, por su modo de concebir el desarrollo de las relaciones con otros, el acaecimiento de un conjunto de sufrimientos que ya estaban anunciados desde el momento mismo en el que se implementaban políticas neoliberales y que no han hecho más que profundizarse. Pero lo que es indudable es que el neoliberalismo supone un nuevo nivel de la atomización de lo social; según su proyecto no hay clases, ni una distinción relevante entre capitalistas y trabajadores, sino que todos los agentes son empresas, aunque la mayoría tenga por único activo su fuerza de trabajo.

La cosificación tiene una particular evidencia en los regímenes neoliberales, con los síntomas señalados por Lukács, que no han hecho más que incrementarse: aparte de la atomización ya señalada, también se ha advertido en las descripciones de los regímenes neoliberales la intensificación de la orientación privatista de la vida personal y la acentuación de la indiferencia y la apatía en relación con lo público (recordemos la postura del sujeto como espectador en el marco de la cosificación).

Consideremos lo que señaló Pierre Bourdieu (1998) como efecto de este avance del neoliberalismo, quien también abunda en señalar el desarrollo de un proceso que puede ser entendido como una profundización de la cosificación. Bourdieu señala la acentuación de la pobreza de un segmento creciente en las poblaciones más avanzadas económicamente, el extraordinario crecimiento en ellas de las diferencias de ingreso, junto con una multiplicidad de síntomas, como la progresiva desaparición del universo autónomo de producción cultural, como ser películas y publicaciones en general, a través de la intrusiva imposición de valores comerciales. Además, sigue enumerando Bourdieu, hay que considerar la destrucción de instituciones colectivas que pudieran contrabalancear estos efectos, como la creciente limitación del Estado en su calidad de repositorio del dominio público y «La imposición de esta suerte de darwinismo moral con el culto al ganador [...], instituyendo la lucha de todos contra todos y el cinismo como norma de toda acción y comportamiento» (Bourdieu, 1998).



Bibliografía y fuentes

Referencias bibliográficas

- BOURDIEU, P. (1998). «Utopia of endless exploitation. The essence of neoliberalism». *Le Monde Diplomatique*. Disponible en: <<http://mondediplo.com/1998/12/08bourdieu>> [Consultado el 17 de marzo de 2019].
- FEENBERG, A. (2011). Rethinking Reification, en BEWES, T. y HALL, T. (eds.). *Georg Lukács: The Fundamental Dissonance of Existence*. Londres-Nueva York: Continuum International Publishing Group.
- FENICHEL, H. (1987). Rethinking reification. *Theory and Society*, vol. 16, n.º 2.
- FOUCAULT, M. (2004). *La naissance de la biopolitique*. París: EHESS-Éditions du Seuil-Gallimard.
- HONNETH, A. (2008). *Reification*. Nueva York: Oxford University Press.
- PETROVIC, G. (1967). Alienation. *Encyclopedia of Philosophy*. Nueva York: Macmillan and Free Press.

Fuentes

- LUKÁCS, G. (1970). *Historia y conciencia de clase*. La Habana: Instituto Marx-Engels.
- MARX, C. ([1867] 2010). *El capital*, Libro primero, vol. 1. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.



El sentido negativo de ideología y la normatividad inmanente de la crítica marxista

DANIEL MALVASIO¹

El artículo defiende la tesis de que es necesario retener el sentido negativo de *ideología* como núcleo de la categórica crítica marxista del capitalismo, y para ello argumenta a favor de un modo de entender dicho sentido que evita la negación de la exigencia de justificar los propios criterios de la crítica, concebida a su vez en términos de la apelación a un marco de normatividad inmanente.

El desarrollo de la argumentación comprende cuatro secciones:

En la primera se alega que el estatuto de la teorización de Marx —y Engels— constituye un caso indiscutible de teoría crítica de la sociedad, la exposición se centra en dos relevantes objeciones formuladas en el marco del debate filosófico contemporáneo con el propósito de desbaratar la posibilidad de la idea marxista de crítica. La siguiente busca explicitar las premisas que sustentan tales objeciones y que dan cuenta del giro fundamental experimentado por las nociones de *ideología* y *juicio crítico* a partir de la hegemonía teórica de las corrientes posestructuralistas y neopragmatistas en el ámbito de la filosofía social y política, aduciendo como réplica que el desvío hacia un sentido descriptivo de ideología implica un debilitamiento de la radicalidad y el alcance de la crítica del capitalismo promovida por el marxismo. Por esa razón, la tercera sección está dedicada a desarrollar la propuesta de una lectura alternativa de la noción de ideología como falsa conciencia, de modo tal que, al dar respuesta a aquellas objeciones, permita reconstruir la idea de *crítica* en los términos del marxismo. Según tal lectura, la falsa conciencia ideológica no implica la reducción de la dimensión normativa a una pura falsedad, pues al entenderla también como genuina expresión de demandas sociales que corresponden a cierto estadio de desarrollo histórico, puede proveer los criterios de validez en el marco de un modelo de fundamentación inmanente, que supere el impasse entre sus formas trascendente y contextual. Finalmente, en la última se hace hincapié en dos objeciones particularmente relevantes que debe tomar en cuenta el propósito de reconstruir de modo teórica y normativamente razonable el modelo marxista de crítica.

¹ Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. Instituto de Profesores Artigas, [CFE](#), [ANEP](#).



1

Si bien existe un amplio consenso en que lo que define a la teoría marxista es su particular forma de articular los propósitos de una ciencia empírica y de una crítica radical de la sociedad capitalista, también es cierto que la autocomprensión esbozada por Marx y Engels con respecto a su concepción materialista de la historia hacía especial hincapié en reivindicar sus credenciales de científicidad.

Esta convicción derivaba justamente de atribuir a esta concepción la capacidad teórica de dar cuenta de los hechos sociales en términos realistas, frente al carácter moralizante —en el mejor de los casos, bienintencionado— adoptado por el enfoque de los teóricos del socialismo utópico.

Para los fundadores del marxismo entonces, la tarea emprendida consistía en explicar empíricamente cómo surgieron, se desarrollaron y entraron en declive las diversas formas de sociedad a lo largo de la historia, y con relación al presente modo capitalista de producción, describir también las tendencias fundamentales que vuelven predecible su derrumbe.

Esta perspectiva del proceso histórico fue llevada al extremo por la posterior versión economicista del marxismo, aunque de otro modo también subyacía a las formulaciones que reivindicaban el papel de la praxis revolucionaria, al valorarla solo en términos estratégicos, sin tematizar la posible validez moral de los principios que la justifican.

Desde la crisis del marxismo de la Segunda Internacional, la comprensión científicista de Marx ha sido crecientemente cuestionada, acentuándose el rechazo de que su obra pueda ser cabalmente entendida como el intento de un investigador de explicar y predecir objetivamente las sucesivas crisis que acarrearán el colapso necesario del capitalismo.

En la misma dirección se ha observado con acierto el anacronismo de atribuir a Marx una concepción de la teoría social «libre de valores» o «éticamente neutral» al modo weberiano, en la medida en que ella es heredera de las corrientes neokantianas desarrolladas hacia fines del siglo XIX (Wood, 1995: 682).

El giro interpretativo es asumido por el reciente marxismo analítico y en particular por Gerald Cohen, quien atribuye el rechazo de la reflexión normativa por parte de los fundadores del marxismo a una bravuconada explicable por una errada autocomprensión de su obra, que les llevó a pasar por alto que su adhesión a ciertos valores era una parte sustancial de su estructura teórica (Cohen, 2001: 139).

Sin embargo, el alcance de este giro excede tal marco teórico, como lo demuestra la observación de Alex Callinicos (2001: 170) de que es necesario que el marxismo abandone su tradicional posición reduccionista del discurso moral, pese a tomar distancia del enfoque metodológico y las tesis sustantivas del marxismo analítico.

De modo que hay un amplio acuerdo en que el marxismo debe hacerse cargo de la exigencia de fundamentar sus principios normativos, para dar así cabida



a una idea consecuente de crítica que evite tener que concluir que su reprobación radical del capitalismo tiene la misma validez que la actitud apologética (Callinicos, 2006: 7).

Paradójicamente, fue la reivindicación del marxismo como teoría crítica promovida por los filósofos frankfurtianos de la primera generación la que al mismo tiempo puso de manifiesto la implicación aporética de que la propia razón —identificada por Horkheimer y Adorno con la intrínseca disposición a dominar tanto la naturaleza como las personas— no puede servir de fundamento normativo a una teoría crítica de la sociedad.

En el contexto contemporáneo marcado por la influencia de la filosofía política liberal, sobresalen dos objeciones especialmente relevantes a la idea de una teoría crítica marxista; por un lado, que la noción de ideología como falsa conciencia es un obstáculo insalvable al propósito de fundamentar el criterio de la crítica, y por otro, que conduce a la necesaria e indeseable consecuencia de legitimar el paternalismo al conceder al crítico una privilegiada posición epistémica y ética.

Con respecto a la primera objeción, se aduce que, en términos de la exposición estándar del materialismo histórico, la moralidad es asimilada a una instancia superestructural del orden social y por ello a un caso paradigmático de falsa conciencia ideológica², del cual se deriva que su contenido es necesariamente ilusorio y funcional a los intereses de la clase dominante y circunscripto al modo de producción históricamente vigente.

Según esta perspectiva, carece de sentido la pretensión de que es posible alcanzar un punto de vista desinteresado e imparcial entre demandas conflictivas, así como contar con un procedimiento que permita laudarse sobre la corrección de principios en pugna.

Esto convierte el juicio sobre el carácter censurable del capitalismo en un factor de motivación para la acción y en un recurso persuasivo en la estrategia para lograr imponer los intereses del proletariado en la lucha de poder, excluyendo en principio —como observa Jeffrey Reiman— la posibilidad de

esperar que aquellos que se benefician del capitalismo (por ejemplo, los obreros y los intelectuales acomodados) puedan ser [convencidos] de obrar en su contra [, en la medida en que se trata de] solo de [...] intereses [...] [y de] que cada [bando] proteja [y promueva los suyos] (2006: 144).³

2 Forma parte de otra discusión determinar si Marx efectivamente defendió la concepción de la ideología como falsa conciencia, lo que Joseph McCarney (2005) pone en duda; o si se trata solo de una de las acepciones con que usa el término, como sostienen Terry Eagleton (1997) y Stuart Hall (2010).

3 «If the condemnation of capitalism is moral condemnation, then we can expect that many who are privileged in capitalism (better-off workers as well as comfortable intellectuals) may be moved to work against it. If the condemnation is not based on a moral principle, however, but only on the interests of the workers, then it invites everyone to protect his or her own interests». Para un argumento similar, Allen Buchanan (1986).



La implicación relativista de tal perspectiva dejaría al marxista sin una respuesta convincente si se le interpelara sobre «... qué tiene de superior el comunismo [, o p]or qué [ponerse] del lado del proletariado en lugar del de la burguesía»,⁴ si ambas son opciones que carecen por igual de validez.

La segunda objeción a la concepción marxista de la crítica, surgida de la tradición hermenéutica y desarrollada por los giros posestructuralista y neopragmatista de la filosofía social, imputa a la noción de ideología como falsa conciencia la insostenible consecuencia de legitimar el autoritarismo epistemológico, al concebir la crítica como un proceso de esclarecimiento cognitivo dirigido a disolver la condición de ignorancia ideológicamente motivada de quienes la padecen.⁵

Es este papel asignado al crítico de la ideología como portador del conocimiento el que ha sido erosionado a partir del cuestionamiento filosófico que las mencionadas corrientes formulan en contra de las nociones de *representación* y de *verdad objetiva*.⁶

En el ámbito de la filosofía política, la objeción hace hincapié en el paternalismo ético a que conduce una asimetría tal entre la perspectiva del crítico de la ideología y la de quien está obnubilado por ella, al suponer que solo desde el privilegiado punto de vista del primero es posible al segundo llegar a conocer sus verdaderos intereses y juzgar sobre el auténtico bien, de manera independiente de sus propias creencias y preferencias subjetivas.⁷

2

Contrariamente, a partir de la primacía explicativa dada a la categoría de práctica, los enfoques posestructuralista y neopragmatista coinciden en dar a la autocomprensión de los sujetos participantes un acceso irremplazable al conocimiento que no es derogable por la invocación de un punto de vista objetivo.

De acuerdo con este marco teórico, la renuncia al sentido negativo de ideología es la consecuencia necesaria de asumir que todo conocimiento social —también

4 Peter Singer entiende que «Engels trató este problema de la única forma posible, abandonando el relativismo en favor de una pretensión más limitada de que la moralidad de una sociedad dividida en clases siempre será relativa a la clase dominante, aunque la moralidad de una sociedad sin antagonismos de clase podría ser una moralidad “realmente humana”» (1995: 6).

5 Para Paul Ricoeur el sesgo peyorativo de la ideología hace que ella sea «... el pensamiento de mi adversario; [...] el pensamiento *del otro*. Él no lo sabe, pero *yo sé*» (2002: 281).

6 A esas dos razones que han contribuido a desacreditar el concepto crítico de ideología, Eagleton (1997: 14) menciona como tercera «la reformulación de las relaciones entre racionalidad, interés y poder, de carácter [...] neonietzscheano, según la cual se considera redundante el concepto de ideología sin más» (Foucault, 1980: 118).

7 Esta tesis es reforzada por la explicación de algunos teóricos de la falsa conciencia de que la conformidad que las víctimas dan, por ejemplo, a su explotación u opresión, e incluso su contribución activa en la reproducción de las instituciones que las hacen posible, se debe a la condición de irracionalidad que padecen. Joseph Heath (2000) expone algunas razones para rechazarla.



el pretendido por el crítico de la ideología— está inscripto en una posición social y por esa razón representa insoslayablemente una visión parcial del mundo.⁸

Esta ha sido una razón para que gran parte de los teóricos sociales suscribieran la reformulación en sentido antropológico del concepto de ideología (o su acepción descriptiva «como sistema cultural»), según la cual constituye el horizonte no superable de intermediación simbólica, en el que desde siempre todo sujeto está inmerso en tanto miembro de las prácticas institucionalizadas que conforman la vida social (Geertz, 2003).

Ahora bien, una contra réplica de los defensores (marxistas) del nexo conceptual entre la teoría crítica fuerte y el sentido negativo de ideología consiste en hacer ver que, aunque las significaciones que los participantes (de las prácticas) asignan a sus expresiones y acciones están abiertas a sucesivos ajustes producto de sus interacciones, existe el riesgo de que sean simplemente reforzadas por los opacos y ciegos mecanismos de reproducción social, limitando así las posibilidades reales de un cambio sustantivo en la percepción que aquellos poseen de sí mismos y de su relación con el mundo.

Este es el motivo por el cual se considera un desafío fundamental para «los proponentes de la deconstrucción demostrar que el criticismo deconstructivo no inhibe la resistencia crítica y la transformación social, sino que incluso podría engendrarlas» (Hoy, 2004: 197).⁹

Por otra parte, entendemos que ante el escenario dilemático que obligaría a escoger entre una crítica que hace tabla rasa de la autocomprensión de los involucrados en nombre de una verdad objetiva o una que conlleva el riesgo de convalidar pasivamente las comprensiones dadas que reafirman el *statu quo*, el principal reto a asumir por una teoría crítica consecuente, y a la vez razonable desde una perspectiva política emancipadora, sería evitar pensar ambas posibilidades como excluyentes.

8 Ricoeur (1986: 8-9) enuncia en los siguientes términos la llamada «paradoja de Mannheim»: «... si todo lo que decimos es parcial y [...] representa intereses de los que no somos conscientes, ¿cómo podemos desarrollar una teoría de la ideología que no sea ideológica? [...]. ¿cuál es el status del discurso sobre la ideología si todo discurso es ideológico? Si el pensamiento sociopolítico está en sí mismo comprometido con el mundo en el que el intelectual vive y por su propia situación, ¿no es verdad que el mismo concepto de ideología es absorbido por su propio referente?» (Traducción propia del inglés «... if everything that we say is bias, if everything we say represents interests that we do not know, how can we have a theory of ideology which is not itself ideological? [...] what is the epistemological status of discourse about ideology if all discourse is ideological? [...] If sociopolitical thought itself is entwined with the life situation of the thinker, does not the concept of ideology have to be absorbed into its own referent? »

9 «... proponents of deconstruction should show that deconstructive criticism does not inhibit critical resistance and social transformation, but could well even engender it».



En este sentido, una de las propuestas más promisoras es el programa de la llamada *teoría social de la crítica*¹⁰ de Luc Boltanski,¹¹ ya que si por un lado asume sin reservas el papel irremplazable de las interpretaciones de primera persona de los sujetos concernidos (y la imposibilidad de captar el significado de las acciones solo desde la perspectiva objetiva del observador), por otro lado arraiga el compromiso de los propios actores con la crítica en la capacidad que ponen en juego en los contextos cotidianos, al evaluar sus afirmaciones y actitudes (Boltanski y Thévenot, 1999).

De modo que el único espacio posible para el ejercicio crítico radica en los procesos de revisión y justificación internos a las prácticas sociales, ejemplificados por los ámbitos laboral, político, educativo, familiar, etc., constituido cada uno por un conjunto de reglas que opera como su marco normativo al que apelan los participantes para dirimir sus conflictos «locales» y cuya totalidad forma la sociedad concebida como una red de múltiples «órdenes de valor» (o «repertorios de justificación»¹²).

En la formulación de Boltanski resulta clave, además, la distinción establecida entre un primer nivel de la crítica —consistente en aplicar los criterios pertenecientes a cada régimen de justificación de determinada práctica— y otro más radical, que al tomar como objeto de evaluación el propio régimen, promueve en

10 Llamada también por Robin Celikates (2006) *teoría social de la práctica crítica* (*Social Theory of Critique*) para acentuar el carácter de práctica institucionalizada de la crítica, o *Sociología de la crítica*, con el propósito explícito de distinguirla de la *Sociología crítica* de Bourdieu.

11 Es importante dejar en claro que la referencia al autor es solo a los efectos de ilustrar lo que se considera que son los méritos y sobre todo las limitaciones de la sociología de la crítica, y no pretende ser una presentación exhaustiva y en profundidad de su obra.

12 Así, la teoría social de la crítica no solo pone el énfasis en las diversas capacidades de acción y discurso de los actores sociales en vez de en las restricciones estructurales, sino que asume una concepción del orden social, según la cual «... no parece ya el lugar de dominación pasivamente aceptada, incluso [...] inconscientemente padecida, sino en cambio uno repleto de controversias, críticas, desacuerdos e intentos de restaurar la local y siempre discutible armonía, esto es, un escenario más de acuerdo con un litigio». Boltanski, 2013: 45 («... no longer seemed a place of passively accepted domination, or even of domination suffered unconsciously, but instead a site full of disputes, critiques, disagreements, and attempts to restore local, always contestable, harmony, that is, a scene more in line with a lawsuit»).

Ello implica una concepción de la sociedad muy diferente de la del positivismo, así como de algunas reformulaciones de la teoría crítica, que al asumir una ontología social de sesgo objetivista se proponen como tarea desentrañar las estructuras ocultas subyacentes o las regularidades de un proceso autogobernado que opera a espaldas de los agentes. Pero también contrasta con los fragmentos de Marx (1986: 5) donde, al considerar ideológicas las formas de conciencia «jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas», advierte que «[a]sí como no se juzga a un individuo de acuerdo a lo que este cree ser, tampoco es posible juzgar una época [...] a partir de su propia conciencia, sino que [...] se debe explicar esta conciencia a partir de las contradicciones de la vida material...»; o también en Marx (1985: 42) al desacreditar la concepción idealista de la historia que por atender solo a los motivos conscientemente mentados en «las luchas religiosas y [...] teóricas [...] se ve obligada a *compartir* [...] en cada época histórica, *las ilusiones de esta época*».



los actores una actitud de distanciamiento y de puesta en tela de juicio la propia forma de justificación que lo define.¹³

En principio, este segundo nivel (de la crítica) tiene al igual que la crítica marxista de la ideología, la potencialidad de desenmascarar los intereses particulares que se presentan como universales, pero difiere en que solo puede activarse por la sospecha de los propios concernidos que buscan minar las credenciales normativas a través de un intercambio sensible a las buenas razones.

En palabras de Robin Celikates, «[l]a crítica de la ideología [es] reformulada [...] como un caso específico de la práctica de la crítica, sin presuponer una privilegiada posición epistémica y un corte con las prácticas corrientes de justificación» (2006: 35).¹⁴

Ahora bien, entendemos que es precisamente este rasgo definitorio de la teoría social de la crítica el que conlleva el riesgo de relativismo, al asumir el carácter plural de los presupuestos de valor encarnados en los diversos contextos sociales que regulan la acción y la justificación.

Celikates sugiere tal riesgo cuando a la pregunta de «cómo sabemos cuándo un régimen de justificación es ideológico», advierte que «la respuesta no puede darse apelando a criterios abstractos [...], sino solo desde dentro de las prácticas de crítica»,¹⁵ el que es reconocido por el propio Boltanski al señalar en una entrevista «...que la sociología de la crítica, tal como la desarrolla en el libro *On Justification*, solo funciona dentro [de la zona delimitada por] la autopista que rodea París» (Heidegren, 2013: 2).¹⁶

Pero tan grave como la amenaza del relativismo, es la admisión de Boltanski de que su programa

no permite proveer una crítica más amplia que abarque la realidad social considerada en su totalidad, [...] [y] que consecuentemente defienda un cambio radical del orden político [...] [ni permite] fomentar una forma de crítica de mayor fuerza que pudiera suministrar a los actores los recursos necesarios para reforzar su voluntad y eficacia crítica (2013: 47-48).¹⁷

13 Sin embargo, es claro que tal actitud de desapego debe entenderse como un movimiento *dentro* de las prácticas ordinarias de crítica y justificación, y no como aquel al que aspira el saber del teórico social, fundado en el supuesto de que es posible alcanzar una posición epistemológica privilegiada.

14 «The critique of ideology can then be reformulated as a specific case of the practice of critique without presupposing a privileged epistemic position and a break with ordinary practices of justification».

15 «But how do we know when a regime of justification is ideological? The answer to this question cannot be given with reference to abstract (epistemic or normative) criteria, but only from within practices of critique».

16 La cita de Heidegren está tomada de Boltanski y Honneth (2013).

17 «... it does not permit mounting a wider critique encompassing social reality regarded in its totality, [...] that would consequently advocate for a drastic change of the political order. [...] it did not succeed in fostering a form of critique of more salient potency that could supply actors with the resources needed to reinforce their critical will and their critical efficiency».



Entendemos que la teoría social de la crítica es incapaz de superar tales debilidades con los recursos conceptuales de que dispone y que ello constituye una relevante razón para reivindicar la racionalidad¹⁸ de una versión de la teoría marxista de crítica, cuyo propósito principal es desenmascarar las formas ideológicas de la falsa conciencia.

Resulta claro que para ello es necesario dar una razonable respuesta a la objeción que hace hincapié en el déficit de fundamentación normativa de dicha teoría, agravado precisamente —según la segunda objeción— por tal acepción de ideología.

Para responder, como primer paso se propone interpretar las afirmaciones de Marx sobre la falsedad de la ideología, en el sentido de entender que su inadecuación no hace que ella sea menos necesaria para el funcionamiento del orden social, ni que sus contenidos estén menos arraigados en las condiciones reales y no se correspondan de cierta manera con las prácticas sociales en las que están enraizados.¹⁹

En estos términos, la institución de la moralidad así como las diferentes moralidades, en tanto ejemplos palmarios de conciencia ideológica, mantienen su condición de ser producidas por determinadas circunstancias sociales e históricas, lo que no significa que tengan un contenido meramente ilusorio y que su única función sea la de servir a la promoción de los intereses de la clase dominante.

De modo que el verdadero propósito de la crítica marxista de la moral como ideología sería entender el significado social de sus ideas, y no simplemente descartarlas como puramente erróneas o arbitrarias, en tanto expresan —si bien de forma fantasmiosa— las reales necesidades y aspiraciones de los grupos sociales en una época histórica.

Como sustento de esta lectura se apela a la temprana crítica de Marx a la religión, considerada modelo de crítica ideológica y «premisa de toda crítica» (1987: 491), tanto porque la religión constituye un caso paradigmático de conciencia invertida del mundo, como debido a que pretende revelar el carácter proyectivo de sus creencias, desmarcándose de las estrategias que buscan refutar su contenido (al modo de la crítica ilustrada) o develar su carencia de significado (al modo del posterior empirismo lógico).

18 Alusión al título del artículo de Maeve Cooke (2006), «Resurrecting the rationality of ideology critique: reflections on Laclau on ideology».

19 En un sentido próximo al de «falsa conciencia objetivamente necesaria» de Adorno (1969: 191), la ideología es entendida como una «consecuencia objetivamente necesaria y al mismo tiempo falsa, [...] entrelazamiento inseparable de verdad y contraverdad, que por lo tanto se distingue de la verdad total lo mismo que de la simple mentira [...]». Ello significa que la ideología es una interpretación falsa de la realidad, pero a la vez inevitable en cuanto responde a ella, y cuya falsedad no se debe a una mera deficiencia cognitiva o engaño, sino a la falsa realidad de la que forma parte.



Y sin bien tal tesis sobre la religión es heredada de Feuerbach, para Marx la ilusión religiosa no es un síntoma de la naturaleza humana alienada, sino que hunde sus raíces en la vida real que los hombres llevan bajo determinadas condiciones materiales y sociales, cuya transformación práctica es el propósito de la crítica.

A partir de la precedente reformulación (en la forma de entender la acepción negativa de ideología), como segundo paso para hacer frente al problema del déficit normativo de la teoría crítica marxista, se entiende necesario recuperar una particular versión de la llamada *crítica inmanente*, para poder «superar la muy debatida pero no muy fructífera» (Jaeggi, 2009: 64)²⁰ división entre las perspectivas externa e interna²¹ de la crítica. Pues esta contraposición en términos excluyentes es el supuesto compartido por las estrategias relativista o trascendente sobre los fundamentos de la crítica social, y es la razón que conduce a considerar forzosa la elección entre o una forma débil de crítica (cuyos principios solo se pueden justificar contextualmente) o una fuerte (fundada en la apelación a un punto de vista objetivo frente a los intereses y valores socialmente situados).²²

En este sentido, el punto de vista normativo que sea consistente con la teorización de Marx debería dar cabida, por un lado, a una perspectiva intrínsecamente social e histórica de la moralidad y por otro, a la idea de emancipación como aspiración universalista, de tal modo que queden excluidas las visiones críticas de la sociedad basadas en principios trascendentes, pero también en valoraciones arraigadas en las convicciones de una determinada comunidad.

La impronta hegeliana de la formación filosófica de Marx —pese a su declarado ajuste de cuentas con ella—, pero sobre todo la manera intrínsecamente histórica de dar cuenta del desarrollo social son algunas de las razones que permiten

20 «goes beyond the often discussed but not very productive alternative of external and internal Critique.»

21 También llamadas *objetivismo* y *contextualismo* por Maeve Cooke (2000).

22 Una significativa ilustración de esa oposición complementaria es la controversia que se ha desarrollado principalmente entre los intérpretes anglosajones de la obra de Marx con respecto a si la condena del capitalismo y la aprobación del comunismo están o no basadas en principios de justicia. Así, el argumento central de quienes responden negativamente aduce como razón que, en la medida en que toda concepción de justicia para Marx pertenece a un determinado modo de producción y solo puede ser funcional a él, sus normas no pueden servir como criterio para denunciar la injusticia de sus propios intercambios económicos. En sentido contrario, pero a partir del supuesto de la prioridad de la justicia, Gerald Cohen replica con respecto a la explotación que si «Marx no consideraba que, según criterios capitalistas, el capitalista roba[, pero] él pensaba que [efectivamente] roba, entonces debe pretender que [lo hace] en un sentido apropiadamente no relativista [...]» (2014: 301) («Now since [...] Marx did not think that by capitalist criteria the capitalist steals, and since he did think he steals, he must have meant that he steals in some appropriately nonrelativist sense»). Como réplica, quienes discrepan con la atribución a Marx de una visión de la justicia distributiva, pero a la vez rechazan considerarlo un amoralista teórico, hacen hincapié básicamente en sus textos juveniles como evidencia a favor del ideal universalista de autorrealización humana, pese a reconocer el riesgo de quedar comprometido con el esencialismo propio del perfeccionismo moral.



afirmar que su perspectiva es congenial con la idea de *crítica inmanente* como método clave del proyecto de emancipación.

La diferencia sustantiva con Hegel radica en el giro materialista reivindicado por su concepción de la historia, que, en vez de narrar las vicisitudes del espíritu en su despliegue hacia la autoconciencia y libertad, se focaliza en las contradicciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción, y entre las clases sociales como desencadenantes del proceso de liberación de los hombres del sometimiento a la naturaleza y de la dominación.

Una evidencia del compromiso temprano²³ con tal método es la afirmación contenida en una carta a Arnold Ruge donde señala que «... no nos enfrentamos al mundo en actitud doctrinaria con un nuevo principio: ¡Esta es la verdad, arrodíllense ante ella! Desarrollamos nuevos principios para el mundo sobre la base de los propios principios del mundo...» (1971: 68).

Pero además de las razones heurísticas, el principal argumento de fondo para atribuir a Marx el modelo de crítica inmanente tiene que ver con la imposibilidad teórica de que asumiera alguna de las formas de justificación trascendente o contextual, en la medida en que son estrategias incompatibles con los supuestos metodológicos y sustantivos de su concepción de la historia.

Sin embargo, una vez que se admite que «[el] modelo dominante de la crítica marxista de la ideología [sostenía] desde sus inicios que tiene que haber ideas normativas en la propia realidad social, por medio de las cuales se podría criticar legítimamente la realidad del capitalismo» (Honneth, 2009: 49),²⁴ es fundamental advertir que ello requiere reivindicar un sentido negativo de ideología que no implique la pura falsedad de tales ideas, al punto de amenazar toda posibilidad de fundamentar su validez.

Asimismo, cabe notar que el interés por dicho modelo ha resurgido en orientaciones no marxistas de la filosofía política contemporánea, preocupadas por no hacer depender los principios de la crítica de ningún fundamento externo, sino de la propia realidad social que es objeto de evaluación y así evitar lo que sería su arbitraria imposición.

Sin embargo, pese a coincidir con estas versiones hermenéutica y pragmatista de la crítica interna en el propósito de denunciar las desviaciones de las prácticas reales respecto a los valores culturalmente anclados, la *crítica inmanente* de sesgo hegeliano-marxista aspira a formular evaluaciones cuya validez exceda el restringido asentimiento local de los participantes.

23 Una evidencia adicional de que el método de crítica inmanente no se circunscribe a sus obras juveniles es el hecho de que también se han entendido en esos términos sus fundamentales exposiciones de la mercancía y de la teoría del valor-trabajo de *El capital*.

24 «The leading model of Marxist ideology critique said from the beginning that there must be in social reality itself normative ideas, by means of which the reality of capitalism could be justifiedly criticized».



Además de esta limitación, las formas llamadas *simple* y *reconstructiva*²⁵ de tales versiones de crítica interna tienen en común —más allá de sus diferencias— mantener, como única exigencia de la crítica, la necesidad de ajustar la defectuosa realidad social a la pauta ideal.

En cambio, la crítica inmanente marxista no se limita a denunciar el orden existente por realizar deficientemente su normatividad y a contrastar la realidad con las normas como si fueran dos instancias separadas, sino que también pretende dar cuenta de la inadecuación del propio criterio de enjuiciamiento.

Este doble movimiento de ajuste es precisamente lo propio del verdadero método crítico que G. W. F. Hegel aplica al análisis de las distintas formas de conocimiento (en la *Fenomenología del espíritu*), y que es resumido de una manera clara al afirmar que

Desde que la conciencia [...] encuentra que su conocimiento no se corresponde con su objeto, el propio objeto no puede sostenerse; en otras palabras, cambia el criterio del examen cuando aquello para lo cual habría de ser el criterio no logra pasar el examen; y el examen no es solo el examen de aquello que conocemos, sino también [...] del criterio de lo que es conocimiento (1977: 54-55).²⁶

En lo que refiere a la dimensión de la crítica social, este procedimiento consiste en que las diversas prácticas apliquen a sí mismas las normas que las constituyen y que expresan la forma de eticidad social vigente, en un ejercicio de reflexividad a través del cual se ponen de manifiesto las contradicciones internas sin las que no es posible que se cumpla el desarrollo histórico de la Idea o Espíritu universal.

El carácter idealista de esta versión de la crítica inmanente no reside solo en esta referencia al Espíritu, sino sobre todo en la visión de las prácticas sociales como estructuras conceptuales asimilables a prácticas de justificación unificadas y autotransparentes, lo que vuelve innecesario el papel del crítico-teórico para su evaluación.

25 De acuerdo con la ilustrativa taxonomía de los diversos tipos de crítica interna elaborada —entre otros— por Antti Kauppinen (2002: 483 y ss.), la llamada *forma simple* se contenta con condenar el incumplimiento por ciertas prácticas de los criterios asumidos por los propios destinatarios de la crítica, sea que tengan o no conciencia de que no se ajustan a ellos. Al no ir más allá de las expectativas normativas socialmente vigentes, esta forma evita el enjuiciamiento como «mero deber» incapaz de motivar a cambiar las acciones en cuestión, pero exhibe un limitado alcance crítico, ya que depende de pautas asumidas por los participantes de determinada práctica. Esta restricción es superada por la modalidad *reconstructiva*, al buscar poner de manifiesto las normas constitutivas de cierta práctica como soporte de la crítica, aunque sean desconocidas por aquellos que irreflexivamente la reproducen de manera distorsionada.

26 Traducción propia de la edición en inglés de A. V. Miller: «Since consciousness thus finds that its knowledge does not correspond to its object, the object itself does not stand the test; in other words, the criterion for testing is altered when that for which it was to have been the criterion fails to pass the test; and the testing is not only a testing of what we know, but also a testing of the criterion of what knowing is».



Tal visión es inaceptable para Marx, en la medida en que para él las prácticas contienen intereses contrapuestos y sus normas reflejan la concepción del grupo social que logra hacer valer su interpretación como la dominante, lo que explica por qué el incumplimiento de las normas no puede ser juzgado simplemente de acuerdo con tal interpretación.

Esta es una razón por la que pensamos que el carácter específico de la crítica marxista requiere de la crítica de la ideología en el sentido de falsa conciencia, pero también porque únicamente en estos términos se puede dar cuenta no solo del déficit estructural de la realidad social con relación a sus ideales, sino también de cómo es posible incluso que su plena realización dé lugar a un estado de cosas que es exactamente lo opuesto de lo que representan en tanto deber ser.

Es de este modo que se puede entender la denuncia de Marx del papel ideológico que por ejemplo desempeñan en el capitalismo los ideales de libertad e igualdad, al encubrir su no correspondencia con la realidad de coerción estructural y de sistemática desigualdad económica enmarcadas en las relaciones de producción, y al mismo tiempo operar como factor decisivo en la reproducción de esa realidad.

4

Finalmente, no es posible omitir la mención de dos objeciones filosóficas particularmente relevantes con que se enfrenta el propósito de reconstruir el modelo marxista de crítica, ya que ponen en cuestión premisas teóricas y compromisos políticos fundamentales, cuya articulación es clave para una teorización que pretende ser a la vez empírica y evaluativa.

La asunción mayoritaria en el contexto de la reciente filosofía social y política de un enfoque epistemológico y teórico pluralista debilita, por una parte, la necesidad de contar con una teoría empírica comprehensiva al modo del materialismo histórico, como soporte de la crítica social, y por otra socava la idea de que las diversas luchas sociales puedan seguir siendo aglutinadas bajo «una única meta de emancipación humana [...], [concebida como] la liberación del proletariado en el socialismo» (Bohman, 1999: 55).²⁷

Con todo, el argumento más categórico en contra de un modelo de crítica inmanente en términos del materialismo histórico tiene que ver con la observación

27 «... a single goal of human emancipation, as, for example, the liberation of the labouring subject in socialism». Una variante hace hincapié en que el «rechazo posmoderno del universalismo normativo y el fundacionismo epistemológico [...] conduce a la visión de que el propio proceso social que genera la posibilidad de la transformación emancipadora vuelve igualmente improbable la aspiración normativamente fundada de liberación» Browne (2008: 6) («Postmodernist rejections of normative universalism and epistemological foundations [...] leads to the view that the very social processes that generate the possibility of emancipatory change equally render improbable the normatively founded aspiration of liberation»).



de que dicha crítica necesita apelar a un criterio último de evaluación que dé pleno sentido a una noción no meramente descriptiva de progreso.

En el marco de la filosofía especulativa de la historia de Hegel, la respuesta a esta cuestión se sigue de la idea de que los puntos de referencia normativos que hacen posible un juicio crítico no puramente contextual, aunque tampoco trascendente, constituyen momentos necesarios y a la vez caducables de un proceso creciente de racionalización.²⁸

Ahora bien, aplicada a la conceptualización marxista de la historia, ello supondría no solo postular un tipo de agencia supraindividual —análogo al Espíritu hegeliano— que actuaría a espaldas de los hombres, sino también agravar la cuestión de «cómo entender el desarrollo histórico [...] como superación del *statu quo* hacia algo mejor, si [ya no resulta plausible la atribución de] un tólos [propio] a la historia...» (Jaeggi, 2009: 77).²⁹

Como réplica a esta segunda objeción se puede alegar, por un lado, que el supuesto de que es posible reconstruir el proceso histórico como un desarrollo significativo no solo no excluye, sino que es consistente con la tesis —por la cual el marxismo difiere de las concepciones teológica o ilustrada de la historia— de que la actividad práctica y reflexiva de los individuos humanos juega un papel decisivo en su efectiva realización.

Asimismo, creemos que las razones para rechazar ver la historia como el despliegue de un plan inteligible a través de lo aparentemente contingente y accidental no parecen ser una refutación más contundente de una perspectiva orientada teleológicamente (cuyo sentido sea faliblemente reconstruido a partir de las tendencias registradas en forma empírica) que de aquella que la reduce a una ocurrencia puramente azarosa producto de una arbitraria voluntad de poder.

28 En el contexto de la discusión contemporánea sobre la teoría crítica, Honneth señala que esta «maneja un concepto de razón que permite justificar la validez normativa de los ideales immanentemente situados [...] [de modo que,] a cada nivel de reproducción social, la racionalidad humana asume una forma más desarrollada, por lo que se puede decir de la historia [...] como un todo que es un proceso de realización de la razón...» (2009: 50) («Critical Theory uses a concept of reason that can justify the normative validity of the immanently raised ideals [...] At each new level of social reproduction, human rationality thus takes on a more highly developed form, so that the whole of human history can be spoken of as a process of the realization of reason»).

29 «For how can such a development [...] be understood as an overcoming of the status quo for something better, if one does not want to propose a final telos of history, or of the progress in question? »

En el mismo sentido, Honneth observa que «[p]or años [...] ha sido discutida desde las más diversas perspectivas la cuestión de cómo es posible encontrar un apropiado punto de vista desde el cual interrogar críticamente a las sociedades liberal-democráticas sin endeudarse con la filosofía de la historia» (2009: 43) («For years, [...] the question of how it is possible to find an appropriate standpoint from which to critically interrogate liberal-democratic societies without borrowing from the philosophy of history has been discussed from the most diverse perspectives»).

Referencias bibliográficas

- ADORNO, TH. (1969). «La ideología», en ADORNO, Th. y HORKHEIMER, M. *La sociedad. Lecciones de sociología*. Ciudad de México: Proteo.
- BOHMAN, J. (1999). «Habermas, marxism and social theory: the case for pluralism in critical social science», en DEWS, P. (ed.). *Habermas: a critical reader*. Massachusets: Blackwell.
- (2003). «Critical Theory as Practical Knowledge: Participants, Observers, and Critics», en Turner, S. y Roth, P. A. (eds.). *The Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences*. Cornwall: Blackwell Publishing Ltd.
- BOLTANSKI, L. (2013). «A Journey Through French-Style Critique», en DU GAY, P. y MORGAN, G. (eds.). *New Spirits of Capitalism? Crises, Justifications, and Dynamics*. Oxford: Oxford University Press, pp. 43-59.
- BOLTANSKI, L. y HONNETH, A. (2013). «Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie? Ein Gespräch mit Robin Celikates», en JAEGGI, R. y WESCHE, T. (Hg.), *Was ist Kritik?*, Berlin, eBook Suhrkamp Verlag.
- y THÉVENOT, L. (1999). «The sociology of critical capacity». *European Journal of Social Theory*, vol. 2, n.º 3, pp. 359-377.
- BROWNE, C. (2008). «The End of Immanent Critique? ». *European Journal of Social Theory*, vol. 11, n.º 1, pp. 5-24.
- BUCHANAN, A. (1986). «The Marxist conceptual framework and the origins of totalitarian socialism». *Social Philosophy & Policy*, vol. 3, n.º 2, pp. 127-144.
- CALLINICOS, A. (2001). «Having your cake and eating it». *Historical Materialism*, vol. 9, pp. 169-195.
- (2006). *The resources of critique*. Cambridge: Polity Press.
- CELIKATES, R. (2006). «From critical social theory to a social theory of critique: on the critique of ideology after the pragmatic turn». *Constellations*, vol. 13, n.º 1, pp. 21-40.
- COHEN, G. (2001). «Igualdad. Del hecho a la norma», en *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* Barcelona: Paidós.
- (2014). «Review of Karl Marx by A. Wood», en WOLFF, J. (ed.). *Lectures on the history of moral and political philosophy*. Princeton: Princeton University Press, pp. 298-304.
- COOKE, M. (2000). «Between “objectivism” and “contextualism”: the normative foundations of social philosophy». *Critical Horizons*, vol. 1, n.º 2, pp. 193-227.
- (2006). «Resurrecting the rationality of ideology critique: reflections on Laclau on ideology». *Constellations*, vol. 13, n.º 1, pp. 4-20.
- DELANTY, G. (2011). «Varieties of critique and their methodological implications for research». *Irish Journal of Sociology*, vol. 19, n.º 1, pp. 68-92.
- EAGLETON, T. (1997). *Ideología*. Barcelona: Paidós.
- (2003). «La ideología y sus vicisitudes en el marxismo occidental», en Zizek, S. *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (1980). «Truth and power», en *Power/Knowledge*. Nueva York: The Harvester Press.
- GEERTZ, C. (2003). «La ideología como sistema cultural», en *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GEUSS, R. (1981). *The idea of a critical theory. Habermas and the Frankfurt School*. Nueva York: Cambridge University Press.
- HALL, S. (2010). «El problema de la ideología», en *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Ecuador: Envión Editores-Universidad Andina Simón Bolívar.
- HEATH, J. (2000). «Ideology, Irrationality and Collectively Self-defeating Behavior». *Constellations*, vol. 7, n.º 3, pp. 363-371.
- HEIDEGREN, C.-G. (2013). «Some varieties of normative social critique». *Nordicum-Mediterraneum*, vol. 8, n.º 2. Disponible en: <<https://skemman.is/bitstream/1946/15824/1/some%20varieties.pdf>> [Consultado el 20 de marzo de 2019]
- HEGEL, G. W. F. ([1907] 1977). *Phenomenology of Spirit*. Nueva York: Oxford University Press.



- HONNETH, A. (2009). «Reconstructive Social Criticism with a Genealogical Proviso: On the Idea of «Critique» in the Frankfurt School», en *Pathologies of reason, On the Legacy of Critical Theory*. Nueva York: Columbia University Press.
- HOY, D. (2004). *Critical resistance. From poststructuralism to post-critique*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology.
- JAEGGI, R. (2009). «Rethinking ideology», en DE BRUIN, B. y ZURN, Ch. (eds.). *New wakes in political philosophy*. Nueva York: Palgrave MacMillan.
- KAUPPINEN, A. (2002). «Reason, Recognition and Internal Critique». *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 45 (4), pp. 479-498.
- LUKES, S. (2011). «In defense of “false consciousness”». *University of Chicago Legal Forum*, vol. 2011(3), pp. 19-28.
- MARX, K. (1971). «Carta a Arnold Ruge de setiembre de 1843», en MARX, K. y RUGE, A. *Anales franco-alemanes*. Barcelona: Martínez Roca Editores.
- ([1859] 1986). «Prólogo», en *Contribución a la crítica de la economía política*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.
- ([1843] 1987). «En torno a la *Crítica de la filosofía del Derecho* de Hegel. Introducción», en MARX, K. y ENGELS, F. *Obras fundamentales*, tomo 1: Marx. Escritos de juventud. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- y ENGELS, F. ([1932] 1985). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos.
- MCCARNEY, J. (2005). «Ideology and False Consciousness». Disponible en: <<http://marxmyths.org/joseph-mccarney/article.htm>> [Consultado el 18 de diciembre de 2018].
- REIMAN, J. (2006). «Moral philosophy: the critique of capitalism and the problem of ideology», en CARVER, T. (ed.) *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RIKOEUR, P. (1986). *Lectures on Ideology and Utopia*. Nueva York: Columbia University Press.
- (2002). «Ciencia e ideología», en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- SINGER, P. (1995). *Ética práctica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SUSEN, S. (2014). «Is There Such a Thing as a “Pragmatic Sociology of Critique”? Reflections on Luc Boltanski’s *On Critique*», en SUSEN, S. y TURNER, B. *The Spirit of Luc Boltanski, Essays on the “Pragmatic Sociology of Critique”*. Londres-Nueva York: Anthem Press.
- WALZER, M. (1993). *Interpretación y crítica social*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- WOOD, A. (1995). «Marx contra la moralidad», en Singer, P. (ed.). *Compendio de ética*. Madrid: Alianza.





Los procesos de fetichización como clave reconstructiva del concepto de *patologías sociales*¹

GUSTAVO PEREIRA²

Jon Elster, en su libro *Una introducción a Karl Marx*, cierra su trabajo con un provocador capítulo titulado «¿Qué vive y qué está muerto en la filosofía de Marx?».³ En ese capítulo, Elster evalúa lo mejor de la herencia de Marx y aquello que difícilmente puede llegar a sobrevivir a las exigencias y requerimientos que el paso de la historia y el desarrollo de las sociedades capitalistas han colocado a la teoría marxista. Independientemente de la respuesta que brinda Elster, quiero rescatar ese espíritu de reapropiarnos de la mejor herencia de un pensador clásico, es decir, de un filósofo que ha marcado un hito en la historia del pensamiento y que es un clásico porque su obra sigue tan viva que continúa dialogando con nosotros. Voy a tratar de responder a la pregunta de Elster diciendo que algo que sigue vivo del pensamiento de Marx o que puede seguir dialogando con nosotros es la posibilidad de entenderlo como un antecedente de la conceptualización de las patologías sociales, pero muy especialmente como una clave reconstructiva de dicho concepto. La razón para esto podríamos decir que es una contribución no intencional de Marx, ya que, como es obvio, él no presenta el concepto de patologías sociales, sino que su tarea principal consiste en explicar los rasgos y la dinámica reproductiva del modo de producción capitalista. Pero como las patologías sociales son un fenómeno inherente a los procesos de racionalización social, que tienen como principal motor a la economía capitalista, puede decirse que Marx al presentar los rasgos del modo de producción capitalista está en presencia de la lógica que generan las patologías sociales, y, por tanto, algunos de los conceptos que presenta para explicar la dinámica de la sociedad capitalista posibilitan dar cuenta de los rasgos de la forma en que operan las patologías sociales. Esto es lo que permite hablar del pensamiento de Marx no solamente como un antecedente de las patologías sociales, sino también como una clave reconstructiva para explicar este tipo de fenómenos en la medida en que algunos rasgos sin los cuales no serían completamente explicadas provienen del pensamiento de Marx.

Son cinco los rasgos que voy a presentar como la contribución indirecta de Marx a la conceptualización de las patologías sociales: a) la idea de

1 Este trabajo fue publicado por primera vez en Aroch, P.; Gallegos, E.; Madureira, M. y Victoriano, F. (eds.) (2019). *K150. A 150 años de la publicación de El capital de Karl Marx*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores-Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa.

2 Universidad de la República.

3 Cfr. Elster, 1991: cap. 10.



enmascaramiento, inherente a los diferentes fetichismos, como un rasgo estructural de las patologías sociales; b) la atribución de una realidad independiente a los objetos creados por los hombres; c) la transformación de medios en fines y viceversa, que proviene de la idea de *alienación* presente en el Marx juvenil, pero que también surge de los procesos de fetichización; d) la dialéctica de expansión y negación de la libertad presente principalmente en la idea de *explotación*, y e) la explicación sociológica del fenómeno y no su mera explicitación fenomenológica.

A continuación presentaré en primera instancia el concepto de *patologías sociales*, tal como es entendido por la tradición que va de Max Weber a Jürgen Habermas, pasando por Georg Lukács, para luego presentar los rasgos que no se encuentran suficientemente destacados en esta conceptualización y que, proviniendo de la obra de Marx, pueden dotar de mayor fortaleza a dicho concepto.

I. Patologías sociales

Las patologías sociales pueden ser caracterizadas como procesos sociales anónimos que inciden en la vida práctica de los individuos al alterar el sentido de los contextos prácticos compartidos que median la reproducción de la sociedad. El rasgo de anónimo se debe a que tales procesos no pueden ser imputados a un agente específico, sea individual o grupal, y son parte de una dinámica que tiene una publicidad gris en la medida en que las reglas que impone operan en forma semiconsciente, modificando las reglas que orientan su comportamiento. Este tipo de procesos, que operan a «espaldas de los individuos»,⁴ están presentes en las estructuras y relaciones sociales que median la reproducción social, y pueden ser contrastados con procesos saludables inherentes a esas mismas estructuras y relaciones sociales. Los procesos de reproducción social saludable pueden ser explicados a partir de un potencial ejercicio de la racionalidad práctica especificada en sus diferentes contextos;⁵ es decir, tal ejercicio se encuentra disponible en el desarrollo alcanzado históricamente por las instituciones, las costumbres y las prácticas compartidas por los individuos, y lo patológico remite a lo que impide, limita o bloquea la apropiación y el ejercicio de la racionalidad práctica en los

4 Cfr. Elster, 1985: 18.

5 La racionalidad práctica puede ser especificada en contextos prácticos que tienen diferentes objetos y también lógicas justificatorias propias. Tales contextos tradicionalmente han tenido que ver con: a) la vida buena cuando la acción está referida a nuestros proyectos vitales y la mejor forma de realizarlos, b) la moral cuando nuestra acción está referida a lo que todos podríamos querer en virtud de la condición de fines en sí mismos que compartimos, c) lo legal cuando nuestra acción demanda el respeto recíproco a través de las protecciones externas y los límites que nos hemos otorgado unos a otros para realizar nuestros fines, o d) la política cuando nuestra acción está referida a la comunidad con la que se comparte un proyecto político con el que el individuo se identifica en tanto ciudadano y que se realiza históricamente (Cfr. Forst, 2007).



distintos contextos prácticos en que es posible ejercerla.⁶ Solamente porque estamos en condiciones de actualizar ese potencial de racionalidad, de apropiarnos de él, es que podemos evaluar y criticar las situaciones en las que se da su no realización y atribuirles el carácter de patológico. El concepto de patología social tiene un alcance tanto normativo, en la medida en que supone una evaluación de ciertos procesos sociales, como descriptivo, en tanto da cuenta de esos fenómenos, pero lo importante a destacar es que esto se da en un mismo movimiento, es decir, la descripción de las patologías sociales ya supone su evaluación, y esta, como se indicó, depende de esa idea de ejercicio de la racionalidad práctica que en un momento histórico se encuentra disponible para los individuos.

A partir de lo anterior tenemos que los procesos sociales que se denominan patologías sociales tienen como rasgo distintivo la imposición de un tipo de racionalidad práctica en contextos sociales regulados por otro tipo de racionalidad práctica, lo que genera, como ya se adelantó, la distorsión del sentido compartido del contexto social en el que se incide, de tal manera que las relaciones interpersonales que se dan en ese contexto pasan a ser reguladas por la lógica de la racionalidad práctica que se impone. Por ejemplo, si la racionalidad de medios a fines se impone en el contexto práctico que tiene por objeto las cuestiones de la buena vida, puede llevar a la instrumentalización de relaciones de amistad, o mediadas por el amor, o también a casos de consumismo en los que se instrumentaliza la propia vida atribuyendo la capacidad de realizar nuestros planes vitales a meros medios para ello.

Las patologías sociales han sido históricamente asociadas a los procesos de racionalización social y a los efectos negativos que la institucionalización de la racionalidad de medios a fines inherente a ellos tiene sobre los individuos y en las relaciones interpersonales.⁷ El antecedente más importante y el que más ha influido en las diferentes formulaciones de dicho concepto es el de Weber, que consiste en que las libertades ganadas por el proceso de modernización se convierten, a medida que las sociedades incrementan su complejidad, en coacciones disciplinarias transmitidas a partir de la burocratización y juridificación de la sociedad.⁸

El diagnóstico de Weber provocó una significativa influencia en el marxismo occidental y su recepción es especialmente relevante en Lukács, quien toma de él el entender la racionalización como un proceso de creciente institucionalización de la acción racional con arreglo a fines, pero la contribución de Lukács consiste en introducir en forma enfática el efecto destructivo que el dominio de esta racionalidad impone en la vida de los sujetos, y que se manifiesta en el deterioro de las relaciones interpersonales y de la subjetividad de los individuos. Lukács realiza un gran aporte para la conceptualización de las patologías sociales, debido a que

6 Una precisa reconstrucción sistemática de este concepto ha sido realizada por Honneth (Cfr. Honneth, 2009: 27-51 y 22-26).

7 Cfr. Weber, 2003: 258-260; Lukács, 1969; Habermas, 1987: 323-329.

8 Cfr. Weber, 1964: 1070.



presenta la articulación entre lo que podría denominarse como la dimensión objetiva de este tipo de fenómenos, manifiesta en el dominio de la forma mercancía en todas las relaciones sociales, con la dimensión subjetiva, manifiesta en la penetración de la mercantilización en todas las dimensiones vitales de la sociedad. La creciente racionalización que se da en las sociedades capitalistas significa para Lukács la imposición en todos los espacios sociales del cálculo y la mecanización, que conducen progresivamente a la obliteración o eliminación de propiedades cualitativas en favor de lo cuantificable, a la vez que se introduce una creciente insensibilidad y ceguera a la diferencia.⁹ Este diagnóstico ha sido altamente influyente y puede extenderse con importantes variaciones a las diferentes generaciones de la teoría crítica; en particular lo ha sido para Habermas y su forma de entender las patologías sociales.

Si bien Habermas coincide a grandes rasgos con que los procesos de racionalización social generan efectos como los indicados por Lukács, sostiene que, para los miembros de la sociedad, el mayor grado de diferenciación de los sistemas viene acompañado de mayores grados de libertad, y esto es lo que no es adecuadamente capturado por la explicación de Lukács. De acuerdo con esto es que la mayor libertad de elección debe pagarse con los efectos negativos que la invasión del sistema económico y administrativo tiene en la vida práctica de los individuos. Por lo tanto, el proceso de racionalización social, al mismo tiempo que provoca la institucionalización jurídica del sistema económico y del aparato del Estado, en los contextos de reproducción social mediados por la intersubjetividad, genera el surgimiento de efectos alienantes. Estas patologías cosificadoras se presentan cuando los ámbitos de la vida que dependen funcionalmente de orientaciones de valor, normas vinculantes y procesos de entendimiento son monetarizados y burocratizados, es decir, son reducidos a la lógica unificadora de los sistemas de acción dirigidos por el dinero y el poder, y en esto consiste la colonización del mundo de la vida propuesta por Habermas.¹⁰

De acuerdo con lo anterior puede sostenerse que en términos generales las patologías sociales son procesos sociales anónimos, caracterizados por la imposición de un tipo de racionalidad práctica en espacios sociales regulados por otro tipo de esta racionalidad, especialmente la de medios a fines, y que al hacerlo provoca la transformación del sentido compartido del contexto del que se trate. Esto puede verse especialmente en los casos de burocratización y monetarización, inherentes a la colonización del mundo de la vida de Habermas, o en los diferentes casos de instrumentalización de los otros, de nosotros mismos y de nuestro entorno, o también en los procesos de juridificación que regulan nuestra vida, reduciendo drásticamente la sensibilidad a la diferencia.

9 Cfr. Lukács, 1969: 95.

10 Cfr. Habermas, 1987: 323-329.



II. La herencia de Marx

La formulación antes presentada es lo suficientemente general como para contemplar a una parte importante de los intentos de conceptualizar los fenómenos sociales conocidos como patologías sociales. Sin embargo, esta formulación no deja de ser parcial y limitada, ya que es posible presentar algunos rasgos que han sido completa o parcialmente marginados de estas conceptualizaciones. Estos rasgos son rastreables en lo que podría entenderse como el legado de Marx a la conceptualización de las patologías sociales, especialmente a través de los procesos de fetichización, y serán presentados a continuación. Tanto el enmascaramiento, como la mistificación, que consiste en la atribución de una realidad independiente a lo que nosotros mismos creamos, como la inversión de la relación entre medios y fines son parte de los mismos procesos de fetichización que Marx caracterizó. A estos tres rasgos agregaré dos más que surgen una vez que se toma el pensamiento de Marx en forma comprensiva y que consisten en proveer una explicación sociológica del fenómeno, y en la dialéctica de emancipación y su negación, inherente a las patologías sociales.

II. 1. Enmascaramiento

El primer rasgo que Marx lega es el carácter enmascarador que las patologías sociales tienen de su propia dinámica. La burocratización es vista y justificada como un requerimiento administrativo de las sociedades complejas y esto oculta el carácter reductor de la diversidad que impone, así como la imposición de la cuantificación y el menoscabo de relaciones interpersonales de solidaridad. Por lo tanto, las patologías sociales tienen como algo inherente el enmascarar los procesos a través de los que se manifiestan. Esto se da a través de justificaciones engañosas que bloquean la explicación de los fenómenos sociales o los parcializan o unilateralizan, generando la aceptación por parte de los afectados o inhibiendo los procesos de cuestionamiento o crítica.

Este rasgo sostengo que quien mejor lo ha presentado es Marx, a través de los diferentes procesos de fetichización que expone en *El capital*. Si bien, como ya se indicó, Marx no tematiza las patologías sociales tal como las entendemos en la actualidad, a través de los distintos tipos de fetichización está refiriendo a un proceso social anónimo que tiene por consecuencia el enmascaramiento de las relaciones sociales que subyacen a este. En el caso particular del fetichismo de la mercancía, sucede que cuando los objetos que tienen valor de uso se transforman en mercancías adquieren una serie de propiedades de carácter místico y metafísico, que los convierten en entidades independientes de los hombres, que entablan relaciones entre ellas, y esto tiene como efecto el ocultar el carácter social del trabajo, las relaciones de producción que están detrás de las mercancías,



como si el rasgo de mercancía fuese un atributo natural de los objetos de los que se trate.¹¹

Este enmascaramiento, en tanto rasgo que Marx hereda a la conceptualización del concepto de patologías sociales, puede verse, como ya mencioné, en el burocratismo, donde las reglas y regulaciones cobran una realidad independiente de los individuos que las han formulado y a quienes se supone que sirven, para pasar a ser el fin mismo de la administración. Probablemente uno de los casos más claros donde esto puede constatarse es en la burocratización de las políticas sociales que implementa un Estado, y que consiste en la autonomización de la lógica interna en la aplicación de esas políticas, lo que las vuelve ciegas a circunstancias particulares que son relevantes para la justicia; como consecuencia de esto la implementación de una política social destinada a asegurar lo exigido por la justicia termina generando efectos que conducen a lo contrario. Tal burocratización se manifiesta, por ejemplo, en la irrupción de instancias de control de la política que se implementa, que se convierten en tal carga para el beneficiario que terminan operando como un incentivo negativo que puede conducir al abandono de la política. En estos casos, esta lógica administrativa, que en un cierto grado se presenta como necesaria para el buen funcionamiento de las políticas, se independiza y pasa a operar por su propia dinámica autorreproductiva, sin importar si con las políticas en cuestión se logra una expansión de la autonomía y la libertad de los agentes; en este proceso lo único importante pasa a ser cumplir con lo impuesto por la administración y la burocratización, que han dejado de ser funcionales a la realización de la igual dignidad y responden a una lógica sistémica autonomizada.¹² En particular, estas distorsiones burocráticas pueden verse en algunas políticas de transferencia de ingreso que se han llevado adelante en América Latina y que hacen que los receptores de este beneficio sean socialmente estigmatizados o tengan exigencias de contraprestaciones como control de la política, lo que los lleva a tener altos costos en tiempo disponible y termina socavando el objetivo compensatorio de la política.¹³

II.2. Mistificación

El segundo rasgo que quiero indicar refiere al efecto que generan en los individuos las patologías sociales, que los llevan a otorgarle a este tipo de procesos sociales un estatus ontológico independiente de los hombres, quienes son sus creadores y a cuyo servicio deberían estar. Esto está presente en algo que he denominado *reificación de conceptos* y que es especialmente distintivo en las cuestiones de justicia y desarrollo.¹⁴ En estos casos, el objetivo de asegurar sus fines es guiado por criterios normativos y principios que operan como instancias intermedias

11 Cfr. Marx (1994): 37-38.

12 Cfr. Escobar Latapi y González de la Rocha, 2004; González de la Rocha, 2008.

13 Cfr. Molyneux, 2006: 425-449 y 431-439; Villatoro, 2005: 6-10.

14 Cfr. Pereira, 2014: 67-80.



de la aplicación, y son contruidos y desarrollados de tal manera que nos «hechizan» por su similitud con los patrones impuestos por la técnica, tales como la cuantificación y la modelización, provocando una especie de fascinación que nos hace sentir que somos capaces de controlar e intervenir en el mundo social con la misma precisión y eficiencia con que la técnica puede hacerlo.¹⁵ En consecuencia, los conceptos que emergen de esta tendencia son cristalizados y pierden por ello su sensibilidad a los aspectos de la realidad social que no pueden ser controlados bajo los parámetros de la técnica; esto puede observarse en el hecho de que circunstancias sociales fuertemente mediadas por la intersubjetividad, que no pueden ser captadas por tales parámetros, pasan a ser ajenas a las conceptualizaciones que emergen de los procesos de reificación de conceptos.¹⁶ Puede afirmarse, entonces, que el éxito de la técnica, manifiesto en el control de la naturaleza, la ha impuesto como patrón exclusivo de una intervención eficiente¹⁷ y la ha llevado a regir en espacios sociales que deberían ser contemplados por criterios más sensibles a la variabilidad interpersonal y a las transformaciones históricas. En el caso particular de la justicia o el desarrollo, el «encantamiento» que provocan estos conceptos genera la ilusión de que hacer lo que ellos requieren es de hecho hacer lo requerido por la justicia o el desarrollo, y a partir de esta creencia es que los medios para alcanzar la mejor aplicación son reificados y transformados en fines, lo que tiene por resultado que dicha aplicación se comprometa u obstaculice. De ahí que la justicia, el desarrollo o lo que se pretenda realizar a través de la intervención de la sociedad no sea evaluado por cuán efectivas son las medidas en la realización de la igual dignidad, sino por cuán eficiente sea la operativa de los principios y criterios normativos en juego. Estos últimos, bajo el proceso de reificación, son separados e independizados del objetivo de asegurar la igual dignidad, dejan de captar los aspectos relacionales de los procesos sociales y se convierten en los fines mismos de la aplicación.

La reificación de los conceptos, principios y criterios normativos descripta es el subproducto del impulso de conocer e intervenir en nuestro entorno social, y en su versión extrema culmina forzando a la realidad social a «entrar» en los parámetros establecidos por los criterios normativos, conceptos o principios reificados, lo que culmina con la pérdida de sensibilidad a la variabilidad interpersonal, a la dinámica social o a la diferencia. En función de esto puede afirmarse que la intervención en las sociedades a través de las instituciones sociales, con el fin de realizar la justicia, no constituye en sí mismo un proceso de reificación, sino solamente cuando la intención de controlar la realidad social, a través de la intervención por medio de políticas y diseños institucionales, es transformada en los fines mismos

15 Cfr. Conill, 1991: 211 y ss.

16 Honneth con su concepto de reificación plantea este aspecto como olvido de reconocimiento (2007: 85 y ss.).

17 Cfr. Habermas, 1984: 117 y ss.



de la aplicación.¹⁸ Bajo esta lógica, los procesos sociales son objetivados de tal forma que generan la ilusión de que pueden ser completamente controlados y de ahí se sigue en forma igualmente ilusoria que sea posible calcular las consecuencias de las intervenciones en la realidad social con precisión matemática.

Esta reificación de conceptos es también subsidiaria de lo que Marx afirma sobre los procesos de fetichización y opera como parte de su legado para la conceptualización de las patologías sociales. Los procesos de fetichización, tal como ya se indicó, ofician de condición de posibilidad del enmascaramiento, y ello se da porque suponen una perturbación simbólica en el individuo de tal orden que se les atribuye a las mercancías una realidad independiente del hombre, un estatus ontológico independiente de quienes las crearon. La generación de esta realidad independiente y sus propiedades místicas, que Marx presenta en *El capital*, ya habían sido anticipadas en los *Manuscritos*, en particular cuando afirma que «... el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor» (Marx, 1970: 105), de tal manera que «... la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil» (1970: 109). Por lo tanto, ya en los escritos juveniles Marx percibía esta particularidad de la sociedad capitalista por la que los productos del trabajo se constituyen en un objeto que se independiza del hombre, lo enfrenta y lo agrade como un poder extraño. Esta percepción es la que termina por atribuirle a la mercancía los poderes místicos que la llevan a tener la vida independiente ilustrada por la conocida metáfora de la mesa, según la cual, si bien es un objeto físico común y corriente, una vez que se convierte en mercancía se convierte en un objeto metafísico.

No solo se incorpora sobre sus patas encima del suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías, y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso (Marx, 1994: 37).

Esta característica que toman las mercancías, como ya se indicó, es explicada básicamente por Marx a través de la lógica de reproducción del modo de producción capitalista, quedando pendiente una explicación de qué es lo que sucede en el individuo que es afectado por este fenómeno para que atribuya una realidad independiente y propiedades místicas a aquello que es producto del trabajo humano. Una explicación de este tipo oficiaría de complemento para dar cuenta de los fenómenos de fetichización, y voy a proponer que esta distorsión simbólica se debe a un fallo en la imaginación de quienes son afectados por estos fenómenos; es decir, la dinámica capitalista que genera los procesos de fetichización afecta, socava y se retroalimenta del menoscabo de la imaginación de los individuos. Para explicar esto es preciso indicar el alcance del concepto de *imaginación* que estoy

18 Estas observaciones son claramente subsidiarias del legado de Adorno y Horkheimer; en particular esto puede verse en la conexión entre la reificación y la forma de pensar característica de las ciencias naturales, en la que los seres humanos y los procesos sociales son transformados en objetos estáticos, medibles y cuantificables. Cfr. Horkheimer y Adorno, 1987: 30-33.



utilizando; en particular, me estoy refiriendo a la imaginación como la capacidad de representarse imágenes que están ausentes y, muy en particular, de anticipar posibles escenarios en los que podríamos desempeñarnos. Esta formulación mínima de la imaginación da cuenta de la capacidad que permite que los individuos se representen distintos contextos prácticos en los que llevan adelante su vida práctica y actúen en conformidad con las reglas compartidas por sus compañeros de interacción. De esta forma es que acceden a su mundo vital e intervienen en él al representarse en forma adecuada las diferentes prácticas compartidas a través de las reglas que las constituyen y las siguen en conformidad con expectativas intersubjetivamente constituidas. Los procesos de fetichización suponen que la mercantilización provoca un fallo en la imaginación por el cual se genera una representación errónea de los contextos práctico-vitales en los que reproducimos nuestra vida, y como consecuencia de ello nos representamos a las mercancías no como objetos que fueron producidos por el trabajo humano, sino como si fueran capaces de relacionarse entre sí, y ello en virtud de que tienen una vida independiente de los hombres que los han creado. Por lo tanto, puede afirmarse que la dinámica de reproducción de las sociedades capitalistas trae consigo el menoscabo de la imaginación de los individuos, que es lo que explica la distorsión simbólica que se suscita en los procesos de fetichización.

II.3. Inversión de la relación medios-fines

De estos dos rasgos se sigue un tercero, que también quiero señalar como parte de la herencia de Marx para la conceptualización de las patologías sociales, y que consiste en la transformación en un fin de algo que tiene la función de ser un medio para nuestra vida y viceversa. Este proceso está asociado a los de fetichización porque supone, tal como se indicó, otorgarle una vida independiente a lo que es producto de nosotros. Es interesante, sin embargo, reconstruir el camino que recorre Marx para ello, puesto que esto ya lo indica en sus escritos juveniles, especialmente en *Sobre la cuestión judía* y en el *Primer manuscrito*, y es una formidable anticipación de las consecuencias inherentes al desarrollo de las sociedades capitalistas complejas. En particular, es especialmente claro cuando sostiene que «... en la sociedad civil, alguien es activo en tanto individuo privado, considera a los otros seres humanos como medios, se degrada a sí mismo convirtiéndose en medio, y se vuelve el juguete de los poderes enajenantes» (Marx, 2004: 19). Y esta posición es reforzada en la tercera forma de alienación que trata en el apartado referido a «El trabajo enajenado», en el *Primer manuscrito*, es decir, la alienación con respecto al ser genérico, ya que en este caso el hombre se enfrenta a sí mismo en aquello en lo que está objetivado, y al enfrentarse a sí mismo también se enfrenta a otro (Marx, 1970: 113.), habilitando de esa forma las posibilidades de instrumentalización del otro; es decir, si se genera una relación de ajenidad con su propia humanidad, esa ajenidad también afectará a otros seres humanos, y esta relación de extrañamiento permitirá considerar al otro como algo instrumentalizable, como



un mero medio. Esta característica es también distintiva de los fenómenos de reificación en particular y de las patologías sociales en general, y pauta el carácter de antecedente conceptual de las patologías sociales que tiene el concepto de alienación desarrollado por Marx. Por supuesto que el lugar donde se encuentra mejor desarrollado es en *El capital*, ya que el misticismo del que habla en el fetichismo de la mercancía no solamente consiste en que un objeto que es creado por nosotros cobra vida, se independiza y se relaciona con otros objetos y con nosotros mismos a partir de su propia lógica, sino también que esto supone que se invierta la relación entre medios y fines asociados a nuestra reproducción vital.

El consumismo es el fenómeno contemporáneo en el que las características que estoy presentando se manifiestan con especial claridad. En estos casos, los objetos de consumo, que son medios para llevar adelante nuestros planes vitales y alcanzar nuestra felicidad o autorrealización, son sistemáticamente transformados en portadores de esafelicidad, convirtiéndose en los fines mismos de nuestra reproducción vital. A su vez, lo que desata el desenfreno del consumo es la búsqueda sin fin de instancias portadoras de sentido para nuestra vida; esto se produce a través de la adquisición de bienes posicionales, que son considerados en sí mismos valiosos, y siempre serán provisionales debido a la lógica que el mercado impone.

Entonces, a partir de los procesos de fetichización y de lo también afirmado en el *Primer manuscrito* y en *La cuestión judía*, puede sostenerse que Marx identifica por primera vez tres características básicas de las patologías sociales y por ello las hereda a los diferentes intentos de su conceptualización.

La primera de ellas consiste en el rol enmascarador que oculta los procesos y las relaciones que se encuentran detrás del fenómeno caracterizado como patológico. En segundo lugar, presenta el efecto que generan en los individuos las patologías sociales, y que los llevan a otorgarle a este tipo de fenómenos un estatus ontológico independiente de los hombres, que son sus creadores. En tercer lugar, las patologías sociales provocan la inversión de medios en fines y viceversa, porque, además de generar la perturbación simbólica en los individuos que los lleva a otorgarles una realidad independiente, por ejemplo, a los procesos de burocratización o al consumismo, transforman estos fenómenos en fines, cuando tanto la administración del Estado como los bienes de consumo deberían estar al servicio de los individuos.

Si además de la contribución de Marx en *El capital* y en los escritos juveniles mencionados tomamos su pensamiento en forma comprensiva, existen dos rasgos más que se agregan a su herencia para la conceptualización de las patologías sociales.

II.4. Explicación sociológica

El cuarto rasgo es lo que podría denominarse como una explicación sociológica de los procesos que se pretenden explicar; independientemente de las posibles discusiones sobre la metodología o las metodologías que subyacen a la obra de



Marx,¹⁹ lo que es incontrovertible es que presenta una explicación de los procesos sociales que hacen a la reproducción del modo de producción capitalista. Esto es especialmente relevante para la conceptualización de las patologías sociales, porque en algunos intentos recientes de hacerlo se apela exclusivamente a una fenomenología que, si bien es capaz de proveer una descripción precisa, adolece de la identificación de los procesos que las generan y por ello dichos intentos tampoco pueden formular con claridad posibles caminos para superar estos fenómenos. Probablemente el caso de Honneth sea el más notorio de esta tendencia, y simplemente una mirada a la forma en la que Marx metodológicamente explica los fenómenos sociales nos permite recuperar su énfasis en la explicación sociológica como un camino para dar cuenta de las patologías sociales. Simplemente como forma de ilustrar cuál es el camino marcado por Marx puede tomarse en cuenta la forma en la que Habermas presenta la colonización del mundo de la vida luego de exponer su teoría de la sociedad y a partir del instrumental teórico que desarrolla en esa tarea. En el caso de Habermas es perfectamente posible desarrollar y proyectar eventuales formas de contrarrestar la incidencia de las patologías sociales a partir de la identificación de los procesos y las dinámicas sociales que las generan, algo que es considerablemente más opaco en el caso de Honneth.

II.5. Dialéctica de promesa emancipatoria y su negación

El quinto rasgo que quiero presentar es el hecho de que a Marx probablemente le debemos una de las primeras formulaciones de lo que puede denominarse como la dialéctica de la expansión de la libertad y su negación, especialmente manifiesto en las garantías de libertades individuales que realiza el capitalismo y su negación a través de la explotación inherente a este modo de producción.

La promesa emancipatoria moderna y su negación son parte de una dinámica social que es inherente a las sociedades complejas contemporáneas, y por lo tanto no responde a circunstancias contingentes que socavan la libertad, la igualdad o la autonomía de los individuos, sino a una dinámica propia de la reproducción de nuestras sociedades. Este menoscabo de la libertad, la igualdad y la autonomía, aunque coincide con lo que puede catalogarse como injusticia, es causado por una lógica social que excede a este tipo de cuestiones. Esto es así porque, si bien las patologías sociales también son parte del entramado institucional de una sociedad que tiene la función de realizar la justicia, cumplen una función distorsionante de su sentido y del de los contextos prácticos en los que se desempeñan los individuos.

En la medida en que la lógica del capitalismo que explica Marx se expande a través de los procesos de racionalización social a toda la sociedad —y esta es la principal causa de las patologías sociales—, la dialéctica de expansión y negación

¹⁹ Cfr. J. Elster, 1985: cap. 1.



de la libertad puede también ser representada como un rasgo distintivo de las patologías sociales.

III Marx como clave reconstructiva

De acuerdo con lo desarrollado es que el concepto de patologías sociales no solamente se beneficia de la herencia que Marx lega, sino que también los cinco rasgos que he presentado se convierten en un criterio que permite discriminar entre las diferentes posibles conceptualizaciones, en la medida en que se presentan como irrebasables para cualquier intento de explicar este tipo de fenómenos, de tal manera que la ausencia de alguno de estos rasgos nos deja ante una explicación empobrecida. Si por ejemplo falta el carácter enmascarador de las patologías sociales, su inversión de la relación medios y fines, o su explicación sociológica, estaremos en presencia de un acercamiento parcial, defectuoso e incompleto a este tipo de fenómenos, es decir, si bien sería posible dar cuenta de las patologías sociales sin tener en cuenta completamente estos rasgos —porque ellos no agotan la especificidad del fenómeno—, su ausencia debilita la conceptualización. En particular, la formulación que hace Honneth de las patologías sociales adolece de la explicación sociológica y ello hipoteca severamente las intenciones de dar cuenta de este fenómeno, o la tesis de la colonización del mundo de la vida de Habermas, que no da cuenta en forma suficiente de los fenómenos de enmascaramiento, por lo que puede afirmarse algo similar sobre su perspectiva. Por esta razón es que considero que la herencia de Marx, además de brindarnos los rasgos indicados que cumplen con la función de establecer la caracterización básica de las patologías sociales, nos deja con una clave reconstructiva para la explicación de las patologías sociales. Esto último significa que provee, por una parte, de un criterio normativo para la evaluación de la conceptualización de las patologías sociales y, por otra, de una base normativa para proyectar el desarrollo de este tipo de conceptualizaciones.

Referencias bibliográficas

- CONILL, J. (1991). *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos.
- ELSTER, J. (1985). *Making Sense of Marx*. París y Cambridge: Maison des Sciences del Homme-Cambridge.
- (1991). *Una introducción a Karl Marx*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.
- ESCOBAR LATAPI, A. y GONZÁLEZ DE LA ROCHA, M. (2004). *External Evaluation of the Impact of the Human. Development Program Oportunidades Mid-term Qualitative Evaluation of the Oportunidades Program in Rural Areas*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente.
- FORST, R. (2002). *Contexts of Justice*. Berkeley: Universidad de California Press.
- (2007). *The Right to Justification*. Nueva York: Columbia University Press.
- GONZÁLEZ DE LA ROCHA, M. (2008). *Evaluación externa del programa «Oportunidades 2008. A diez años de intervención en zonas rurales (1997-2007)»*. Ciudad de México: Secretaría de Desarrollo Social.
- HABERMAS, J. (1984). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- (1987). *Teoría de la acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- HONNETH, A. (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.
- (2009). «Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la teoría crítica», en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Buenos Aires: Katz.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. (1987). *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- LUKÁCS, G. (1969). «La cosificación y la consciencia del proletariado», en *Historia y conciencia de clase*. Ciudad de México: Grijalbo.
- MARX, K. (1970). *Manuscritos. Economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- (1994). *El capital. Crítica de la economía política*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- (2004). *Sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Prometo.
- MOLYNEUX, M. (2006). «Mothers at the Service of the New Poverty Agenda: Progres/Oportunidades, Mexico's Conditional Transfer Programme». *Social Policy & Administration*, vol. 40, n.º 4, pp. 425-449.
- PEREIRA, G. (2014). «La idea de dignidad. Aplicación y reificación de conceptos». *Sistema*, n.º 235, julio, pp. 67-80.
- VILLATORO, P. (2005). «Los programas de protección social asistencial en América Latina y sus impactos en las familias: algunas reflexiones», en *Políticas hacia las familias, protección e inclusión social*. Santiago de Chile: CEPAL.
- WEBER, M. (1964). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. Trad. J. Medina Echavarría y edición de J. Winckelmann.
- (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.





Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo bajo el capital y medida geopolítica de capital. A 150 años de la publicación del tomo I de *El capital* de Marx¹

JORGE VERAZA²

Es realmente un gusto estar aquí hoy con ustedes, así como la tan amable presentación que Gustavo Pereira ha hecho de mí. Sin más preámbulo comienzo con la charla.

Yo me pregunté ¿de qué manera festejar los 150 años de la publicación del tomo I de *El capital*? Presentando conceptos que a partir de *El capital* pueden ser desarrollados y que sirvan para analizar fenómenos significativos del mundo contemporáneo. Mostrar la eficacia, el brillo y la agudeza con las que Marx ha construido su texto y como se puede «afilarse» la mirada, el análisis científico, crítico, de fenómenos complejos.

Entonces voy a presentar un tema decisivo, que es el de la subsunción formal y la subsunción real del proceso de trabajo bajo el capital, que son dos conceptos que refieren en términos de proceso, lo que los conceptos de plusvalor absoluto y relativo de la explotación a los obreros, refieren en términos de «producto» (el producto que se le explota al obrero es el plusvalor).

Pero, el producto de esta explotación de plusvalor absoluto o relativo, es explotado en dos tipos de proceso de trabajo o de producción diferentes: uno en el que el capital subsume, somete, subordina al proceso de trabajo en términos solamente formales, mientras que en otro proceso para poder explotar al obrero tiene que transformar la realidad tecnológica del proceso (en este caso se trata de un sometimiento real).

Una cosa es el caso de los artesanos siendo explotados por el capitalista pero trabajando aquellos como tradicionalmente lo hacían. En ese caso es una subsunción meramente formal. El proceso cambia de forma, porque en lugar de ser feudal, ahora es específicamente capitalista porque hay alguien que se queda con el plusvalor.

1 Este artículo no ha sido corregido. Se optó en este caso por mantener sus marcas de oralidad y revisar su ortografía.

2 UAM-Iztapalapa, México.



Pero si se transforman también los instrumentos reales con los que se lleva a cabo la transformación material del caso (carpintería, panadería, textiles, etc.) y solamente transformando esos elementos se permite explotar plusvalor y más plusvalor que el que se explotaba del otro modo anterior (dejando los instrumentos tal cual), entonces hay una subsunción real del proceso de trabajo bajo el capital.

Así que lo que conocemos como plusvalor absoluto y plusvalor relativo en términos de la explotación del producto, tiene una premisa: que todo el proceso quede reconfigurado o subsumido formal o realmente por el capital.

Me referiré a estos conceptos que son tan interesantes, ligándolos con otro concepto de *El capital* que es el de medida del capital, el tamaño del capital. ¿De qué tamaño es el capital que explota a uno cuantos obreros, miles de obreros, toda una nación o todo el planeta? ¿De qué medida es el capital?

Dicho en general, la medida puede tener concreción (toneladas de hierro, toneladas de algodón, etc.), pero también qué cantidad de valor, cuánto dinero tiene el capital en manos para invertir, qué medida tiene este capital en términos de valor de uso y en términos de valor.

Pero una concreción más importante es el espacio, el espacio que ocupa ese capital local, regional, nacional (si un país se volvió capitalista y no es que hay 5 o 6 capitalistas en un país que es feudal).

La medida del capital es muy interesante entonces porque nos habla al mismo tiempo de una situación espacial, geográfica, pero también una dimensión histórica, temporal. Así sacamos de su generalidad el concepto de plusvalor, sacamos de su generalidad el concepto de subsunción formal y real del proceso de trabajo bajo el capital y también sacamos de su abstracción o generalidad, al concepto de medida de capital (si hablamos de medida geopolítica de capital) y lo aplicamos a naciones, a continentes o al mundo entero. Esto debe ser interesante para los politólogos, debe ser importante para quien piensa los cambios de hegemonía.

Esta puede ser una buena manera de festejar los 150 años de *El capital*, pero aquí hay una crisis de las ciencias sociales en la actualidad. Entonces no solo se trataría de subrayar o extraer algunos conceptos decisivos de *El capital* que se apliquen de manera interesante a realidades contemporáneas, sino también mostrar el servicio que puede mostrar *El capital* a la crisis de las ciencias sociales contemporáneas. También mostrar cómo algunos callejones a los que de pronto llega una disciplina siguiendo su propia dinámica, utilizando los conceptos de *El capital* en lugar de violentar lo que trataba de lograrse con ese esfuerzo disciplinario más bien logra fluidificarse, logra mejorarse, optimizarse, por ejemplo en la teoría del sentido común (tema de la psicología social).

El capital aparentemente solo es un libro de economía política clásica, Marx era un economista seguidor de Ricardo y durante mucho tiempo se pensó que era una especie de continuidad de Adam Smith y David Ricardo (es la manera por lo menos en la que Maurice Dobb enfoca en su *Introducción a la economía*, el



abordaje de estos tres economistas que entienden a la economía de una manera objetiva). Las subsiguientes generaciones de economistas neoclásicos tienen una mirada subjetiva acerca de la economía y así se forma el precio en la oferta y la demanda, por las expectativas que tiene el consumidor o las expectativas que tiene el capitalista en una utilidad marginal.

Si bien Maurice Dobb ve entonces a Marx en una continuidad con sus predecesores, lo que hace Marx no es una economía sino una crítica de la economía política. Para hacer esta crítica de la economía, por supuesto que hay que saber sobre economía y hay que conocer a los economistas a los que se critica.

Justamente como una crítica desde Kant (*Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica* y *Crítica del juicio*) que intenta fundamentalmente ubicar los límites de la razón, una crítica desde Marx intenta ubicar los límites de la economía. En este caso linda con la sociedad, linda con la política, linda con dimensiones históricas y para nada en su reflexión toma muchas veces en cuenta dimensiones filosóficas o psicológicas.

Así que esta crítica de la economía política, al mismo tiempo que es una economía más desarrollada que la previa, tiene que llevar a cabo un trabajo interdisciplinario para ubicar bien los límites de lo económico y como queda determinado por el resto de ámbitos, por el resto de disciplinas. Todo esto está contenido en *El capital* de Marx, no solamente los conceptos económicos sino su crítica que a veces decimos que es filosófica, a veces decimos que es sociológica. Es sociológica porque Marx observa no solamente relaciones entre cosas y cantidades de valor, sino también relaciones sociales y formas cualitativas de relacionarse los seres humanos de modo distinto en distintos modos de producción en las sociedades mercantiles (capitalistas y precapitalistas).

Otros temas (que seguramente en un instituto como en el que estamos ahora podría interesar) son los temas relacionados con la psicología social, la pedagogía y la educación, que tienen que ver con *El capital* y muestran su gran valor para desarrollar las ciencias sociales contemporáneas. Además, estos temas muestran la agudeza respecto de la crítica al capitalismo en términos económicos, políticos, pero también psicosociales, sociológicos, etc.

Entonces para este festejo, pensamos en hablar de una teoría del sentido común y de una teoría de las ideologías de clase, a 150 años de la publicación del tomo I de *El capital*, ya que todos los aspectos mencionados se encuentran muy bien articulados en esa obra, y comúnmente eso no se registra.

Durante mucho tiempo en el marxismo (distingamos que el marxismo es una cosa y el pensamiento de Marx es otra muy distinta, aunque a veces intenten coincidir), especialmente en el marxismo dogmático se asume como la existencia de una teoría de la ideología, de las ideologías de clase. La clase burguesa piensa de cierto modo de acuerdo a sus intereses económicos y estos intereses los desarrolla políticamente construyendo unas ideas correspondientes, una ideología de clase). La clase proletaria tiene otra ideología de acuerdo a otros intereses.



Los terratenientes, la aristocracia y la pequeña burguesía cada una de las clases sociales tienen una cierta ideología.

De ese modo, juntando todas estas ideologías combatiéndose entre sí, el resultado sería algo así como la conciencia de una época, la cultura de una época. Esto durante mucho tiempo se intentó, y se consideró que la conciencia social quedaba suficientemente estudiada en sus términos esenciales (lo que realmente importaba) si se observaban las tendencias de clase en los distintos pensamientos. Una filosofía tendrá que ser burguesa, pequeñoburguesa, proletaria o aristocrática. Una religión sirve a la clase dominante entonces es una variante de ideología burguesa, etc. Así es que se aplicaba la teoría de las ideologías a otras instancias teóricas como la filosofía, el arte o la religión.

En la sociedad civil (ahí donde todo el mundo intercambia, va al mercado, compra, vende, vende su fuerza de trabajo, compra mercancías para reproducir su vida y la de su familia, etc.), allí donde todo el mundo coincide ¿qué ideología impera?

Vamos a suponer que un proletario anda por la calle sin conciencia de clase proletaria, sino que ha caído prisionero de la conciencia burguesa y entonces tiene una idea de burgués. Quiere convertirse en burgués, para salir de su situación económica actual. Hay otro proletario, sin embargo, que tiene conciencia de clase proletaria, y así el resto de individuos que anden en la sociedad civil.

¿Por qué aquel proletario no tiene conciencia proletaria? O ¿por qué aquel burgués se decidió por una conciencia distinta de a la que a su clase corresponde? Todo esto no parece fácilmente explicable mediante la teoría de las ideologías.

Cuando uno lee *El capital* se topa con una serie de argumentaciones que hace Marx, acerca de cómo los agentes sociales nos confundimos al momento de observar los intercambios entre mercancía y dinero o el propio intercambio de capital por trabajo. Nos es difícil captar el hecho de la explotación, posiblemente muchos lo sufrimos, pero verlo y entender lo que está sucediendo es más difícil.

¿Cómo es posible que un hombre se enriquezca todo el tiempo sin trabajar mientras que otro hombre trabaja sin parar y nunca se enriquece? Este evento si bien es doloroso por ser injusto, no podemos establecer cómo es que se da, no podemos explicarlo o analizarlo en sus términos verdaderos. Así que Marx señala una serie de factores que se dan en la realidad para que esta no puede verse tal cual es, encubrimientos que están continuamente con nosotros acompañándonos, para que el sistema de dominio funcione adecuadamente. Estos mecanismos son válidos para todas las clases sociales. Entonces esto ya no tiene que ver con la teoría de las ideologías de clase que cierto marxismo asumía como el modo estratégico para observar a la conciencia de toda una sociedad, para definir posturas, tendencias, etcétera.

Claro que Marx construye una teoría de las ideologías de clase, pero esta no es su última palabra para hablar de la conciencia social en conjunto y en sus distintas diferenciaciones. También tiene (entre otras) una teoría que podríamos



llamar teoría del sentido común, en donde tiene presente el conjunto de encubrimientos que sobretodo velan el hecho de la explotación del plusvalor.

Así que el primer capítulo de *El capital* nos topamos en el párrafo cuarto, con un título extraño que es el de «Fetichismo de la mercancía y su secreto». Allí Marx no está hablando de valor, no está hablando de precio, no está hablando de valor de uso, no está hablando de capital. Está hablando de la mercancía y de un hecho de conciencia, no racional.

El tema del fetiche y del fetichismo, ya implica una crítica al capitalismo porque el capitalismo es una sociedad que se precia de ser racional y calculista. Pero esta sociedad calculista, racionalista, formalista, sin embargo, presenta un comportamiento continuo de tipo mágico o fetichista.

Todo el mundo que tiene que ver con mercancía y dinero (es decir, todo el mundo), adquirimos nuestros bienes para sobrevivir a través del mercado (alimentos, casa, automóvil) bajo la forma de mercancías, y después es que podemos consumirlos. Cada vez que tenemos que ver con mercancía y con dinero, estamos siendo presa de un fetichismo de la mercancía y del fetichismo del dinero, que es el de una mercancía especial.

Así que hay una religión de la vida cotidiana o en la vida cotidiana, esa que es calculista y materialista pragmática utilitaria. Sin embargo, se presenta un trastorno psicológico constante en cada individuo, es un trastorno que no es individual sino psicosocial. Eso es lo que está tratando Marx en el párrafo IV de este capítulo primero.

Por ahora no interesa ver cómo es la argumentación de los párrafos I, II y III, como para que en el IV Marx logre y requiera este planteamiento del fetichismo de la mercancía, no como un apéndice o como una temática psicosocial añadida o sobre-añadida a la economía, sino que está integrada con todo lo que viene diciendo antes, es la clave que cierra toda la argumentación previa.

Muchas veces este párrafo IV fue despreciado por economistas marxistas, puesto que no hablaba de economía. No le encontraron la economía y tampoco supieron valorar la psicología, socialidad e ideología. Es de resaltar que se trata de una temática psicosocial que alude al conjunto de encubrimientos que son válidos para todos los integrantes de la sociedad (no para una clase u otra) y que formaría parte de una teoría del sentido común. Una teoría del sentido común marxista, estaría construida necesariamente a partir de la teoría del fetichismo de la mercancía.

Marx distingue en el tomo I de *El capital*, el fetichismo de la mercancía y el fetichismo del dinero. Pero también distingue el fetichismo del capital (que especialmente lo presenta en el capítulo XIII), porque tiene que ver no solamente con cuando el capitalista explota plusvalor al obrero, sino que para explotarlo tiene que transformar el proceso de trabajo, su realidad interna, su organización. Incluso tiene que transformar el instrumento, para llegar a un punto en el que construye una máquina para poder explotarle la mayor cantidad de plusvalor



relativo al obrero, pues el capital y el capitalista aparecen investidos con el poder de la máquina.

Se le atribuye el enriquecimiento al capitalista porque tiene máquinas y las máquinas son las que producen la diferencia, es lo que hace que el capitalista se enriquezca y tú no (tú trabajas, pero el capitalista pone las máquinas). Entonces hay una confusión entre lo que es capital y lo que es la máquina. La máquina como valor de uso aparece como el cuerpo de un fantasma que no sería nada: el capital, un fantasma de valor.

Aquí tenemos entonces el fetichismo del capital que atribuye el plusvalor, la ganancia y el excedente, no a un hecho de explotación sino a la presencia de un objeto, de una máquina. Queda completamente enmascarado el hecho de la explotación y queda justificado que el capitalista se enriquezca porque él pone algo más poderoso que la fuerza de trabajo: la máquina. Todos estos elementos físicos se entranpan con los elementos sociales y conceptuales simbólicos de lo que significa el capitalista.

Además de estos tres fetichismos, en cuarto lugar hay otro que es más complejo que es el del salario. Un tipo de mercancía peculiar es la fuerza de trabajo del obrero, que este vende al capitalista para que el capitalista lo explote con o sin máquinas. La transformación del valor de la fuerza de trabajo en precio del trabajo, encubre la explotación de plusvalor.

En el tomo III de *El capital*, Marx vuelve a tratar de manera sistemática, no solo las relaciones económicas que sirven para explotar el plusvalor, sino que se encarga de seguir la pista a todos los hechos de conciencia que enturbian la realidad. Tenemos que solamente enturbiándose la realidad a nivel de la conciencia de los agentes sociales, es que funciona adecuadamente la sociedad burguesa. Esta es una crítica a la sociedad burguesa y también a la economía política por no haberse percatado de que el funcionamiento óptimo de la sociedad actual, solamente puede ocurrir si las personas son títeres de la mercancía, del capital, del dinero, etcétera.

Aquí Marx ya no habla de fetichismo. Son encubrimientos muy parecidos a los del fetichismo de la mercancía, del dinero, del capital o del salario, pero Marx habla de «formas transfiguradas». Estábamos en la magia con el fetichismo y ahora llegamos a la religión, la transfiguración de Dios que muere y se levanta de entre los muertos. Hay una transfiguración del plusvalor, en ganancia del capital industrial; transfiguración del plusvalor en ganancia pero ahora comercial, transfiguración del plusvalor en capital-interés (intereses bancarios) o transfiguración de una parte del plusvalor (no de todo el plusvalor como en los anteriores casos) en renta del suelo para el terrateniente. Estas son formas transfiguradas del plusvalor (a diferencia de las anteriores que vimos que eran fetichismos), o sea que pueden tener lugar en la relación capital-trabajo o en el mercado, en la relación de los seres humanos con la mercancía y el dinero.



Mientras que en estas formas transfiguradas si bien también participa la circulación como para que se den, tiene que haber la competencia entre múltiples capitales por arrebatarse segmentos de ganancia cada vez más cuantiosos según el tamaño de su ambición y limitados por el tamaño de su capital. Todos quisieran llevarse todo, pero solamente se pueden llevar tanto como el tamaño de su capital se lo permita. Así que en la competencia entre los múltiples capitales se da una transfiguración del plusvalor que se ve como ganancia, que se ve como ganancia comercial o que se ve como capital-interés, etcétera.

El plusvalor uno lo distingue a partir del plustrabajo, cuánto trabajo, cuánto tiempo trabaja el obrero en la jornada y durante qué segmento de tiempo de la jornada ya reprodujo el valor de su fuerza de trabajo que el capitalista le pagó en forma de salario. Pero el obrero siguió trabajando otro segmento de tiempo (tres horas, cinco horas) después de haber reproducido el valor de su fuerza de trabajo, para entregarle un equivalente en mercancía, en valor, por lo que el capitalista le entregó un dinero. Así que el resto de tiempo de trabajo (la jornada excedente) es la que plasma el plusvalor que el capitalista se embolsa.

Para analizar la explotación de plusvalor entonces, Marx considera el valor de la fuerza de trabajo (que es un capital que cambia de tamaño, es un capital variable) y por otro lado el excedente (el propio plusvalor). Mientras que para analizar la ganancia (para hablar entonces de transfiguración del plusvalor en ganancia industrial), Marx toma en consideración además del pago del salario al obrero y la cuantía del excedente, el resto de capital (el capital constante, lo que el capitalista invierte en máquinas, en materias primas, en materias auxiliares, en el edificio en el que están emplazados, etc.). Frente a todo esto, la explotación de plusvalor ¿qué tamaño tiene? Varía el concepto de ganancia y el concepto de tasa de ganancia respecto del concepto de plusvalor y el concepto de tasa de plusvalor.

Queda encubierto el hecho de la explotación, porque no se considera solamente el pago al obrero y el plustrabajo que por sobre ese pago el capitalista obtiene o se apropia, sino que se toma en consideración también la inversión completa del capital en donde se confunde de dónde provino el excedente.

Así que son perfectamente distinguibles (aunque familiares) los fetichismos del tomo I *El capital*, respecto de las formas transfiguradas del tomo III de *El capital*. Esta serie de cuentas de un collar de transformaciones simbólicas psicológicas en el conjunto de todos los agentes sociales (en la producción, en la circulación, en la distribución en toda la sociedad civil), nos entrega la manera en que cotidianamente las personas pensamos, sentimos, actuamos o las actitudes que tenemos que construyen un sentido común.

Tiene lugar una construcción de un sentido común mercantil capitalista (porque otro sería el sentir de las personas y otras serían sus actitudes, en una sociedad feudal) formado especialmente por los fetichismos y por las formas transfiguradas del plusvalor.



Siendo niño, le pregunté a mi padre por qué él sacaba dinero del banco, ya sabía que primero él enviaba dinero al banco para depositar y que luego lo retiraba, pero pensaba que los cheques eran un dinero adicional. Otras personas tienen otras ideas sobre los anuncios publicitarios que hacen para convencernos o atraernos para que confiemos en un banco o en otro: está la imagen de un cochinito que crece conforme ahorras, o la imagen del banco como una gran águila. Todos estos símbolos guardan relación con el fetichismo de la mercancía y del dinero, pero también con la forma transfigurada de capital (que es el capital a interés).

Así que continuamente a nivel de la vida cotidiana, creemos que el dinero crece por sí mismo. Creemos que hay personas que tienen dinero y luego lo invierten, hacen algo con él y entonces crece por sí mismo. Esto lo tenemos bien visualizado en los bancos. En esta tontería de todo el mundo en el sentido común, no nos hacemos idea de cómo se están enriqueciendo a nuestras costillas, pensamos que está ocurriendo todo por un movimiento de progreso que nos va dejando atrás, en la miseria conforme transcurre como una locomotora.

Esa metáfora de la locomotora del progreso, tiene connotaciones muy distintas para los pueblos originarios que reciben a esa locomotora encima, los despojan, los asesinan, les quitan todas sus riquezas naturales, etcétera.

A través de la ideología del progreso, la burguesía justifica todos sus atropellos justamente ensalzando esos atropellos, pero llamándolos «progreso». Esta «ideología del progreso» de la burguesía, se sustenta en la tontería acerca de que hay quienes tienen dinero y el dinero crece por sí mismo. Esta aceleración de la vitalidad de que hay una cantidad de dinero y ese dinero crece, es lo que sirve para hacer luego la ideología del progreso de todas las cosas (de la civilización, de los monumentos, de los cambios arquitectónicos urbanísticos, de todo lo que está sucediendo en el progreso de las familias, etcétera).

Esta condición en donde el fetichismo y las formas transfiguradas se combinan en la vida cotidiana, es decisiva porque no solamente hace prisioneras a las personas comunes y corrientes o a los dueños de capital (banqueros, comerciantes, industriales, terratenientes, etc.), sino que hace prisioneros a los propios economistas, incluso a los economistas marxistas.

Este es un punto muy importante, si festejamos *El capital* de Marx (en general, pero en especial al tomo I de esta obra) lo que ahí se festeja es no solo el pensamiento de Marx, no solo la crítica a la economía política, no solo que descubrió el plusvalor, sino que todos estos descubrimientos están ahí presentes para lograr un argumento redondo que es *quién domina y cómo*.

Este es un mensaje a los esclavos modernos: ¿Quién te domina y cómo te domina? Estas dos cosas sencillas que en la sociedad burguesa no es tan sencillo resolver, son decisivos para la lucha en contra del enemigo. Imagínate que sufres penuria, miseria, imagínate que mueren tus hijos, que no los ves educarse adecuadamente, que tú mismo ves cómo va decayendo tu salud conforme crece la riqueza de otro. Quisieras combatir al enemigo, al amo, pero no sabes quién es el amo



o no sabes cómo es que logra su dominio sobre ti; en ese caso tu lucha está destinada a fracasar. Tal vez sí sé quién es el amo pero no sé cómo es que me esquilma.

Para un movimiento revolucionario de transformación de la sociedad, se requiere el pensarla y el analizarla certeramente en todo lo que la realidad es pero sobre todo en aquél punto en donde se define quién domina y cómo domina. Domina, pero ¿a partir de qué es que domina? Domina porque explota, entonces, ¿cómo explota?, ¿qué explota? Explota plusvalor. Esta respuesta que está en el corazón del tomo I de *El capital*, es el modo o la mediación para lograr el dominio del capital industrial.

La tesis: en la sociedad burguesa, domina el capital industrial sobre la base de la explotación de plusvalor. Esta es la tesis central presente en los tres tomos de *El capital*, la dilucidación de esta verdad es lo que estamos festejando. Y es el tomo I el que por antonomasia sustenta la tesis del dominio del capital industrial en la sociedad burguesa, porque es aquel tomo dedicado al develamiento de la esencia del modo de producción capitalista, al develamiento de la explotación de plusvalor absoluto y relativo a la clase obrera. El tomo II se dedica no a la producción sino a la circulación de este plusvalor, a la circulación de capital. El tomo III se dedica al conjunto de las formas transfiguradas del plusvalor que brotan en la competencia entre los múltiples capitales.

Esta explicación del dominio del capital industrial mediante explotación de plusvalor, en la vida cotidiana y con validez para todo el mundo (incluso para los teóricos de la economía y para muchos economistas marxistas), tiene eficacia un encubrimiento fundamental en aquella tontería de que «el dinero crece por sí mismo». Esta tontería de la vida cotidiana, Marx luego la verifica al final del tomo III de *El capital* cuando analiza el capital a interés, porque ahí se vuelve a verificar incluso con una fórmula en la que se tiene D y luego ΔD . Esta fórmula no le quita brutalidad, no le quita ni un ápice de absurdidad a la idea primera que se hace un niño en la vida cotidiana de que el dinero crece por sí mismo, como nos lo quiere vender un anuncio publicitario para convencernos de que un banco es mejor que otro.

Esta gran noticia, este gran mensaje para todos los explotados de la tierra, esos que el *Manifiesto del Partido Comunista* convoca («Proletarios de todos los países ¡uníos!»). Marx pasó los mejores años de su vida, pensando, analizando y estudiando, para dar ahora un mensaje más concreto, más específico: uníos, porque os explotan, y os explotan para dominarlos. Esto complementa el argumento revolucionario del *Manifiesto del Partido Comunista*, en vista de que la lucha contra el capitalismo puede tener la posibilidad del triunfo. No necesariamente se va a triunfar, pero si no sabes quién te domina de ninguna manera vas a triunfar, es ese caso la lucha siempre estará encaminada hacia la derrota.

A 150 años de *El capital* hay una gran paradoja, porque por todos lados se dice que lo que domina es el capital financiero, entonces es un momento difícil para hacer el festejo de los 150 años de *El capital*. A veces algunas personas que



lo están festejando y que hacen alguna ponencia o conferencia para ello, son marxistas que sostienen que domina el capital financiero. Al momento en que hacer la exposición, estos marxistas tratan muy bien el tema que exponen, pero no se acuerdan de decirnos que *El capital* (y el tomo I especialmente), dice otra cosa, dice «dominio del capital industrial». Es importante decir esta verdad, porque esta verdad la encubre toda la economía, todo el movimiento de la sociedad burguesa encubre este evento. Parece que domina el Estado, parece que domina el capital financiero, parece que domina el terrateniente, pero domina el capital industrial.

Por ejemplo: tenemos una minera canadiense que llega a uno de nuestros países para extraer algún mineral, en connivencia con el Estado neoliberal se le entrega una parte del territorio para que saque agua, para que contamine y para que saque el mineral que requiere. Así que la empresa es industrial, explota unos obreros (los mineros) con unas máquinas, pero también es terrateniente, es dueña de esa tierra que le despojó a los habitantes del lugar. Entonces es un capital terrateniente y es un capital industrial, la minera es una fusión del capital industrial y de un ser terrateniente. Y ¿qué es lo que domina? ¿ser terrateniente o ser capital industrial?

Análogamente el banquero (aquí) también es dueño (allá) de una industria, un consejo de banqueros define cómo se va a invertir en las distintas empresas industriales. Hay una fusión entre el banquero y el capital industrial. Así que ahora no domina el capital industrial sino una mezcla, y ya no se ve claramente quién domina, todo se confunde. Precisamente *El capital* de Marx está hecho para desarticular estas confusiones y lograr establecer aquella verdad política. Se trata de una verdad científica, teórica, crítica, pero con efectos políticos fundamentales al momento de la lucha.

Además tiene una verdad histórica, epocal, es la primera vez que en la historia de la humanidad que se define con toda nitidez esta verdad: quién domina y cómo. En vista de que todas las personas pudiéramos tener noción de que vamos a luchar, vamos a transformar el mundo, no solo explicarlo sino transformarlo.

¿Por qué un discípulo tan genial y tan bien intencionado como Lenin pudo caer prisionero de la forma transfigurada capital financiero, no obstante haber sido advertido por *El capital* de Marx pero queriendo desarrollar la teoría de Marx para la nueva época que creía que estaba emergiendo? Todo eso forma parte de una teoría del sentido común, una teoría de los fetichismos y de las formas transfiguradas, de la eficacia que tienen para dominar las conciencias de los agentes sociales.

No solo eficacia para dominar las conciencias de los individuos comunes, sino también las de personas que quieren pensar, teorizar como científicos, como economistas, como personas que quieren realizar transformaciones (como en el caso de Lenin).



Esta eficacia en el dominio del capital industrial, no solamente sobre los cuerpos y el trabajo de la clase obrera sino sobre las mentes de las personas. Este dominio pleno, práctico y material pero también simbólico y psicosocial, es de lo que está hablando *El capital* de Marx. Por eso es que conforme va construyendo la teoría de las relaciones de producción, circulación y distribución de la sociedad burguesa, va tejiendo todo el entramado de formas de trastocamiento de la conciencia.

El capital industrial no logra dominar a toda la sociedad y a todas las restantes formas de capital si no es también trastocando a la conciencia de los participante, no solo de los obreros sino también del conjunto poblacional incluido al propio capitalista industrial. Esta es una extraña forma en que la serpiente se muerde la cola. Solamente así logra establecer su dominio sobre la Humanidad.

De este asunto complejo pero sumamente importante e interesante, es de lo que hablan los tres tomos de *El capital* y en particular el tomo I. Es esto lo que hay que subrayar, lo que estamos festejando.

Supongamos que Marx se equivocó, supongamos que no domina el capital industrial sino que dominó pero ya no domina. Bueno, no importa que se haya equivocado, lo que estamos festejando a los 150 años de haber sido publicado el tomo I de *El capital* es eso, es ese descubrimiento y no otro. Podemos decir que eso es muy interesante pero que ahora domina el capital financiero.

Podemos decir que se equivocó Lenin y se equivocaron todos los que dicen que domina el capital financiero, o podemos decir que se equivocó Marx al decir que domina el capital industrial. En cualquier festejo auténtico y sincero, hay que hablar de esta contraposición. Ya nombrándola se nota otra vez, que para hablar de la sociedad capitalista no solamente hay que hablar de relaciones de producción sino de relaciones de encubrimiento y de trastocamiento de la conciencia.

Vamos a tratar de contrastar esta teoría el sentido común, con la teoría de las ideologías de clase (con la que iniciamos esta charla). Las ideologías de clase tienen que ver con una serie de discursos que construye cada clase social, en relación con sus intereses en referencia a la producción y apropiación de la riqueza.

Cada ideología, cada clase, se define por el lugar que ocupa en la producción, como persona que trabaja o como persona que obtiene el excedente haciendo trabajar a otros, ocupe el lugar de poseedor de los medios de producción o alguien que no posee medios de producción y tiene por tanto que trabajar para otro. Este lugar que ocupa respecto a los medios de producción, define a qué clase social pertenece un individuo determinado. De acuerdo a este lugar es que pertenece a una clase u otra, y se forma entonces unos intereses determinados.

El capitalista tiene como interés el obtener cada vez más ganancia, mientras que el obrero, que ocupa un lugar muy distinto en referencia a los medios de producción tiene el interés de que no lo exploten, o de que lo exploten cada vez menos. Así que tanto en cantidad como en cualidad, los intereses son opuestos. Entonces racionalizan los intereses y forman una ideología correspondiente, la



ideología de la clase dominante difiere de la ideología de la clase dominada, a partir de los intereses que se desprenden del lugar que cada una de las dos clases ocupa en referencia a los medios de producción.

Se trata de un tema fundamentalmente discursivo, los trucos lógicos de las verdades parciales ligadas a otras mentiras parciales pero que son las predominantes que cada uno de los discursos tiene. Este no es un tema de psicología, es un tema de discursos racionales, de confusiones, de errores, de articulaciones comunicativas, semánticas.

Claro que adicionalmente se le pueden añadir temas psicológicos, como la pasión con la que alguien puede luchar para obtener las ganancias, con justificaciones del tipo «yo no exploto, le doy trabajo a mucha gente». Estas formas lingüísticas («dar trabajo») justifican y casi engalanan apologeticamente a quienes explotan a otros seres humanos.

Se nota en la ideología cómo está trastocado el discurso, cómo es que con una verdad parcial se ligan otras y se justifica un interés de clase de modo irracional. Entonces este modo irracional engancha al corazón del burgués, como para que tenga la ambición y la pasión para cumplir su misión explotadora (y así para cada una de las clases).

En cambio, el tema del fetichismo de la mercancía o de las formas transfiguradas, son temas que aluden directamente a la psicología social y en segundo lugar aluden a un tipo de discurso. Así que estamos distinguiendo la teoría de la ideología de clase respecto de la teoría del sentido común, y estamos notando que el marxismo había una ausencia, porque todo el territorio de la conciencia quería ser descrito, analizado, dilucidado a través de la teoría de las ideologías de clase, pero haciendo caso omiso de otro gran ámbito que permite analizar a la conciencia social, como es esta teoría del sentido común (construida a partir de los fetichismos aludidos y también a partir de las formas transfiguradas del plusvalor). Una es discursiva, alude a un tema ideológico sociológico y otra es una teoría psicosocial, que en segundo lugar también describe discursos, también describe la construcción de ideologías.

Vamos a verlo de otra manera para entender bien el engranaje de estos distintos enfoques para el análisis de conciencia social y de las conductas. Por un lado tenemos la existencia de un lenguaje (entre nosotros el castellano) con el que nos entendemos, toda una nación y región se entienden gracias a un lenguaje.

Hay una serie de palabras, sentidos, que nos permiten nombrar cosas, relaciones, expectativas, anhelos y emociones; así nos logramos comunicar. Es un plano básico en el que logran unificarse una serie de individuos que integran una sociedad.

Pero llega la división del trabajo, entonces se establecen lenguajes particulares para cada trabajo (un lenguaje de los carpinteros, un lenguaje de los plomeros, etc.). Pero más fuerte es la división que ocurre en el lenguaje cuando hay ideologías de clase. No solamente hay división de la sociedad en distintos trabajos, sino



en distintas clases sociales (clases dominantes y clases dominadas). Aunque todos hablen castellano, el sentido con el que uno habla es completamente el opuesto del sentido con el que otro habla y ve el mundo. Ese es un gran problema para la sociedad, todos hablan castellano, pero hay un grupo que ve el mundo, lo capta, de una manera opuesta a otro. En este caso no hay posibilidad de entendimiento, todo el ser social de descohesiona, hay lucha de clases.

Tenemos que resolver dos cosas: cuando parece que no hay lucha de clases habiendo clases sociales ¿cómo es que sucede? Y cuando hay clases sociales y hay lucha ¿cómo es que se logran entender, incluso como (por ejemplo, en una negociación entre la patronal y un conjunto de asalariados) sino también a niveles de la vida cotidiana. Esto lo vemos por ejemplo en la relación de la pareja, en donde hay que cuantificar el amor para saber que realmente existe. La cosificación de la relación, es lo que prueba de que realmente uno está amando al otro, volver al otro inhumano, volverlo cosa es lo que le prueba a uno la humanidad del otro.

Hay un trastocamiento continuo no solamente a nivel de la economía sino también a nivel de otros discursos y relaciones sociales cotidianas, que están engomando al conjunto social haciéndolo sentir, vibrar de un mismo modo. Todo esto está en *El capital* en la teoría del fetichismo de la mercancía, los demás fetichismos y las formas transfiguradas del plusvalor.

Por razones de tiempo, hasta aquí podemos dejar descrito el asunto y yo pienso que se alcanzó a ver el gran aporte que nos ofrece Marx en su obra *El capital*, no solamente para entender a la sociedad contemporánea como un todo, sino incluso ciertos aspectos significativos que están alejados de la economía y que interesan a otras ciencias sociales, de pronto poniendo en cuestión teorías sobre el capitalismo contemporáneo desde la perspectiva del pensamiento de Marx.