

Capítulo I en Dussel, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*. México, Siglo XXI, 2017.

I
**LA CRÍTICA
DEL FETICHISMO**

«Estos tienen un mismo propósito, y entregarán su poder y su autoridad a la Bestia [...] y que ninguno pudiese comprar ni vender, sino el que tuviese la marca o el nombre de la Bestia, o el número de su nombre» (Apocalipsis 17,13 y 13,17; texto citado en *El Capital*, I, cap. 2 [1873])¹.

La descripción diacrónica² de la obra de Marx que emprendemos, la dividiremos en tres capítulos. *En el primero*, capítulo 1, trataremos de situar los «lugares» donde aparece el tema del fetichismo o de la religión en

¹ Citaremos *El Capital*, y las demás obras de Marx, en el siguiente orden: edición castellana, inglesa y alemana. La cita del texto la hemos extraído de la edición del Siglo XXI, México, t. I/1, 1979, p. 106; ed. inglesa, London, t. I, 1977, p. 90: *Marx-Engels Werke* (MEW), t. 23, p. 101. El texto de Marx está citado en el latín de la Vulgata católica. Ya lo había copiado en los *Grundrisse* junto al texto de Shakespeare sobre el «oro dorado» (*Grundrisse*, Siglo XXI, México, t. 1, 1980, p. 173: Vintage Books, New York, 1973, p. 237; Dietz, Berlín, 1974, p. 148). El tema había sido relacionado con el «dinero como moneda mundial». Cabe destacarse que Engels, años después, cuando en su obra *El libro del Apocalipsis* (1883) se refiere al tema, escribe: «Esta crisis es el gran combate final entre Dios y el Anticristo, como lo han llamado otros. Los capítulos decisivos son el 13 y el 17» (Texto incluido en la obra de Hugo Assmann, *Karl Marx-Engels, Sobre la religión*, Sígueme, Salamanca, 1974, p. 326; MEW, 21, p. 11). Engels cita el mismo texto de Marx en *El Capital*, y comenta algo antes: «El cristianismo, como todo gran movimiento revolucionario, fue establecido por las masas» (*Ibid.*, p. 324; p. 10).

² Esta I parte es fruto de un seminario dictado del 20 al 25 de agosto de 1984 sobre «Rereading Marx from the perspective of the political militancy in Latin America», en Kerala (India), gracias a la invitación de M. P. Joseph (Social Action Groups) y de E. Deenadayalan (del Delhi Forum), estando, entre los treinta y ocho participantes, Joseph Kottukapally de Pune y Yohan Deva-

la obra del joven Marx (desde 1835 a 1857). *En el segundo* de ellos, capítulo 2, continuaremos la descripción hasta el 1880, ya que el tema del fetichismo y de la religión –como muy pocos otros temas– atraviesa *toda la vida* de Marx, es decir, *toda su obra*; lo cual, desde ya, nos muestra la importancia del mismo. *En el tercero*, capítulo 3, de una manera sistemática, y siguiendo el método que el mismo Marx nos enseña, «de lo abstracto a lo concreto», recorreremos los diversos momentos de su discurso, los diferentes contenidos de su concepto de fetichismo y de religión. En ese capítulo 3, frecuentemente, deberemos explicitar lo implícito en los textos. Pensamos que sin una apretada lectura de los *Grundrisse* hubiera sido imposible esta «re-lectura»³.

nanda de Sri Lanka. A todos ellos dedico la I parte de esta obra en recuerdo de los hermosos días de Mar- Thoma, tierra de los antiguos reinos de Kerala, lugar de las «especias», donde llegaron los siríacos cristianos en las primeras centurias del cristianismo, junto a Cochín, posteriormente colonia portuguesa, holandesa y británica. Tierra de compromiso de los creyentes, en 1984 movilizada por las «agitations» de los «fishermen», preludio de esperanzas mayores. Allí leímos página por página, línea por línea, textos y más textos de Marx, desde el tomo I de la *Collected Works* hasta sus obras póstumas. Esa práctica «textual» nos convenció una vez más de la validez de las hipótesis de una tal «re-lectura», desde la perspectiva política de muchos creyentes latinoamericanos, confirmada por la revolución sandinista, pero que había sido planteada mucho antes por muchos de nosotros.

³ Véase mi obra ya nombrada: *La producción teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1985.

1. *EL FETICHISMO EN EL JOVEN MARX*
(1835-1857)

Como ya hemos expuesto este tema en parte en otros trabajos⁴, al menos hasta 1857, repetiremos lo dicho, pero resaltaremos nuevos aspectos en vista de la hipótesis fundamental que deseamos probar aquí.

A los fines de la presente exposición, intentaremos describir en la vida intelectual de Marx el tema del fetichismo de tal manera que el lector pueda, desde su biografía, ir comprendiendo las etapas de la constitución de la problemática teórica que deseamos desarrollar. Quizá en otro tipo de investigación fuera conveniente adoptar otra periodización de una vida tan rica en acontecimientos. Sin embargo, no será una pura repetición ya conocida. Se trata, de todas maneras, de un apretado resumen.

⁴ Hemos ya escrito algunos trabajos biográficos sobre Marx. Véase «Sobre la juventud de Marx (1835-1844)», en *Dialéctica* (Puebla, México), 12 (1982), pp. 219-239; «La religión en el joven Marx (1835-1849)», en *Universitarios* (UNAM, México), 205 (1982), pp. 25-31 (ambos se encuentran también en *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983, pp. 159-222). Además, nuestro artículo sobre «Las cuatro

1.1. DE JUDÍO Y LUTERANO CREYENTE A UNIVERSITARIO CRÍTICO (1835-1841)

Marx nace el 5 de mayo de 1818 en Tréveris, ciudad alemana de origen romano y de larga historia medieval, de una familia paterna judía (llamada Marx-Levi) de antigua tradición rabínica⁵ –desde el siglo XV hay rabinos Marx-Levi, y fueron rabinos de Tréveris su abuelo y uno de sus tíos, Samuel Marx, en vida del mismo Marx–⁶. Por motivos políticos, ya que el emperador prusiano deseaba una burocracia homogénea, su padre es obligado a bautizarse luterano, entre 1816 y 1817. El 26 de agosto de 1824 hace lo propio Marx; su madre nunca deseó bautizarse y se mantuvo espiritualmente judía. Parece, sin embargo, que Marx no conoció el hebreo⁷. Como su padre, fue Marx de origen pequeño burgués, de formación en la tradición judía, luterana con influencias pietistas y dentro de la cultura de la Ilustración.

redacciones de *El Capital* (1857-1882)), publicado en diversas revistas (entre ellas Concordia, Aachen, 1991).

⁵ Nos estamos refiriendo a Heinrich Marx (1777-1838). Véase sobre este particular Johannes Kadenbach, *Das Religionsverständnis von Karl Marx*, Schöningh, München, 1970, pp. 20ss.

⁶ Véase Heinz Monz, *Karl Marx. Grundlagen der Entwicklung zu Leben und Werk*, Trier, 1973, p. 222. «Casi todos los rabinos de Tréveris desde el siglo XVII hasta la emancipación pertenecen a la familia del padre de Karl Marx» (p. 215). Véase Arnold Künzli, *Karl Marx. Eine Psychographie*, Wien, 1966, quien llega a escribir que Marx es «comprensible sólo desde la configuración del antiguo destino y del mensaje bíblico del judaísmo» (p. 817). La madre de Marx, Henriette Marx (1788-1863), judía originaria de Holanda, también tiene rabinos entre sus familiares. Su nombre de familia era Pressburg y Pressborck.

⁷ Sabemos esto porque posteriormente, en el examen de bachillerato de 1835, no recibió nota alguna en hebreo (lo que indica que no hizo dicho curso) (Kadenbach, *Op. cit.*, p. 273, nota 27).

Marx entró en Tréveris al gimnasio católico de nombre Spee, en recuerdo de un conocido, progresista y crítico político jesuita alemán cuya tumba se veneraba en el colegio. Estudió allí de 1830 a 1835. Sabemos que, de sus 32 compañeros de examen de bachillerato, sólo 7 eran luteranos como Marx (el resto católico). Sólo aprobaron 22 el examen (de los cuales 7 entre ellos llegarán a ser teólogos católicos)⁸. Conocemos sus profesores de religión, especialmente Johann Abraham Küpper, que es el que tuvo probablemente más influencia sobre Marx. Küpper proponía una teología moral cristocéntrica y trinitaria⁹, temas que Marx retendrá profundamente.

El primer trabajo que debemos examinar de Marx es de 1835, su examen de religión en el bachillerato: «La unidad del creyente con Cristo según Juan 15,1-14»¹⁰. Tenemos también otro texto, el examen de alemán, bajo el título de «Reflexiones de un joven al elegir profesión»¹¹.

Desde sus primeros trabajos –tan antikantianos en ciertos aspectos, como cuando leemos por ejemplo: «la virtud no es [...] el engendro de una dura doctrina de deberes»¹², o: «el hombre más feliz es el que ha sabido

⁸ Véase H. Monz, *Karl Marx und Trier. Verhältnisse, Beziehungen, Einflüsse*, Trier, 1964, pp. 92ss. y pp. 148ss.. Uno de sus compañeros será Mons. Matthias Eberhard, futuro obispo de Tréveris.

⁹ Véase I. Kadenbach, *Op. cit.*, pp. 25-28.

¹⁰ Hugo Assmann, *Op. cit.*, pp. 40-41; MEW EB 1, pp. 598-601.

¹¹ Véase el texto en *Obras fundamentales*, I, pp. 1-4; MEW EB 1, pp. 591-594.

¹² «Composición escrita sobre religión» (agosto de 1935) (*Sobre la religión*, ed. H. Assmann, p. 42; *Marx-Engels Collected Works [CW]*, Lawrence, London, t. I, 1975, pp. 638-639; MEW EB I, p. 600).

hacer felices a los más»¹³, que indica un eudemonismo optimista, tan patológico para Kant– podemos ya encontrar un «hilo conductor» en su pensamiento sobre la religión: el tema del «sacrificio» –pietista, por otra parte:

«Los pueblos antiguos, los salvajes, entre los que la enseñanza de Cristo aún no ha sonado, revelan en el *sacrificio (Opfer) de víctimas a sus dioses*, en el convencimiento de que por el *sacrificio (Opfer)* alcanzarán el perdón de sus pecados, una desazón interior, miedo ante la cólera divina y convencimiento interno de su reprobación»¹⁴.

Considérese atentamente que el ofrecer sacrificio es momento esencial de un falso culto, de un culto a dioses profanos. El tema aparece bajo la pluma de Marx en otros sentidos:

«La misma religión nos enseña que el ideal al que todos aspiran es el de ofrecerse en *sacrificio (geopfert)* por la humanidad»¹⁵. «[...] Quien elija aquella clase de actividades en que más pueda hacer en bien de la humanidad, jamás flaqueará ante las cargas que pueda imponerle, ya que éstas no serán otra cosa que *sacrificios (Opfer)* asumidos en interés de todos»¹⁶. «Dirigimos nuestro corazón simultáneamente hacia nuestros hermanos que él (Cristo) une a nosotros y por quienes también se ha *sacrificado (geopfert)* [...]. Ese amor de Cristo también hace que guardemos sus mandamientos, al *sacrificarnos (aufopfern)* unos por otros»¹⁷.

¹³ «Examen de bachillerato en lengua alemana», en *Marx-Engels Obras Fundamentales* (OF), FCE, México, t. I, 1982, p. 4; CW, I, p. 8; MEW, EB 1, p. 594.

¹⁴ Hugo Assmann, *Op. cit.*, p. 39; MEW, EB 1, p. 598.

¹⁵ La palabra «sacrificarse», aquí no es usada en su sentido subjetivo (hacer penitencia, producirse dolor), sino en su sentido objetivo: rendir culto, efectuar un ritual. *Opfer*: ofrecer en holocausto, sacrificio.

¹⁶ *Ibid.* (OF, I, p. 4; CW, I, p. 8; MEW, EB 1, p. 594). Aquí el sentido es subjetivo.

¹⁷ Del examen de religión (*ed. cit.*, Assmann, p. 41; CW, I, p. 638; MEW, EB 1, p. 600).

Para el estudiante Marx, el horizonte obligado de la religión es la «vida», vida de Dios en la vida de los hombres –el «vitalismo romántico» de Marx:

«El joven que inicia su carrera en la *vida* [...] Lo que queremos ser en la *vida* [...] Por un puesto en la *vida* [...] Lo más alto que la *vida* pueda ofrecernos [...] La trayectoria de la *vida* [...] No siempre podemos escoger en la *vida* [...] Hermosos hechos de la *vida* [...] En vez de entrelazarse con la *vida*, se alimentan de verdades abstractas [...] Si somos capaces de *sacrificar la vida* (*das Leben [...] zu opfern*) [...]»¹⁸.

Un tercer tema central, de origen pietista igualmente, y que tendrá definitiva influencia, es el de la «Comunidad (*Gemeinschaft*)»:

«Amaría también a los otros sarmientos porque un jardinero les cuida y una raíz les da fuerza. Por eso, la unión con Cristo, desde lo profundo y desde la más viva *comunidad* (*Lebendigsten Gemeinschaft*) con él, consiste en que le tenemos en el corazón¹⁹ y ante los ojos; mientras nos sentimos poseídos del mayor amor a él, dirigimos nuestro corazón simultáneamente *hacia nuestros hermanos que él une a nosotros*»²⁰.

Es asombroso que en este texto, que expone el «Fundamento, esencia (*Grund, Wesen*) [...] de la unión de los creyentes con Cristo» –título del examen dado por el profesor luterano de religión de Marx en el gimnasio de Tréveris–, se encuentren ya presagiadas, como claras intuiciones (no conceptos), sus hipótesis fundamentales posteriores: la esencia objetiva y real de la humanidad

¹⁸ Citas de su examen de lengua alemana (OF, I, pp. 1-4; CW, I, pp. 3-8; MEW, EB 1, pp. 591-594).

¹⁹ Obsérvese que Marx hablará frecuentemente, como la tradición judía y bíblica en general, por «órganos»: corazón, ojos, estómago, manos, pies, cabeza; y no por «facultades»: inteligencia, voluntad, sentidos, etcétera.

²⁰ Examen de religión (ed. Assmann, p. 41; CW, I, p. 638; MEW, EB 1, p. 600).

tiene que ver con un paradigma en cuyo centro está la Comunidad, con la comunicación o circulación *de la vida* (simbolizada por los profetas de Israel, y por Marx, en la «sangre»²¹, en relación de ofrenda sacrificial y culto con respecto a la divinidad).

Cabe indicarse que ya en estos primeros textos Marx se refiere al Dios que al hombre «lo sacó *de la nada* (*aus dem Nichts*)»²², en clara indicación creacionista.

Queremos, por último, recordar la importancia que da el joven Marx a la «dignidad (*Würde*)» («la mayor *dignidad*», «La *dignidad* es lo que más eleva al hombre», «y sólo puede conferir *dignidad* aquella profesión²³»), ya que el viejo Marx de *El Capital* colocará la dignidad de la persona del trabajador como criterio ético absoluto en la crítica del capital (y no el «valor», que será un mero producto del «trabajo vivo»).

²¹ Sobre el concepto de «sangre» en el Antiguo Testamento, pueden consultarse los numerosos diccionarios bíblicos, donde se establece la relación entre la vida (*nefesh*) y la *sangre* (sin sangre, el viviente animal muere). Cf. 2 Samuel 23, 17. Hemos tocado el tema en mi obra *El Humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires, 1969, p. 27. Más adelante, Marx escribirá todavía: «El Estado [...] debe considerar un miembro *vivo* de la *comunidad* (*lebendiges [...] Gemeindeglied*), por cuyas venas circula la *sangre* de ésta» (OF, I, p. 259; CW, I, p. 236; MEW, EB I, p. 121). La «sangre» es para el hebreo, como para el cristiano, la vida. La vida de Cristo –en el examen de bachillerato de Marx– se comunica a la comunidad (en la cuestión posterior del «fetichismo» siempre referirá la fetichización a la relación *social* del trabajo, opuesta al trabajo *comunitario*). En los *Grundrisse* indicará que la circulación del valor es como una «circulación de la sangre» (Siglo XXI, t. II, p. 4; p. 519; Dietz, 1974, p. 416: *Blutzirkulation*). Para Marx, entonces, la sangre-vida del trabajador se sacrificará al fetiche y será transubstanciada, acostumbra a escribir Marx, en la vida-sangre del capital (trabajo «muerto»).

²² Examen de religión (ed. Assmann, p. 39: CW, I, p. 636; MEW, EB I, p. 598).

²³ «Examen de bachillerato» (OF I, p. 3; MEW, EB I, p. 593).

En la carta del 10 de noviembre del 37, como comienzo de su conocimiento de Hegel, podemos leer:

«Hay momentos *en la vida* que son como hitos que señalan una época ya transcurrida [...] como las *manifestaciones* de un estado de cosas *esencial* y necesario»²⁴.

Hay entonces, con Hegel, un nivel esencial, necesario, y otro nivel de las manifestaciones, del aparecer fenoménico, y así:

«Mi santuario se había desmoronado y era necesario entronizar en los altares a *nuevos dioses*»²⁵. «Consumido por la rabia de tener que convertir en ídolo una concepción que odiaba»²⁶.

Van apareciendo temas que se repetirán al infinito: el altar del sacrificio a los ídolos.

Pero aún más importante es aquello que comenta a su padre:

«Me puse a andar como un vigoroso caminante, poniendo manos a la obra, que venía a ser un *desarrollo filosófico-dialéctico de la divinidad*, tal como se *manifiesta* en cuanto concepto en sí y en cuanto religión, naturaleza e historia»²⁷.

Ya veremos cómo desarrollará dialécticamente el

²⁴ OF, I, p. 5; CW, I, p. 10; MEW, EB I, p. 3. Marx usa la palabra técnica hegeliana: «... zur Erscheinung eines wesentlich...». La «manifestación» de la «esencia» será para Marx el marco filosófico de referencia definitivo (hasta los últimos manuscritos de *El Capital* en 1878).

²⁵ OF, I, p. 10; CW, I, p. 18; MEW, EB 1, p. 8. En *El Capital* I, cap. 24, 6, hablará igualmente de los «viejos ídolos de Europa».

²⁶ *Ibid.* (OF, I; CW, I, p. 19; MEW, EB 1, p. 9).

²⁷ *Ibid.* (OF, I, p. 10; CW, I, p. 18; MEW, EB 1, p. 9). Es de notarse la expresión: «concepto (*Begriff*)» de la divinidad y «desarrollo» dialéctico.

concepto de la divinidad tal como se manifiesta en la realidad del capitalismo –desde el 1857 en adelante–.

La tesis doctoral de 1841 merecería un trabajo aparte, pero sólo queremos recordar una frase:

«Las pruebas de la existencia de Dios no son más que vanas tautologías [...] ¿No ha reinado el antiguo Moloch? El Apolo délfico ¿no era una potencia concreta en la vida de los griegos?»²⁸.

Así aparece por primera vez Moloch, el dios de los ammonitas, al que le sacrificaban en holocausto principalmente niños²⁹, y Marx lo sabía muy bien, ya que años después escribirá:

«Es sabido que los señores de Tiro y Cartago no aplacaban la cólera de los dioses *sacrificándose* ellos mismos, sino comprando niños *a los pobres* para arrojarlos a los brazos ígneos de Moloch»³⁰. «El pobre niño –refiriéndose Marx a su propio hijito Heinrich Guido, muerto antes de un año en su pobrísimo y frío departamento de dos habitaciones, en Londres– ha sido un *sacrificio (Opfer)* a la *Misere* burguesa»³¹.

Es decir, Marx consideró a su *propio hijo* (hijo de un

²⁸ OF, I, p. 69; CW, I, p. 104; MEW, EB 1, p. 371. En este texto sobre Moloch, Marx tachó las siguientes palabras: «a quien se le ofrecen en *sacrificio hombres (Menschenopfer)*».

²⁹ También es citado en los *Grundrisse* (p. e. t. II, p. 133; p. 199; p. 113), y frecuentemente en *El Capital*, como veremos. En el Antiguo Testamento considérese Levítico 18,21: «No ofrecerás en sacrificio al hijo tuyo a Moloch por el fuego». Igualmente en 2 Samuel 12,30; Jeremías 32,35; Sofonías 1,5; y en el Nuevo Testamento: Lucas 20,2-5. Bajo el nombre de Malcom aparece en 1 Reyes 11,7; 2 Reyes 23,13; Jeremías 49,1 y 3. Marx usará también el término Baal (cfr. Jueces 6,25-32; 1 Reyes 16,31; Oseas 2,15, etcétera).

³⁰ «Agitación contra Prusia...», marzo de 1855 (MEW, 11, pp. 132-133; cuando no haya traducción castellana o inglesa, debemos remitir directamente a la edición alemana).

³¹ Carta a Engels del 23 de noviembre de 1850 (MEW, 27, p. 144).

pobre) un sacrificado al dios Moloch: la sociedad burguesa en su conjunto. Marx no confunde los «nombres» que la tradición judía da a los ídolos: Moloch es objeto de sacrificio de niños por fuego; Mammón, en cambio, sólo en boca de Jesús (sin conocerse en el Antiguo Testamento), es el dinero, el oro.

Permítasenos aquí un comentario como anticipación de temas que aparecerán frecuentemente en el futuro. Yahveh, el Dios de Israel, era un Dios sumamente celoso:

«Si tu hermano, hijo de tu padre o hijo de tu madre, tu hijo o tu hija, la esposa que reposa en tu seno [...] trata de seducirte en secreto diciéndote: ‘vamos a servir a otros dioses’ [...] le apedrearás hasta que muera, porque trató de apartarte de Yahveh, tu Dios, el que *te sacó de Egipto, de la casa de la esclavitud*. Y todo Israel sepa, tendrá miedo y dejará de cometer este mal en medio de ti» (Deuteronomio 13,7-12)³².

Nos explica el experto exégeta latinoamericano del pensamiento hebreo:

«Yahveh se presenta abiertamente y sin subterfugios: es el Dios verdadero por ser el *Dios de la liberación*. Su manifestación por excelencia fue en la lucha contra el faraón en Egipto. Pero, ¿quién es Baal³³ y por qué aparece en la tradición como el archienemigo de Yahveh? Es lógico suponer que el enemigo del Dios de la liberación sea el dios que legitima la dominación. Y veremos más adelante que Baal fue efectivamente el dios de los dominadores»³⁴.

³² Véase Jorge Pixley, «Antecedentes bíblicos de la lucha contra el fetichismo», en *Marxistas y cristianos*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1984, pp. 51-74.

³³ De él nos hablará posteriormente Marx, como veremos.

³⁴ *Ibid.*, p. 57. En efecto, «Baal era un dios de la fertilidad, y se le rendía un culto orgiástico. Dice el profeta Oseas: ‘Haré cesar el regocijo, sus fiestas, sus novilunios, sus sábados y todas sus solemnidades. Arrasaré su viñedo y su higuera, de los que decía: *ellos son mi salario, que me han dado mis amantes*’ (Oseas 2,13-14)» (*Ibid.*, pp. 57-58). «El fondo de la cuestión era una lucha de

El joven estudiante, bajo el influjo de la personalidad de Bruno Bauer, comienza una crítica del fetichismo de la religión hegeliana desde la «autoconciencia» baueriana, después considerada como idealista y por ello todavía hegeliana.

1.2. CRÍTICA A LA CRISTIANDAD Y EL ORIGEN DE LA CUESTIÓN DEL FETICHISMO (DE 1842 A OCTUBRE DE 1843)

Marx, todavía no socialista, pequeño burgués democrata radical, defiende la libertad en general, la libertad de prensa en particular, ante el Estado autoritario, policíaco, y en la línea crítica de los pietistas. Acontece, entonces, que es un «Estado cristiano», una *Cristiandad*³⁵

clases –dice Pixley–. Yahveh representaba los intereses de los campesinos, cuyo proyecto era repudiar la dominación del Estado asiático. Baal, detrás de su atractiva máscara como donante de la abundancia, legitimaba los intereses del Estado, que en las sociedades de Palestina constituía la clase dominante» (p. 62). Pero posteriormente, el culto orgiástico de Baal se introdujo en el mismo culto de Yahveh (la inversión de la que hablará Marx también). Había entonces que discernir en el culto a Yahveh el culto fetichista de Baal: «Yo detesto, desprecio vuestras fiestas, no me gusta el olor de vuestras reuniones solemnes. ¡Aparta de mi lado la multitud de tus canciones, no quiero oír la salmodia de tus arpas! ¡Que fluya, sí, el juicio como agua y la justicia como arroyo perenne!» (Amós 5,21-24). Termina Pixley escribiendo: «La lucha contra la mistificación de la dominación de unos sobre otros *no comenzó cuando Marx desenmascaró al fetiche del capital*. Antes que hubiera acumulación capitalista, Jesús había dicho: *no podéis servir a dos señores, no podéis servir a Dios y a Mammón* (Lucas 16,13)» (Ibid., pp. 72-73). Véase la obra de Porfirio Miranda, *Marx y la Biblia*, Edición privada, México, 1970, p. 63ss.

³⁵ Cfr. Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Kohlhammer, Stuttgart, 1964, pp. 350-415: «El problema de la Cristiandad». Sobre la Cristiandad, véase mi «Introducción» a la *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca, I/1, 1983, pp. 76ss.

prusiana, luterana –tal como, por ejemplo, había debido situarse Kierkegaard en Dinamarca–. Antes de entrar en tema, y ya en el artículo sobre la censura, leemos:

«Estamos ante un aparente liberalismo, que se presta a hacer concesiones y ofrece en *sacrificio* a las personas (*Personen hinzuopfern*) [...] para mantener en pie la cosa (*die Sache*) [...] Lo que es un encono cósmico (*sachliche*) se toma contra las personas. Con un simple cambio de personas se cree hacer mudar la cosa. Se desvía la mirada de la censura para hacerla recaer sobre algunos censores»³⁶. «Se parte de una opinión totalmente invertida (*verkehrten*) y abstracta de la verdad misma»³⁷.

Es ya conceptualmente el tema del fetichismo como «inversión»: la persona es tomada como cosa, y la cosa como persona.

De inmediato Marx se dirige a plantear la cuestión de la religión de dominación, luterana, desde la tradición crítica pietista. En cuanto la «religión es el *fundamento* del Estado»³⁸, la *crítica del Estado* supone la crítica a su fundamento: la religión hegemónica. Para ello, Marx distingue entre «los principios generales de la religión»³⁹, como «esencia» (*Wesen*), de su «manifestación (*Erscheinung*)», determinación particular, concreta. El cristianis-

³⁶OF, I, p. 150; CW, I, pp. 110-111; MEW, 1, p. 4. Esto nos hace pensar en la futura expresión del fetichismo en *El Capital*, I, cap. 1,4: «...como relaciones *cósmicas* (*sachliche*) de las personas...». La inversión en la que consiste el fetichismo.

³⁷*Ibid.* (OF, I, p. 155; CW, I, p. 113; MEW, 1, p. 7).

³⁸ Expresión de Hegel en *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, C, III (*Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, t. XVI, 1969, pp. 236-237), que Marx cita en «El Editorial del Nr. 179...» (OF, I, p. 224; CW, I, p. 188; MEW, 1, p. 90).

³⁹OF, I, pp. 155-156; CW, I, pp. 116-117; MEW, 1, pp. 10-11: «...die allgemeinen Grundsätze der Religion, auf ihr *Wesen*... *Erscheinung* des *Wesen*...». Cfr. *Ibid.* (OF, I, p. 168; CW, I, p. 130; MEW, 1, p. 23).

mo luterano, como religión positiva hegemónica, sería una de las «manifestaciones» de la religión en general. Marx no ataca aquí la religión cristiana en general, ataca a la *Cristiandad* como confusión entre el Estado policíaco y la religión cristiana:

«La *confusión* del principio político con el principio religioso-cristiano ha pasado a ser una confesión oficial [...] Vosotros queréis un *Estado cristiano* [...] Queréis que la religión ampare a lo terrenal [...] Entendéis por religión el culto de vuestro poder absoluto y vuestra sabiduría de gobierno [...]»⁴⁰.

Y Marx comenta, en concordancia con la tradición cristiana profética, crítica, pietista, de liberación:

«¿Acaso no ha sido el cristianismo el primero en separar la Iglesia del Estado? Leed la obra de San Agustín *De civitate Dei* o estudiad a los demás Padres de la Iglesia y el espíritu del cristianismo [...] volved y decidnos cuál es el *Estado cristiano...*»⁴¹.

Aquí Marx critica duramente a la *Cristiandad*, desde el «Estado teocrático judío» –tan atacado por los profetas de Israel–, hasta el «Estado bizantino» –origen histórico de la *Cristiandad*, criticada por el pietismo ante el luteranismo dominante y por Kierkegaard en Dinamarca en el mismo momento–. Pero rápidamente se produce la transición del tema del Estado al del dinero, cuestión nueva para Marx:

«¿O acaso cuando decís que hay que dar al César lo del César y a Dios lo de Dios, no consideráis como Rey y *Prínci-*

⁴⁰ *Ibid.* (OF, I, pp. 156-157; CW, I, pp. 117-118; MEW, 1, pp. 11-12).

⁴¹ Del artículo citado «El Editorial del Nr. 179 de la Gaceta de Colonia», en OF, I, pp. 233-235; CW, I, pp. 198-200; MEW; 1, pp. 100-103.

*pe de este mundo*⁴², no sólo al Mammón de oro⁴³, sino también [...] a la libre razón?»⁴⁴.

Junto a Moloch aparece ahora el otro nombre del ídolo: Mammón. Marx adopta la posición de los profetas de Israel, explícitamente, ya que se compara como periodista a ellos, presentándose como «polilla para Judea y larva de carcoma para Israel» –referencia al texto del profeta Oseas 4,12, cambiando Efraín por Judea y Judea por Israel (pareciera que Marx cita de memoria y se equivoca)–⁴⁵:

«La provincia tiene el derecho de crearse [...] estos dioses, pero, una vez que los ha creado, debe olvidar, como el adorador de los *fetiches*, que se trata de dioses salidos *de sus manos*»⁴⁶.

Es la primera vez que toca el tema, y ya no lo abandonará hasta el fin de sus días. Si Moloch es a quien se le ofrecen vidas en sacrificio, si Mammón es el dinero, el Fetiche es obra o producto de las manos del hombre mismo, objetivando en él su propio poder:

«La fantasía de los apetitos hace creer al adorador *del fetiche* que una cosa inanimada abandonará su carácter natural para acceder a sus apetitos»⁴⁷.

⁴² El «Príncipe de este mundo» (Juan 12,31) es un tema siempre presente en las «metáforas» de Marx. Es el «Señor del mundo» (Véase mi obra *Ética comunitaria*, Paulinas, Madrid, 1986, cap. 2.10: «*El Príncipe de este mundo*»).

⁴³ Sólo en el Nuevo Testamento aparece el tema de Mammón (Lucas 16,9,11 y 13; Mateo 6,24): «No podéis servir a Dios y a Mammón». Mammón significa, el oro, el dinero. Más adelante trataremos el tema (capítulo 5.2).

⁴⁴ OF, I, p. 233; CW, I, p. 147; MEW, 1, p. 42.

⁴⁵ «Los debates de la VI Dieta renana» (OF, I, p. 184; CW, I, p. 144; MEW, 1, p. 40).

⁴⁶ *Ibid.* (OF, I, p. 187; CW, I, p. 147; MEW, 1, p. 42).

⁴⁷ Art. sobre «El Editorial...» (OF, I, p. 224; CW, I, p. 189; MEW, 1, p. 91).

De los muchos textos que Marx debió conocer en la Biblia sobre este tema, no pudo dejar de inspirarse en el Salmo 115 (114), que profiere en defensa de Israel contra los fetiches extranjeros:

«Sus ídolos, en cambio, son plata y oro, *hechos de la mano* de los hombres, tienen boca y no hablan, ojos y no ven, orejas y no oyen [...]»⁴⁸.

El tema cobra todo su sentido en el magnífico artículo sobre «Debates sobre la ley castigando los robos de leña», donde Marx plantea la «metáfora» de la leña o madera, propiedad privada de los poderosos, a la que los campesinos son sacrificados:

«Existe la posibilidad de que se maltrate a unos cuantos árboles jóvenes, y huelga decir que los ídolos de madera triunfarán, ofreciéndose a ellos en *sacrificio a los hombres (Menschenopfer)*»⁴⁹.

Marx no podía dejar de tener en mente el texto de Isaías 44,15:

«A la gente le sirve de leña, toman para calentarse y también para cocer pan; pero él hace un dios y lo adora, fabrica una imagen y se postra ante ella».

En el *Cuaderno de Bonn*, de 1842, vemos los apuntes sobre este tema, que se lo había sugerido Charles Debrosses, en su obra *Sobre el culto de los dioses fetiches* (edición de Berlín, 1785)⁵⁰, y Marx retorna la pala-

⁴⁸ Cfr. Isaías 40,18-29; 44,9-20; etcétera. En especial Exodo 32,31.

⁴⁹ OF, I, p. 250; CW, I, p. 226; MEW, I, p. 111.

⁵⁰ «Cuaderno de Bonn» (1842) (OF, I, p. 540; MEGA, IV, 1 [1976], pp. 320-333). Marx anota: «Fetisch von den nach Senegal handelnden Europäern erdacht, nach dem portugiesischen Worte *Fetisso*, d.h. eine bezauberte, göttliche Sache, von *Fatum*, *fari*. 'Die Priester wehen den Fetisch', S.11» (MEGA, IV, 1, p. 320). Marx toma como ejemplos hechos de Yucatán, Cozumel y Copal y allí anota Marx el texto de Bartolomé de las Casas sobre el oro

bra y el concepto «fetiche» –del portugués *fetiço*: «hecho» de la mano del hombre– en su discurso teórico esencial posterior, por adecuarse dicho concepto de fetiche a un doble proceso: ser fruto del trabajo del hombre, objetivación de su vida, y constitución de dicha objetivación como un Poder autónomo extranjero, ajeno.

Marx ha pasado así de la crítica *política* del Estado cristiano luterano, a la crítica *económica* del fetichismo.

1.3. ORIGEN DE LA CRÍTICA ANTIFETICHISTA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA (DE OCTUBRE DE 1843 A 1844)

Pareciera que la *Introducción a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, y al menos la primera parte de *La cuestión judía*, las escribió Marx en Kreuznach antes de trasladarse en exilio a París. Son obras presocialistas (precomunistas)⁵¹ y pertenecientes al período del peque-

como fetiche de los españoles en Cuba: «Die Wilden von Cuba hielten das Gold für den Fetisch der Spanier» (MEGA, p. 322), de donde lo toma para su artículo sobre el robo de la leña en 1842, del «oro como fetiche en Cuba» (Cfr. OF, I, p. 283; CW, I, pp. 262-263; MEW, I, p. 147). Pienso que Marx no sabía que se trataba de un texto de Bartolomé, que tuvo clara conciencia en pleno siglo XVI de la idolatría de la Modernidad naciente. El texto se encuentra en la *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, «De la Isla de Cuba», en *Obras escogidas*, BAE, Madrid, t. V, 1958, p. 142. Marx, en todo este «Cuaderno de Bonn», se ocupa sobre la religión comentando las obras de C. Meiners, *Crítica histórico-general de las religiones*, donde estudia diversos tipos de sacrificios a los dioses; J. Marbeyrac, *Tratado moral de los Padres de la Iglesia*; C. Bottiger, *Ideas sobre mitologías artísticas*; etcétera.

⁵¹ Véanse las obras de Otto Maduro, *La cuestión religiosa en el Engels pre-marxista*, Monte Avila Editores, Caracas, 1981 (en especial «Crítica del Estado cristiano», pp. 188ss., y «Marxismo y religión», *Ibid.*, p. 466; p. 149; p. 350).

ño burgúes radical y democrático –cuestión esencial a tenerse en cuenta, ya que no es el socialismo su marco de referencia, sino todavía posiciones burguesas-reformistas en el tema de la religión.

En esta época presocialista, «el comunismo es una abstracción dogmática [...] (y) la religión y luego la política constituyen temas que atraen el principal interés de la Alemania actual» –de la carta a Ruge, desde Kreuznach en septiembre de 1843–⁵².

Los temas de la *Introducción*, quizá los más utilizados en la cuestión de la religión por los marxistas posteriores (siendo textos presocialistas), siguen siendo políticos (menos la última página que correspondería al período de París):

«La crítica de la religión ha llegado en lo esencial a su fin en Alemania, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica [...] El fundamento de toda crítica irreligiosa es que el hombre hace la religión [...] La religión (es) una conciencia del mundo invertida [...] La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por otra, la protesta contra la miseria real [...] La religión es opio del pueblo [...] La crítica de la teología (se trueca) en la crítica de la política»⁵³.

Evidentemente, Feuerbach estaba detrás de más de una expresión:

«La crítica de la religión desemboca en el postulado de que el hombre es la suprema esencia para el hombre»⁵⁴.

⁵² OF, I, p. 458; CW, III, pp. 142-143; MEW, 1, p. 344.

⁵³ OF, I, pp. 491-491; CW, III, pp. 175-176; MEW, 1, pp. 378-379.

⁵⁴ *Ibid.* (p. 497; p. 182; p. 385). De su influencia feuerbachiana de esta época escribirá el «viejo» Marx, el 24 de abril de 1867: «el culto a Feuerbach produce en uno un defecto muy humorístico» (MEW, 21, p. 290). Marx sabía hacer autocrítica hasta con humor.

Esquema 1.1

DIVERSOS NIVELES DE LA ESENCIA DE LA RELIGIÓN Y SUS MANIFESTACIONES, ABSTRACTAS Y CONCRETAS, PROFUNDAS Y SUPERFICIALES

I Nivel	Esencia abstracta general de religión (implícita en Marx)	
II Nivel (esencias concretas o manifestaciones fundamentales)	A. Esencia de la religión como liberación (implícita en Marx) (RC del esquema 4.1)	B. Esencia de la religión como dominación (Cristiandad, fetichismo) (RF del esquema 4.1)
III Nivel (manifestaciones concretas o fundadas)	A.1. Plano profundo A.2. Plano superficial	B.1. Plano profundo B.2. Plano superficial

Si se comprende que toda esta crítica se levanta contra la religión *como la entendía Hegel*, contra la religión *de dominación* o Cristiandad, nada tendrá que objetar el creyente cristiano crítico o de liberación; más aún, estará de acuerdo fundamentalmente hasta con las expresiones explícitas de Marx.

En *La cuestión judía*, el asunto sigue siendo el «Estado cristiano»⁵⁵, pero la exigencia de la «abolición de la religión en general»⁵⁶, tanto del cristianismo como del judaísmo, como manifestaciones concretas de la esencia abstracta (*Niveles II.B y III.B* del esquema 1.1), nos permitirá iniciar la distinción de diversos planos.

Cuando Marx se está refiriendo a la «abolición de la religión en general», en concreto –dada la crítica feuerbachiana contra Hegel, y la crítica antihegeliana contra

⁵⁵ OF, I, p. 463; CW, I, p. 146; MEW, 1, p. 347.

⁵⁶ *Ibid.* (p. 466; p. 149; p. 350).

la Cristiandad o el judaísmo— se trata de una religión en su esencia general «como dominación», como justificación del Estado. Marx se sitúa siempre en el *Nivel II.B* del esquema 1.1, pero no vislumbra (aunque hay indicaciones positivas, como veremos), ni por ello niega la esencia absolutamente abstracta de la religión (*Nivel I*)⁵⁷ (como la relación abstracta de la persona y el Absoluto, sea el que fuere) y su posible manifestación concreta: la esencia general de la religión como liberación (*Nivel II.A*)⁵⁸. Aquí sólo queríamos indicar que la abolición de la religión, en *La cuestión judía*, es la abolición de una determinación, de una esencia general *concreta*, de un fenómeno de lo que expondremos después como la religión en su nivel esencial más abstracto todavía.

Habiendo llegado Marx a París en octubre de 1843, realiza ahora su primera declaración de ateísmo: la negación del «dios» de una tal religión *de dominación* (en esta religión, la persona se «reconoce a sí misma mediante un rodeo, valiéndose de un medio»)⁵⁹. La proclamación de «ateo», sin la afirmación y la realización de una persona realmente libre, no es suficiente. Suficiente es «el Estado político pleno, por su esencia, la vida genérica del hombre»⁶⁰, con lo que Marx se nos manifiesta todavía en algo hegeliano, aunque crítico, gracias a Bauer y Feuerbach, pero sufriendo igualmente sus limitaciones.

Habiendo entonces llegado a París, trabando contac-

⁵⁷ Considérese el esquema 4.1 (capítulo 4, *supra*), la «Religión Crítica» (RC), explícitamente considerada por Marx.

⁵⁸ Lo que llamaremos la «Teología *metafórica*» de Marx (en el capítulo 4, *supra*) se ocupa implícitamente de la «religión de la vida cotidiana».

⁵⁹ OF, I, p. 469; CW, III, p. 152; MEW, 1, p. 353.

⁶⁰ *Ibid.* (p. 153; p. 354).

to con la clase obrera industrial y habiendo leído el artículo de Engels: «Esbozo de una crítica de la economía política»⁶¹, se produce la *ruptura* –palabra de Marx y no aquí de Althusser– a finales de 1843 o comienzo de 1844:

«Intentemos *romper* (*zu brechen*) la formulación *teológica* del problema. Para nosotros, el problema de la capacidad del judío para emanciparse es otro: es el problema del elemento *social* específico que es necesario vencer para superar el judaísmo»⁶².

De pronto Marx realiza una *inversión completa*, y de una crítica *teológica* baueriana (obsérvese que para Marx el problema había sido *teológico*) contra la religión positiva en favor de un Estado como expresión del hombre genérico según Feuerbach, ahora lanza una crítica económica contra la religión práctico-fetichista en favor del proletariado⁶³. Ruptura epistemológica, aunque permanencia y maduración de intuiciones que comienzan a construirse como categorías:

«No busquemos el misterio del judío en su religión, busquemos el misterio (*Geheimnis*) de su religión en el judío real [...] ¿Cuál es el culto mundano (*weltliche Kultus*) que el judío practica? La *usura*. ¿Cuál su dios mundano? El *dinero*»⁶⁴.

Ahora, contra lo dicho antes, no es necesario abolir la religión para intentar un Estado libre, ahora es necesari-

⁶¹ Ed. castellana en *Escritos económicos varios*, Grijalbo, México, 1966, pp. 3ss.; CW, III, pp. 418ss.; MEW, 1, pp. 499ss.

⁶² *La cuestión judía*, II (OF, I, p. 485; CW, 111, p. 169; MEW, 1, p. 372).

⁶³ El movimiento pietista de Wuerttemberg, en la posición de un Spener por ejemplo, no podía confiar en un Príncipe o Rey elegido por Dios, sino en un «Pueblo consagrado», que debía actuar para lograr el «Reino de Dios en la tierra». La secularización de dicho principio histórico bien podría ser el proletariado. Véase L. Dickey, *Op. cit.*, pp. 72-74.

⁶⁴ *Ibid.* (p. 485; pp. 169-170; p. 372). En el capítulo 4 trataremos sistemáticamente las cuestiones aquí sólo indicadas.

rio «acabar con la esencia empírica» (económica)⁶⁵ de la religión, y el judaísmo como religión de dominación quedaría aniquilado. Y esto, porque:

«El dinero es la esencia alienada (*entfremdete*) —como pensaba Moses Hess⁶⁶— de su trabajo y de su existencia, y esa esencia ajena lo domina y es adorada por él»⁶⁷.

⁶⁵ *Ibid.* (p. 490; p. 170; p. 377).

⁶⁶ En su obra *Ueber das Geldwesen*, publicado entre otros estudios en el *Rheinische Jahrbücher zu gesellschaftlichen Reform* por Hermann Pütman, C. B. Leste, Darmstadt, 1845, Moses Hess expresa muchas de estas ideas. «La vida es intercambio de vitalidad productiva» (p. 2). Hess llama la atención sobre el «cuerpo (*Körper*) de todos los seres vivos (*lebendigen Wesens*)» (*Ibid.*) como el lugar orgánico del intercambio; pero como un «cuerpo social (*sozialen Körpern*)» (p. 3). «Cada persona individual se comporta aquí como conciente y como individuo práctico conciente en el ámbito del intercambio de su vida social (*gesellschaftlichen Lebens*) [...] Ella se comporta con el cuerpo-social (*Gesellschaftskörper*) como un miembro singular [...] Ellas mueren cuando se aíslan unas de otras [...] Su vida real consiste solamente en el intercambio mutuo de su vitalidad productiva, sólo en la mutua interacción, sólo en la conexión con el Cuerpo social» (p. 3). Y todo esto como intercambio con la atmósfera y la tierra (una filosofía ecológica, diríamos hoy), y como culminación geológica y vital-evolutiva. «La persona ofrece en sacrificio con conciencia su vida individual por la vida comunitaria, si se produce una contradicción entre ambas [...] El amor es más poderoso que el egoísmo» (p. 9). Para Hess, por naturaleza, el individuo muere, pero no la especie (*Gattungswesen* de Feuerbach); mientras que, opina Hess, el cristianismo promete a cada individuo la vida eterna. Y, en este sentido, «el Cristianismo [de dominación o fetichizado] es la *teoría*, la lógica del egoísmo» (p. 10). De manera que ahora el individuo no es para la «especie», sino la «especie» para el individuo, y por ello «debe crearse también un mundo práctico invertido (*verkehrte Welt*)» (p. 10). Y es aquí donde aparece el dinero como garantía del individuo ante la especie: «Lo que es Dios para la vida teórica, lo es el Dinero para la vida práctica del mundo invertido» (p. 10). Y desde el punto 5, pp. 11ss., Hess escribe unas páginas que tendrán enorme influencia en el pensamiento de Marx, y que tienen igualmente gran pertinencia en el presente, si tradujéramos a nuestra realidad lo que se decía en el siglo XIX.

⁶⁷ *Ibid.* (p. 487; p. 172; p. 375).

Tenemos ya explícita, aunque no desarrollada, la categoría de «fetichismo» en su sentido económico definitivo. Marx se apoya, y con ello se coloca en su tradición, en la intuición de Thomas Münzer, así como también reconocerá a Lutero por su acierto sobre la cuestión del dinero, el préstamo a interés, etcétera. Paradójicamente, Marx torna «religiosa» (torna objeto de crítica religiosa con categorías *intrínsecamente* religiosas: tales como «el dinero es el celoso Dios de Israel») a la economía política que acaba de descubrir.

Y, por ello, no se trata ya de la cuestión del Estado libre (del pequeño burgués radical de la primera parte de *La cuestión judía*), sino de la cuestión del saber articularse a lo que realmente puede ser «la recuperación total de hombre [...]: el proletariado», en la página que ciertamente debió agregar al final de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* en París⁶⁸.

El último texto citado de *La cuestión judía* es un buen resumen anticipado y explícito del tema que nos ocupa en los *Cuadernos de París* y en los *Manuscritos del 44*. El fetichismo será la esencia alienada del hombre como negación de la comunidad:

«Lo que fue dominio de una persona sobre otra es ahora dominio general de la *cosa* sobre la *persona*, del producto sobre el productor»⁶⁹. «La economía política concibe a la comunidad de hombres, a su esencia humana en acción, a su

⁶⁸ Esta página, pensamos que fue agregada en París en 1844, comienza con la pregunta: «¿Dónde reside pues la posibilidad positiva de la emancipación alemana?» (OF, I, pp. 501-502; CW, III, pp. 186-187; MEW, 1, p. 390). Volveremos sobre esta «posibilidad positiva (*positive*)», fuente de la negación de la negación, el momento analítico por excelencia, la contradicción total en la pobreza radical del proletario antes de serlo.

⁶⁹ *Cuadernos de París* (1844), Era, México, 1974, p. 146 (MEGA, I, 3, p. 540).

complementación en la vida genérica, en la verdadera vida humana, bajo la forma del intercambio y el comercio»⁷⁰. «Mi trabajo sería expresión vital libre, por tanto goce de la vida. Bajo las condiciones de la propiedad privada es enajenamiento de la vida [...] Mi trabajo no es vida»⁷¹.

Desde sus primeros estudios económicos, Marx descubre la esencia alienada del trabajo como muerte del trabajador y producción por sus propias manos de su opuesto, su enemigo, el fetiche, como sacrificio:

«[...] El capital *muerto (tote)* va siempre al mismo paso y es indiferente a la real actividad individual [...] El obrero sufre en su existencia y el capitalismo en la ganancia de su Mamón *muerto (toten Mammons)*»⁷². «[...] sólo mediante el *sacrificio (Aufopferung)* de su cuerpo y de su espíritu (del obrero) puede saciarse [...]»⁷³. «El objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *Poder (Macht)* independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cósmico (*sachlich*)»⁷⁴.

Marx resume todo lo dicho de la siguiente manera:

«Respecto al trabajador que, mediante el trabajo, se apropia de la naturaleza, la apropiación aparece como enajenación, la actividad propia como actividad para otro y de otro, la *vitalidad* como *sacrificio (Aufopferung) de la vida*, producción del objeto como pérdida del objeto en favor de un Poder extraño»⁷⁵.

Desde una religión de dominación, la doctrina de la

⁷⁰ *Ibid.* (p. 138; p. 536).

⁷¹ *Ibid.* (p. 156; p. 547).

⁷² *Manuscritos económicos políticos de 1844* (Alianza, Madrid, 1968, p. 53; CW, III, pp. 236-237; MEW, EB 1, pp. 472-473).

⁷³ *Ibid.* (p. 55; p. 238; p. 474).

⁷⁴ *Ibid.* (p. 105; p. 272; p. 511).

⁷⁵ *Ibid.* (p. 119; p. 281; p. 522).

creación sería una reafirmación de esa pérdida, de esa dependencia, y por ello Marx la rechaza aquí⁷⁶. Esta posición será modificada en el Marx tardío. Por otra parte, la negación de un tal «dios», es la cuestión del ateísmo:

«El ateísmo, en cuanto negación de esta carencia de esencialidad, *carece ya totalmente de sentido*, pues el ateísmo es la negación de dios y afirma, mediante esta negación, la existencia del hombre; pero el socialismo, en cuanto socialismo, no necesita ya de tal mediación [...] Es autoconciencia *positiva* no mediada por la superación de la religión»⁷⁷.

Es decir, desde este momento en adelante el ateísmo no es más necesario; el socialismo es la superación práctica de tal ateísmo. Esta es la posición definitiva de Marx sobre la cuestión, y por ello nunca aceptará en el futuro un ateísmo militante, por lo que lo atacará Bakunin en su momento:

«El comunismo es la figura necesaria y el principio dinámico del próximo futuro, pero el comunismo en sí *no es una meta del desarrollo humano*, la figura de la sociedad humana»⁷⁸.

El comunismo como horizonte exigido desde una situación fetichizada es un límite, un horizonte contrafáctico, una idea regulativa, un concepto utópico o aun el contenido de una «económica trascendental»; no es un momento o figura de la historia. Contra esa utopía se levanta el fetiche, Mammón, el dinero:

«El dinero es el vínculo que me liga a la vida humana, que

⁷⁶ Cfr. *Ibid.* (pp. 255-256; pp. 304-305; pp. 544-545).

⁷⁷ *Ibid.* (p. 156; p. 306; p. 546).

⁷⁸ *Ibid.*

liga la sociedad [...] Es la *divinidad visible (sichtbare)*⁷⁹ [...] Es la prostituta universal [...es] la *fuerza divina* en que radica la esencia genérica alienada (del hombre) [...] Es el *Poder* enajenado de la humanidad»⁸⁰.

Aquí ya tenemos una idea concreta y exacta del demonio, de satán. Es una «fuerza divina», un «Poder», una «Divinidad visible. Y de todo esto la economía política «no nos proporciona ninguna explicación»⁸¹. De todas maneras, deberemos esperar prácticamente hasta los *Grundrisse* y las redacciones posteriores de *El Capital*, para poder estudiar el «desarrollo» del concepto de fetichismo, en su momento negativo, tal como lo había ya planteado explícitamente en los *Manuscritos del 44*, como crítica religiosa antifetichista del capital, de la economía política capitalista.

1.4. CRÍTICA DEL IDEALISMO RELIGIOSO (1844-1846)

Teniendo en cuenta la etapa definitiva del pensamiento de Marx sobre el fetichismo, este momento –que se transforma después en el fundamento teórico de la religión como ideología– no tiene tanta importancia. En realidad es una autocrítica de la propia etapa baueriana de Marx. La religión de dominación, la de la Cristiandad prusiana o de la teología baueriana, plantea un falso problema. El problema real es el fetichismo (porque es la religión práctico-efectiva, momento fundante del capita-

⁷⁹ Recuérdese que en la tradición de Israel Dios es el trascendente; una divinidad «visible» es satánica, idolátrica; no puede ser Dios.

⁸⁰ *Ibid.* (p. 179; pp. 324-325; p. 565).

⁸¹ *Ibid.* (p. 104; p. 271; p. 510).

lismo) o la praxis que realiza el mundo material (de los productos, necesidades de la vida humana). Desde este horizonte encontramos, sin embargo, algunos elementos útiles:

«Para poder convertir el amor en el Moloch, en el demonio corpóreo –agrega Marx–, el señor Edgar empieza convirtiéndolo en un dios. Y una vez convertido en dios, es decir, en un objeto teológico, cae naturalmente bajo la crítica de la teología, aparte de que, como es sabido, Dios y el diablo no andan nunca muy lejos el uno del otro»⁸².

No deje de tomarse en cuenta esta referencia al «demonio corpóreo», donde se cifra la hipótesis central a ser probada en este nuestro trabajo. Es igualmente interesante, a nuestros fines, el ataque que lanza Marx contra el materialismo ingenuo, ya que dicho materialismo será el que se imponga en la etapa estalinista a partir de 1930:

«El trabajador no puede crear nada sin la naturaleza, sin el mundo exterior sensible. Esta es la *materia* (*Stoff*) en que su trabajo se realiza, en que la obra, con la que y por medio de la que produce»⁸³ –había dicho en los *Manuscritos del 44*–.

Esta *materia* tiene un sentido productivo (objeto de trabajo), y no se opone a una conciencia intuitiva (como para Politzer o Konstantinov):

«La falla fundamental de todo el materialismo precedente [...] reside en que sólo capta el objeto, la realidad, lo sensible, bajo la forma objetiva o como objeto de intuición, no como *actividad humana* sensible, práctica; no de un modo subjetivo (*subjektiv*) [...]»⁸⁴.

⁸² *La Sagrada Familia* (Grijalbo, México, 1967, p. 86; CW, IV, pp. 20-21; MEW, II, p. 21).

⁸³ *Manuscritos del 44* (OF, I, p. 107; CW, III, p. 273; MEW, EB 1, p. 512).

⁸⁴ *Tesis sobre Feuerbach*, 1 (en *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1970, p. 665; CW, V, p. 6; MEW, III, p. 5).

Cuando muchos marxistas se hacían la pregunta: ¿Qué es primero: la conciencia o la materia?, la relación entre ambos términos era intuitiva, de conocimiento, pasiva, y, por ello, era un momento del materialismo ingenuo, *naiv*, no «subjetivo». Sólo en este último caso, como sujeto, la materia puede ser constituida como «materia» por el sujeto de trabajo (activo o productor) o práctico (revolucionario, histórico). Nada más lejos de Marx que el materialismo cosmológico o ingenuo-intuitivo que determina absolutamente a la subjetividad:

«La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias *las hacen cambiar los hombres*, y que el educador necesita por su parte ser *antes educado*»⁸⁵.

Es la persona la que cambia las circunstancias en última instancia. Por ello a Marx no le interesa el materialismo ingenuo:

«(La) naturaleza *anterior* a la historia humana no es la naturaleza en la que vive Feuerbach, sino una naturaleza que, fuera tal vez de unas cuantas islas coralíferas australianas de reciente formación, no existe ya hoy en parte alguna, ni existe tampoco por tanto para Feuerbach»⁸⁶.

Marx no está pensando en la materia de los positivistas de fines del siglo XIX –que tanto influenciarán a Lenin–, sino en la materia de la producción, la naturaleza en relación a «la producción de la vida», «la producción de la vida material misma; y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia»⁸⁷, y por ello de toda religión. La religión feti-

⁸⁵ *Ibid.* 3 (p. 666; p. 7; pp. 56-60).

⁸⁶ *La ideología alemana* (ed. cit., p. 48; CW, V, p. 40; MEW, III, p. 44).

⁸⁷ *Ibid.* (pp. 28-30; pp. 41-43; p. 29).

chista justificará la dominación, pero una religión de liberación justificaría la misma liberación, en estricto materialismo histórico, cuestión que Marx no pudo vislumbrar.

No se debe pensar en la contraposición de una «materia inerte» o cosmológica opuesta a la conciencia, porque si es verdad que «la vida (es) la que determina a la conciencia», no debe olvidarse que esa objetividad que determina la conciencia «corresponde» a la vida real, surge del mismo individuo real viviente y se considera dicha conciencia solamente como *su conciencia*»⁸⁸.

1.5. CRÍTICA AL SOCIALISMO CRISTIANO POR UTÓPICO (1846-1849)

Después de la autocrítica en forma antibaueriana, Marx entra en un período francamente político, y no ya filosófico anti-idealista. La religión no es considerada ideología de dominación, sino posible fundamento de desviacionismo político revolucionario. En los tres momentos en que toca Marx en estos años la cuestión de la religión lo hace de una misma manera:

«El parloteo de Kriege sobre el amor y su repulsa del egoísmo no son, por cierto, más que las hinchadas revelaciones de un espíritu totalmente ahogado en la religión [...] Busca clientela bajo el emblema del comunismo [...] Pedimos en nombre de esta religión del amor que se sacie al que tiene hambre [...] Petición repetida hasta la saciedad y sin el menor resultado desde hace mil ochocientos años»⁸⁹.

Marx se lanza violentamente contra la religión de resignación del luteranismo hegemónico, recordando las posiciones populares del pietismo (resignación tan críti-

⁸⁸ *Ibid.* (pp. 26-27; p. 37; p. 27).

⁸⁹ Circular contra Kriege (1846), IV (ed. H. Assmann, pp. 171-172; CW, VI, p. 46; MEW, IV, p. 12).

cada por la religión de liberación, hoy en América Latina, contra el catolicismo hegemónico):

«Una doctrina que predique el deleite de conductas rastro-
ras y el desprecio de sí mismo puede que convenga a los buenos monjes, pero de ninguna manera a hombres decididos, sobre todo en tiempos de lucha»⁹⁰.

Como el fundador del cristianismo, Marx exige la justicia en la historia, en la tierra, la satisfacción del pobre en el presente, no en un más allá que mistifica la historia. Para el fundador del cristianismo, por su parte, el Reino de Dios ya «está entre vosotros», hoy, aquí, y hay que construirlo sin postergaciones (tal como lo proponían igualmente los pietistas de Wuerttemberg). De la misma manera, y a veces con las mismas palabras, Marx rechaza el clientelismo de cristianos que advierten que hay un problema social, pretendiendo solucionarlo frecuentemente con organizaciones antirevolucionarias reformistas, que se inspiran en los «principios sociales del cristianismo». Debe, sin embargo, tomarse con mucho cuidado este tema, porque el *Social Gospel*, por ejemplo, fue un movimiento social de fines del siglo XIX que tiene algo que enseñar a los movimientos sociales del siglo XX:

«Los principios sociales del cristianismo justificaron la opresión del proletariado [...] trasladan al cielo la corrección de todas las infamias [...] declaran que todos los actos viles de los opresores son el justo castigo del pecado [...]»⁹¹.

Es una crítica certera –y totalmente pertinente desde un cristianismo de liberación– contra la «religión de resignación», de dominación, fetichista.

En la tercera parte del *Manifiesto del Partido Comu-*

⁹⁰ *Ibid.* (p. 174; p. 49; p. 15).

⁹¹ «El Comunismo del Rheinischer Brobacher» (ed. Assmann, p. 178; CW, VI, p. 231; MEW, IV, p. 200).

nista es donde Marx sintetiza sus críticas al oportunismo reformista de ciertos *socialistas* cristianos de la época, que se muestran a los ojos de Marx como sumamente peligrosos:

«Del mismo modo que el cura y el señor feudal marcharon siempre de la mano, el socialismo clerical marcha unido con el socialismo feudal [...] *El socialismo cristiano* no es sino el agua bendita con que el clérigo consagra el despecho de la aristocracia [...] Repudian toda acción política y sobre todo toda acción revolucionaria, y se proponen alcanzar su objeto por medios pacíficos y ensayando abrir camino al nuevo evangelio social por la fuerza del ejemplo, por las experiencias en pequeño, condenadas de antemano al fracaso»⁹².

No deberá olvidarse, en su aspecto positivo, que Marx, por otra parte, tenía igualmente un gran aprecio por el cristianismo primitivo, donde se encuentra la «puerta abierta» hacia la comprensión contemporánea en el Tercer Mundo de una religión *de liberación*. De todas maneras, todas las críticas de Marx son sumamente útiles y trabajan en favor de una religión de liberación (sea cristiana, musulmana, hindú o budista).

1.6. TRANSICIÓN TEÓRICO-CREADORA (1849-1856)

Estos difíciles años de lucha, en su exilio londinense, de dificultades familiares y políticas de Marx, no nos dejaron avances teóricos importantes, pero, en otro sentido, fue tiempo de incubación, cuyo testimonio parcial son los *Cuadernos de Londres de 1851-1856*, que el MEGA viene editando. G. F. Daumer había publicado en Brunswick, en 1842, su obra *Culto al fuego y a Moloch entre los antiguos hebreos*. En la reseña a la obra *La religión de la nueva era* (Hamburgo, 1850), Marx lo cri-

⁹² Ed. Claridad, B. Aires, 1967, pp. 52-59; CW, VI, pp. 508-515; MEW, IV, pp. 482-492.

tica fuertemente por no haber sabido «exaltar el proceso práctico» que condiciona a la religión, concluyendo irónicamente:

«El señor Daumer no sabe qué luchas ‘de las clases inferiores contra las superiores’ fueron necesarias, incluso para producir ‘grado de cultura’ a la Nuremberg, y para posibilitar el nacimiento de un luchador contra *Moloch* a la Daumer»⁹³.

Son obras religiosas que sólo se quedan en el nivel ideológico y no saben estudiar el nivel práctico-material de la producción de la vida humana social histórica en su realidad concreta. Por otra parte, Marx crítica también el uso populista de la religión. En *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1858* indica acertadamente:

«Bonaparte ya no necesitaba al Papa para convertirse en el presidente de los campesinos, pero necesitaba conservar al Papa para conservar a los campesinos del presidente. La credulidad de los campesinos lo había elevado a la presidencia. Con la fe perdían la credulidad, y con el Papa la fe [...] Había que restaurar el poder que santifica a los reyes [...] El partido del orden proclamaba [...] la conservación de las condiciones de vida de su dominación, de la *propiedad*, de la *familia*, de la *religión*, del *orden*»⁹⁴.

El «bonapartismo» era un nuevo proyecto de Estado cristiano, una nueva Cristiandad al servicio del populismo, tan conocido hoy en América Latina o en la India: en este último país con la pretensión de un Estado hindú, para manipular inteligentemente el «comunitarismo» o lucha interreligiosa. La religión aparece ahora como ideología de dominación de clase, aspecto que no se había indicado antes:

“Presentaba (la religión su papel de) dominación de clase

⁹³ Juicio crítico sobre la obra de Daumer, *La religión de la nueva era* (1850) (ed. Assmann, p. 193; MEW, VII, p. 200).

⁹⁴ Ed. Assmann, pp. 197-198; MEW, VII, p. 56 y 59-60.

y las condiciones de ella, como el reinado de la civilización y como condiciones necesarias de la producción material y de las relaciones sociales de intercambio que de ellas se derivan»⁹⁵.

En este tiempo, Engels, que no hemos incluido metódicamente en este trabajo, escribió *La guerra campesina en Alemania* (1850), donde podemos leer:

«[Thomas Münzer] por medio de la Biblia enfrentó al cristianismo feudal de su época con el sencillo cristianismo de los primeros siglos [...] Los campesinos utilizaron este instrumento contra los príncipes, la nobleza y el clero. Entonces Lutero lo volvió contra ellos [...] Con la ayuda de la Biblia se justificó (ahora) el origen divino de la monarquía [...]»⁹⁶.

Magnífico ejemplo, que después desarrollaremos teóricamente para comprender el contenido del «concepto» de fetichismo en su rica contradicción dialéctica interna:

«Por lo tanto (pensaba Münzer), el cielo no es una cosa del otro mundo; *hay que buscarlo en esta vida*, y la tarea de los creyentes consiste en establecer *aquí: en la tierra, ese cielo que es el Reino de Dios*»⁹⁷.

⁹⁵ *Ibid.* (p. 198; p. 60).

⁹⁶ Ed. Assmann, p. 211; MEW, VII, pp. 350-351.

⁹⁷ *Ibid.* (p. 213; p. 353). Engels cita el texto de Münzer cuando habla de destruir «a los sacerdotes de *Baal*» (otro nombre hebreo del ídolo). Marx igualmente habla de los *Baales* en carta del 11 de enero de 1859 (MEW, XIII, p. 160). [...] «y no mostraréis piedad hacia los ídólatras» (texto del Deuteronomio 7,5), grita Münzer, y cita Engels (*Ibid.*, p. 362). Y Engels comenta todavía que Münzer usó «el único lenguaje que éste (el pueblo) podía entender: el de la profecía religiosa» (*Ibid.*, p. 218; MEW, VII, p. 357). Comentario importante para América Latina, África y Asia en la actualidad. Tómese muy en serio la indicación de Marx de que el «cielo» hay que realizarlo aquí en la «tierra» —es, exactamente, la propuesta de la Teología de la Liberación latinoamericana contemporánea—. El «Reino de Dios», dice Marx, es tarea terrestre, como pensaba el fundador del cristianismo: «¡Bienaventurados los pobres, porque tienen el Reino de Dios!» (Lucas 6,20); «Sepan que ya llega el Reino de Dios» (Lucas 10,12). Ese construir el Reino de Dios en

Un cristianismo de liberación afirma exactamente lo mismo, con el añadido de que el Reino comienza ahora, pero no se realiza totalmente en la historia.

En *El 18 brumario de Luis Bonaparte* (1852) y en *Sobre la revolución española* (1854), Marx vuelve sobre algunas ideas ya expuestas en *Las luchas de clases en Francia*. En *El movimiento anticlerical. Manifestación en Hyde Park* (1855), leemos que «tal es la oligarquía inglesa actual; tal es la Iglesia, su hermana melliza»⁹⁸.

Hemos concluido lo que pudiéramos llamar la larga etapa preparatoria del pensamiento definitivo de Marx.

la tierra era la consigna del pietismo, y del mismo Kant, como hemos visto.

⁹⁸ Ed. Assmann, p. 232.

2

*EL FETICHISMO
EN LAS CUATRO REDACCIONES
DE EL CAPITAL
(1857-1882)*

Se ha insistido con razón en la importancia de los escritos juveniles de Marx, en especial en los *Manuscriptos del 44*. Por nuestra parte, sin embargo, hemos querido concentrarnos de manera especial en el Marx tardío, en Londres, desde que comienza sus cuadernos llamados los *Grundrisse*. Allí encontramos, según nuestra interpretación¹, un Marx antropológico (si no se lo quiere denominar humanista), ético, filósofo pleno, con creciente influencia de un Hegel que «invierte», aunque de manera muy *sui generis*, como lo hemos mostrado en la última de las obras nombradas². Por ello, entonces, recorreremos las *cuatro redacciones* de *El Capital*, desde 1857 a 1880 (y hay aún otras obras hasta 1882), para «sitar» –de ninguna manera agotar– el tema del fetichismo en ellas. Creo que hay nuevos descubrimientos en la lec-

¹ En nuestras tres obras ya nombradas, sobre *La producción teórica de Marx* (1985), *Hacia un Marx desconocido* (1988) y *El último Marx* (1863-1882) (1990).

² Capítulo 10.4: «*El capital es una ética*».

tura que hemos hecho, por ejemplo, al tomarse conciencia de que el parágrafo 4 del capítulo 1 del libro I de *El Capital* de 1873 es el último texto escrito y editado de *El Capital*. Esto da todavía mayor importancia a la cuestión del fetichismo.

Pareciera que, en estos trabajos de Marx, desde los *Grundrisse*, pasando por la *Contribución*, los *Manuscritos del 61- 63*, hasta el capítulo VI inédito (de los *Manuscritos del 61-63*), y, por último, en el libro I de *El Capital*, poco o nada hubiera sobre religión en comparación a lo escrito en su juventud. Sin embargo, es en este tiempo cuando se desarrolla por *vez primera* la cuestión del fetichismo de manera sistemática y explícita, como crítica religiosa (y aun teológica, como veremos desde el capítulo 5) antifetichista del capital.

2.1. EL FETICHISMO EN LA PRIMERA REDACCIÓN DE EL CAPITAL (DESDE 1857)

Cuando el 23 de agosto de 1857, Marx comienza un *Cuaderno* de apuntes más (*Cuaderno M*), uno de tantos, no tenía ciertamente conciencia de que iniciaba los diez años de su vida más creadores de producción teórica (exactamente de 1857 a 1867). Contra los que se imaginan una total ausencia de «problemática filosófica» en Marx, y aun hegeliana, escribía Marx, en enero de 1858:

«Por pura causalidad había vuelto a hojear la *Lógica* de Hegel. Freiligrath ha encontrado algunos libros de Hegel que habían pertenecido antes a Bakunin y me los ha enviado como regalo»³.

³ MEW, XXIX, p. 260.

Hoy sabemos, además, que Marx releyó nuevamente la *Lógica* en 1860⁴; y hasta quiso escribir un panfleto popular para mostrar la importancia de la *Lógica*⁵. Es desde un paradigma filosófico, que invierte (pero que usa sin embargo *en todas sus partes*) el «núcleo racional» hegeliano⁶, desde donde Marx comienza a desarrollar el concepto económico de capital⁷.

De pronto⁸, Marx inicia el desarrollo de su «propio» discurso, y abandona el estilo literario del comentario, apunte o crítica contra el proudhoniano Marimon. Es el «Marx tardío» y ante el cual todos los momentos anteriores de su vida (1835-1857) fueron preparatorios «científicamente» (según el concepto de «ciencia» que Marx tenía)⁹. Desde ese octubre de 1857 hasta la publicación de *El Capital* en 1867, el discurso dialéctico de Marx no tiene pausa, sino en unos pocos meses entre 1859 al verano de 1861; irá construyendo, constituyendo una por una sus categorías.

En los *Grundrisse*, Marx expone ya, de manera genial e inesperada –quizá para él mismo, pero manifestando

⁴ J. O. Malley-F. Schrader, «Marx's precis of Hegel's doctrine of being», en *International Review of Social History* XXII (1977), pp. 423-431; véase además en el archivo de Amsterdam el manuscrito B 96, donde está el apunte de puño y letra de Marx mismo, que hemos incluido como apéndice 1 en nuestra obra *El último Marx (1863-1882)*.

⁵ Véase mi obra *El último Marx*, cap. 9.

⁶ Véase esta expresión en la segunda edición de *El Capital* de 1873, MEGA, II, 6, 1987, p. 709; pp. 28-29.

⁷ Véase mi obra *La producción teórica de Marx*, pp. 79ss.

⁸ Exactamente en los *Grundrisse*, ed. Dietz, 1974, p. 59, línea 16.

⁹ Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido*, cap. 14, pp. 285-310.

con ello la «lógica» racional de su discurso— el «orden» casi definitivo de las categorías de *El Capital*. Hay algunas diferencias. Por ejemplo, la discusión sobre el dinero¹⁰ le permite descubrir la problemática distinta (y hasta ese momento de ninguna manera el propósito de su investigación) del capital. Es en el ir construyendo dialécticamente el concepto de dinero donde Marx descubre por primera vez en su vida la importancia del concepto de capital, como «permanencia» (conservación) y «proceso» (movimiento) —el «sentido del Ser» en Hegel (la *Bewegtheit* que estudió Marcuse en su tesis doctoral sobre la ontología hegeliana)— del «valor». El dinero «como dinero» no es lo mismo que el dinero «como capital». Marx descubre el tema del capital, pero primeramente como «capital circulante»¹¹. Desde la «aparición» (*Erscheinung*) de la circulación vuelve hacia el «fundamento (*Grund*)» de lo que «no-aparece»: la «esencia (*Wesen*)».

Llegado a este punto, es mi interpretación, y teniendo ahora en cuenta las *cuatro redacciones*, Marx «vuelve atrás» a lo que será la «condición absoluta de posibilidad» de la existencia del capital: la cuestión de la «transformación del dinero en capital» (cuestión que tratará en primer lugar en 1861, en 1863 y en 1866, porque Marx comenzará la redacción definitiva por el «capítulo 2» [en la primera edición de 1866], que después será la «sección 2» [de la segunda edición de 1873]). El inicio radical de *todo El Capital* —y esto es ya una conclusión interpretativa de fondo, en discordancia con toda la tradición y especialmente con Lukács o Marcuse, que no consideran

¹⁰ *Grundrisse*, pp. 35-162; *Cuaderno I y II* hasta el folio 12 del manuscrito.

¹¹ Véase *Grundrisse*, ed. Dietz, pp. 166-177.

la «exterioridad» como punto de partida, sino la «totalidad»¹²-, es enunciado de la siguiente manera:

«La disociación entre la propiedad y el trabajo se presenta como ley necesaria de este intercambio entre el capital y el trabajo. El trabajo, puesto como no-capital en cuanto tal, es: 1) Trabajo no-objetivado, concebido negativamente [...]. Este trabajo vivo (*lebendige Arbeit*) [...], este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente *subjetiva* [...]. El trabajo como *pobreza absoluta (absolute Armut)* [...] no separada de la persona: solamente una objetividad que coincide con su inmediata corporalidad (*Leiblichkeit*) [...]. 2) Trabajo no-objetivado [...] concebido positivamente [...], esto es, existencia subjetiva del trabajo mismo. Trabajo no como objeto, sino como actividad; no como autovalor, sino como la *fuerza viva del valor (lebendige Quelle des Werts)*»¹³

Este texto, presente al inicio de los *Manuscritos del 61-63*¹⁴, que debió estar igualmente presente en los *Manuscritos del 63-65* (es decir, en el libro I del perdido *Manuscrito del 63-65*), estará también en el mismo lugar lógico-dialéctico en *El Capital* «definitivo», cap. 2.3 de la edición de 1867.

Desde la «exterioridad» del «trabajo vivo» (que no es la «capacidad de trabajo», ni tampoco la «fuerza de trabajo», denominación que Marx no usa hasta 1866 con seguridad), desde la pobreza (el «pauper», como usa escribir Marx) de la persona, subjetividad, corporalidad,

¹² Véase Martin Jay, *Marxism and Totality*, Berkeley University Press, Berkeley, 1984.

¹³ *Grundrisse*, p. 203; castellano, pp. 235-236. Véase mi obra *La producción teórica de Marx*, cap. 7, pp. 137ss.

¹⁴ *Manuscritos del 61-63*, en MEGA, 11,3, pp. 147-148; y en p. 30: «actividad creadora de valor [*Wert-schaffenden Thaetigkeit*]». Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido*, cap. 3. pp. 62ss.

del trabajador como «No-capital (*Nicht-Kapital*)», trascendental entonces a la «totalidad» del capital, el «trabajo vivo» es «subsumido» (la *Subsumtion* es el acto transontológico por excelencia que niega la exterioridad e incorpora al «trabajo vivo» en el capital) en el «proceso de trabajo». Desde este horizonte, Marx, rápidamente, se plantea el problema de cómo aparece «más-valor (*Mehrwert*)», y por ello descubre, por vez primera en su vida, la cuestión del «plusvalor»:

«El plusvalor que el capital tiene al término del proceso de producción [...] es mayor que el existente en los componentes originarios del capital»¹⁵.

En primer lugar, se interna en la descripción del plusvalor, que llamará posteriormente «relativo», para más tarde tener clara la categoría de plusvalor «absoluto». Marx tratará aquí de manera sui generis toda la problemática de la «desvalorización» del capital, que nunca posteriormente la enfocará con tanta claridad. La realización del capital, por último, es la «des-realización» del trabajo vivo: su «No-ser»¹⁶.

Igualmente en los *Grundrisse*, Marx expone, de manera ejemplar, la descripción de los «modos de apropiación» pre-capitalistas (destruyendo los esquemas unilineales y necesarios de la sucesión: modos de producción primitivo, esclavista, feudal, capitalista, socialista; tan ajenos al espíritu de Marx)¹⁷.

Desde ahora, Marx puede comenzar a descubrir el concepto de cada «determinación» del capital: Mercancía

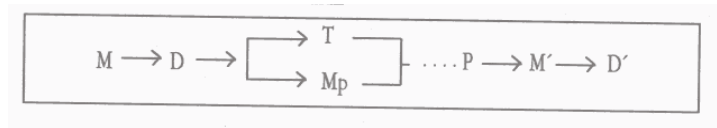
¹⁵ *Grundrisse*, p. 227; castellano, p. 262. Véase mi obra *La producción teórica de Marx*, cap. 8, pp. 160ss.

¹⁶ Véase mi obra nombrada en último término, cap. 11.

¹⁷ *Ibid.*, cap. 12.

(M), Dinero (D), Capacidad de trabajo (T), Medios de producción (Mp), Producto (P), etcétera:

Esquema 2.1
DETERMINACIONES DEL CAPITAL



Desde el movimiento del capital en su momento productivo, pasa posteriormente a describir el proceso en el capital circulante¹⁸. Algunas páginas sobre el futuro libro III se ocupan en exponer todo el problema del «capital y ganancia»¹⁹. La riqueza de los *Grundrisse* no puede ser ni siquiera sugerida en estas cortas líneas.

Lo cierto es que Marx termina en junio del 58 los *Grundrisse*. Tiempo después escribió el *Urtext* («Texto originario» de *El Capital*), donde expone los temas de la mercancía, el dinero, y comienza el «capítulo 3» sobre el capital. Pero lo abandona²⁰.

En los *Grundrisse*, entonces, encontramos muy numerosas referencias sobre nuestro tema; suficientes como para descubrir el *lugar teórico* que ocupará el problema del fetichismo en el discurso sistemático del «capital en general».

Dicho de paso, pero fundamental en nuestra interpretación, es la posibilidad de una «autocrítica cristiana»:

«La religión cristiana fue capaz de ayudar a comprender de una manera objetiva las mitologías anteriores sólo cuando

¹⁸ *Ibid.*, cap. 12.

¹⁹ *Ibid.*, cap. 15.

²⁰ Véase en *Ibid.*, cap. 16.3; pp. 329ss.

llegó a estar dispuesta hasta cierto punto, por así decirlo (*dynamei*), a su propia autocrítica»²¹.

Marx se refiere aquí a la «mitología» como una de «las formas sociales ya modeladas a través de la fantasía popular de una manera inconscientemente artística»²². Marx no dejará entonces de lado las «metáforas» o «mitologías» populares, ya que manifiestan una potencia artística que no hay que despreciar.

Hablando del dinero, de su forma «autonomizada»:

«[...] Crece el *Poder* del dinero, o sea, la relación de cambio se fija como un poder externo a los productores e independientemente de ellos. Lo que originariamente se presenta como medio para promover la producción se convierte en una relación extraña a los productores»²³.

La cuestión de fetichismo, entonces, comienza aquí por el dinero, como era de esperarse. Marx tiene ya su concepto explícito:

«En el valor de cambio, el vínculo social entre las personas se transforma en relación social y entre cosas; la capacidad personal en una capacidad de las cosas [...] Arránquese a la cosa este *Poder* social y habrá que otorgárselo a las personas sobre las personas»²⁴.

Aquí es donde Marx habla de tres niveles: el primiti-

²¹ Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, t. I, p. 27; Dietz, Berlin, 1974, p. 26.

²² *Ibid.* (I, p. 32; p. 44).

²³ *Ibid.* (I, p. 72; pp. 64-65).

²⁴ *Ibid.* (I, p. 85; p. 75). Marx había planteado este tema en un inédito (*Das vollendete Geld-system*, 1851, p. 41). En p. 34 había escrito: «Las relaciones deben estar organizadas sobre bases políticas, religiosas, mientras el *Poder* del dinero no sea el nexo entre cosas y personas».

vo de la dependencia personal comunitaria; el capitalista de la «independencia personal fundada en la dependencia respecto de las cosas (el fetichismo)»; y, en tercer lugar, «la libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad comunitaria, colectiva, social»²⁵. Vemos entonces que la cuestión del fetichismo era para Marx necesario plantearla desde el comienzo –aquí, cuando se trata la cuestión del dinero; en *El Capital*, en la temática de la misma mercancía, y desde el horizonte de la utopía como marco de referencia necesaria de comprensión–.

El considerar las relaciones *cósicas* como fundantes de las personales es fruto de un mecanismo ideológico, ya que «desde el punto de vista ideológico [...] se presenta como dominio de ideas en la misma conciencia de los individuos y la fe en la eternidad de tales ideas [...] inculcada de todas las formas posibles por las clases dominantes»²⁶.

Y, de pronto, quizá utilizando su *Cuaderno de París de 1844*²⁷, vuelve al tema que nos ocupa:

«El valor de cambio expresado en su precio deber ser *sacrificado* (*geopfert*) apenas se impone esta transformación específica del dinero [...] El dinero (es) como el carnicero de todas las cosas, como Moloch al cual *todo es sacrificado* [...] El dinero figura efectivamente como el Moloch a cuyo altar es *sacrificada* la riqueza real. De esclavo del comercio [referencia al texto de Filipenses 2,6] se ha convertido en su *déspota*»²⁸.

²⁵ *Ibid.* (I, p. 85; p. 75). Véase el mismo tema en I, p. 84; p. 75. Es el individuo el que debe tener el control *comunitario* sobre el nexo social, y no las cosas a través del dinero sobre los individuos (I, pp. 89-90; p. 79).

²⁶ *Ibid.* (I, p. 92; p. 82).

²⁷ MEGA, I, 3, pp. 568-579.

²⁸ *Grundrisse* (I, p. 133; p. 113).

Puede verse entonces la aplicación del tema del sacrificio, de Moloch, de la conversión del «esclavo» (*doúlos* en griego) en «dios»²⁹ (aquí «déspota»). Es toda la cuestión del fetichismo del dinero, y no ya de la mercancía, porque en los *Grundrisse* todavía no ha descubierto el orden definitivo de las categorías:

«De su *figura de siervo*³⁰, en la que se presenta como simple medio de circulación, (el dinero) se vuelve de improviso *soberano y dios* en el mundo de las mercancías. Representa la existencia celestial de las mercancías»³¹.

Marx se refiere después a la moral de la subjetividad burguesa, fetichista, donde «la sed de enriquecimiento [...] como forma particular de apetito (*Trieb*) [...] es] sed de tener también posible sin dinero, es ya el producto de un determinado desarrollo social»³².

Este nuevo dios tiene todas las prerrogativas de una religión:

²⁹ «El dinero es por ello el dios (*der Gott*) entre las mercancías» (*Ibid.*, p. 156; p. 148).

³⁰ Como escribimos en las *Palabras preliminares*, sin lugar a dudas la «figura de siervo (*morfé theou*)» es una referencia a Filipenses 2,6-7, cuando Pablo escribe: «A pesar de su *figura divina* [...], tomó la *figura de siervo*». Es decir, Jesús, siendo Dios, se hizo hombre y hasta esclavo, siervo. Por el contrario, el Anti-cristo, siendo de «figura de siervo», se hace pasar por Dios. Es una referencia de Marx a la inversión cristológica que corrobora nuestra hipótesis de lectura: el Dinero, el Capital son el demonio, el Anti-cristo.

³¹ *Ibid.* (I, p. 156; p. 133).

³² *Ibid.*, p. 157; p. 149. «Por ello surgen las lamentaciones de los antiguos sobre el dinero como la fuente de todos los males. La sed de placeres en su forma universal y la avaricia son las dos formas particulares de la avidez del dinero. La sed abstracta de placeres efectiviza al dinero en su determinación de representante material [encarnación visible del demonio] de la riqueza» (*Ibid.*, p. 157; p. 149). El lic. Luis Sánchez presentó una Ponencia excelente sobre este tema en un seminario que organizamos en la UNAM (México), semestre de otoño de 1990.

«El culto al dinero (*Geldkultus*) tiene su ascetismo, sus renunciaciones, sus *sacrificios* (*Selbstaufopferung*): la frugalidad y la paciencia, el desprecio por los placeres mundanos, temporales y fugaces, la búsqueda del *tesoro eterno*³³. De aquí deriva la conexión del puritanismo inglés o también protestantismo holandés con la tendencia a acumular dinero»³⁴.

Poco después, Marx copia los textos del Apocalipsis 17,13 y 13,17³⁵, donde la Bestia, el Anti-cristo, marca a los suyos en la frente (como a los esclavos en el imperio romano). Frecuentemente indica Marx este gesto de la Bestia, de Satán: el «marcar» a sus víctimas. Aun el mismo dinero tiene esta señal o marca:

«El oro no puede despreciarse [...] pero sí un cierto cuanto determinado de su propia materia: lleva en la frente su propio carácter determinado cuantitativo»³⁶.

Es sabido que para los hebreos cualquier figura era idólatra, porque les estaba prohibido hacer representación de cosa alguna (vegetal, animal o persona), para no caer en el totemismo, idolatría o fetichismo. De ahí que Jesús pide una moneda con la imagen del César –que

³³ Este tema del «tesoro eterno» dice referencia a Mateo 6,19ss., como veremos en el cap. 5.2.

³⁴ *Ibid.* (I, p. 168; p. 143). Marx, a partir de un ejemplo de Misselden, recuerda que «los dos hijos del viejo Jacob, que puso la mano derecha sobre el más joven y la izquierda sobre el viejo» (*Ibid.*, p. 168; pp. 158-159), son como el dinero, Efraín (que es el más joven: viene después) y la mercancía, Manasés (es el más viejo: viene antes), que el primero, el dinero (el joven) fue bendecido en la circulación, y no la mercancía (el más antiguo) (*Ibid.*, p. 168; p. 159). En otro texto, Marx propone otra metáfora bíblica: «Es claro que el trabajador no puede enriquecerse mediante este intercambio, puesto que, así como Esaú vendió su primogenitura por un plato de lentejas, él cede su *fuera creadora* (*schoepferische Kraft*) por la capacidad de trabajo como magnitud existente» (*Ibid.*, p. 248; p. 228).

³⁵ *Ibid.* (I, p. 173; p. 148). y cita el mismo texto, nuevamente, en *Ibid.*, III, p. 153; ed. alemana, p. 895.

³⁶ *Ibid.* (I, p. 58; p. 134; p. 53)

por llevar una figura humana es un signo de idolatría–, y pregunta: «¿De quién son la *imagen* y la leyenda que lleva? Le contestaron: del César. Les replicó: pues entonces lo que es del César devolvedlo al César y lo que es de Dios a Dios» (Lucas 20,23-25), con lo cual de ninguna manera aprobó que se pagara el tributo, sino que, simplemente, los amonestó a que arrojaran ese objeto idólatra lejos de ellos. La moneda, como el esclavo, llevan «en su frente» el signo de su señor: han sido subsumidos por él.

2.2. EL FETICHISMO EN LA SEGUNDA REDACCIÓN DE EL CAPITAL (1861-1863)

Poco después, Marx se abocó a escribir la *Contribución a la crítica de la economía política* del 1859 como el comienzo de los *Manuscritos del 61-63*³⁷. En efecto, Marx escribe el capítulo sobre la mercancía primero, y el del dinero posteriormente³⁸, pero se detiene, y promete en el futuro escribir el «capítulo 3» sobre el capital. Es la primera redacción definitiva de la futura sección 1 de *El Capital* (en la edición de 1873). Esta redacción tiene importancia, porque puede verse en ella el desarrollo con respecto a los *Grundrisse* y la inmadurez con respecto a la redacción de 1867 y 1873. Cabe destacarse que, durante ocho años (de 1859 a 1867), Marx no volverá sobre el tema, lo que mostrará en 1867 –el momento en que se

³⁷ Esta segunda redacción de *El Capital* comprende: *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, en MEGA, II, 2, Dietz, Berlin, 1978 (*Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, 1980), y *Zur Kritik der politischen Oekonomie (Manuskript 1861-1863)*, en MEGA, II, 3, vol. 1-6, Dietz, Berlin, 1977-1982 (en castellano, parcialmente, en *Teorías del plusvalor*, FCE, México, t. I-III, 1980).

³⁸ Véase mi comentario en *Hacia un Marx desconocido*, caps.1-2.

decide a escribir el capítulo 1 (de la edición de 1867)– un no haber avanzado suficientemente en la teoría de dicha temática durante esos años. Por ello, la segunda edición del capítulo 1 de *El Capital* en 1873 (que sólo en este momento se denominará «sección» 1) tendrá muchas variantes, y de importancia.

En la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, entonces, podemos ver que el tema del fetichismo es tratado desde el comienzo del capítulo 1, a fin de explicar el «carácter *social*» (en su sentido negativo) del trabajo individual en el capitalismo:

«Algo que caracteriza al trabajo que crea valor de cambio es que la relación *social* de las personas se presenta, por así decirlo, *invertida*, vale decir como una relación social de las cosas [...] Si es correcto decir que el valor de cambio es una relación de personas, hay que agregar empero que es una relación *oculta* bajo una envoltura cósmica material»³⁹.

En esta página aparece el tema del fetichismo bajo expresiones tales como «mistificación» o «ilusión». Es ya un «lugar» sistemático definitivo y referido a la mercancía. Marx opone lo «comunitario» a lo «social», siempre en el tratamiento de la cuestión del fetichismo. En el capítulo II, II, sobre el dinero, aparece nuevamente el tema, también sin denominación clara:

«Los poseedores de mercancía entraron en el proceso de la circulación simplemente como custodios de mercancías [...] uno es un pan de azúcar personificado, y el otro, oro personi-

³⁹ Siglo XXI, México, 1980, p. 17; MEW, XIII, p. 21. Más adelante nos dice: «Todos estos objetos del placer mundano llevan *en sus frentes* unos fatales marbetas...» (*Ibid.*, p. 73; MEW, XIII, p. 69), en referencia a la Bestia del *Apocalipsis*. Sobre la «codicia del oro» (*Ibid.*, p. 121; MEW, XIII, p. 110); sobre la moral del atesorador (*Ibid.*, p. 123; p. 111); etc.

ficado [...] Son una representación necesaria de la individualidad sobre la base de una etapa determinada del proceso social de la producción»⁴⁰.

Ahora es el mismo dinero el que se fetichiza, dado el grado de desarrollo –el segundo nivel de los *Grundrisse*, de los individuos aislados, pero socializados en la relación mercantil– abstracto del capitalismo.

Este es el segundo lugar sistemático; después del fetichismo de la mercancía, ahora se trata del fetichismo del dinero. Es decir, en estos capítulos I y II de la *Contribución*, la cuestión del fetichismo se toca sin conciencia explícita –faltan todavía 14 años hasta que el tema se desgaje como un párrafo autónomo del texto–.

Sólo en agosto de 1861 (con una pausa de dos años, entonces), Marx toma nuevamente la pluma para emprender, de un solo impulso, un período muy creador teóricamente (desde dicho agosto de 1861 hasta abril de 1867, ahora sin pausas demasiado prolongadas, aunque con algunas menores debido a enfermedades que siempre atacaban al Marx londinense). Escribirá 23 cuadernos de apuntes (que se denominan *Manuscritos del 61-63*), publicados por primera vez íntegramente, y sin modificaciones engelsianas o kautskianas, entre 1977 a 1982 (2.384 páginas editadas, de los 1.472 folios manuscritos de Marx). Gigantesco material que no ha merecido hasta el presente mayor atención de los estudiosos de Marx (mi obra *Hacia un Marx desconocido* es un comentario línea por línea de estos manuscritos).

La estructura de los *Manuscritos del 61-63* pueden dividirse, para simplificar, en tres partes: la primera, del

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 80-81; p. 76. Este texto corresponde al de la primera redacción (*Urtext*) de esta *Contribución* (Cfr. *Grundrisse*, t. III, pp. 162 ss.; no está en la edición inglesa; ed. alemana, pp. 901 ss.). Es aquí donde vuelve a citar el *Apocalipsis* 17,13 y 13,17 (véase *supra*, nota 89).

cuaderno I al V, texto cuasi-definitivo sobre la transformación del Dinero en Capital, sobre el plusvalor absoluto y relativo⁴¹.

Una vez que Marx tiene claros estos problemas –es decir, habiendo constituido lo esencial de dichas categorías de manera «definitiva»–, puede ahora enfrentar a la historia de la economía para preguntarse lo que sobre el tema han dicho los economistas, y para, por confrontación, observar si su marco categorial «resiste» a la crítica. *No es una historia*, y por ello nada tiene que ver con un IV libro de *El Capital*, y ni siquiera lo más importante es la historia. Lo que en realidad interesa –y es lo que hemos expuesto en nuestro comentario⁴²– es el desarrollo de su marco categorial. Es decir, al enfrentarse Marx en el cuaderno VI –en marzo de 1862– a Steuart, por ejemplo, lo más importante para el lector del manuscrito no es sólo ver simplemente en qué lo critica, sino en qué medida comienza a «desarrollar» *nuevas categorías*. La creación de nuevas categorías no está prevista en el plan de Marx, ya que sólo es un marco formal histórico. Hay que leer el texto, entonces, «oblicuamente». No ver sólo lo que se critica, sino «cómo» se critica, con qué categorías se critica, cuáles aparecen. Es decir, se necesita una «atención» epistemológica en primer lugar «terminológica». En este caso, las «palabras» cuentan (y las traducciones al inglés o al castellano, cuando existen, y muchos de estos textos no están traducidos a ninguna lengua fuera del original alemán, traicionan a Marx). Se trata entonces de «perseguir» no sólo las palabras, sino sus «contenidos» semánticos. Frecuentemente, la palabra es la misma, pero no su contenido (su concepto); otras veces, las palabras cambian (por ejemplo «pre-

⁴¹ En *Op. cit.*, 1988, caps. 3-5, pp. 55-107.

⁴² *Ibid.*, caps. 6-13, pp. 109-281.

cio de costo» o «precio de producción»), pero su concepto es idéntico. Estas fluctuaciones, variaciones, transformaciones, indican un estado «inmaduro» en la «constitución» o «construcción» de una categoría. Cuando Marx ha terminado de «construir» una categoría, usará, definitivamente, «un» nombre para «un» concepto. El caso más paradigmático es el siguiente:

«Todos los economistas incurren en la misma falta: en vez de considerar el *plusvalor* puramente en cuanto tal, lo hacen a través de las *formas* particulares de *ganancia* o *renta*»⁴³.

Es decir, el «nombre» *plusvalor* (uno) tiene «un» concepto (tal como ha sido descrito en los primeros *cuadernos*). Sus «formas» fenoménicas de aparición en el «mundo de las mercancías», supedical y más complejo, son: la *ganancia* y la *renta*, por ejemplo (que tienen «dos» conceptos distintos, que, con el de plusvalor, serían ya «tres»). Sin embargo, los economistas los «confunden» en «un» solo concepto. Se trata entonces de «separar», «distinguir» conceptos y «ponerles» denominaciones diversas para evitar confusiones. Deberíamos desarrollar aquí toda una «teoría» de la constitución de las categorías —como introducción a esta tarea hemos escrito los tres tomos de comentarios—.

Quizá el momento más creativo de Marx es cuando trata la cuestión de la renta —que, partiendo de la posición de Rodbertus, y en su crítica, desarrolla el concepto de composición orgánica, monopolio, etcétera⁴⁴. La categoría fundamental que Marx descubre en los *Manuscritos del 61-63* es la de «precio de producción», lo que le permite afirmar que, por sobre el precio de produc-

⁴³ *Manuscritos del 61-63*, en MEGA, II, 3, p. 333,2-6; castellano, I, p. 33.

⁴⁴ Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido*, cap. 9.

ción, la agricultura puede sostener un precio mayor que la media (es decir, su propio valor) desde donde se paga dicha renta. Estos temas, por ejemplo, no corresponden ya al libro I, sino a la parte del discurso dialéctico que se expondría en el libro III de *El Capital*, desde el horizonte más concreto de la «competencia». Sin programa previo, un tema igualmente tratado frecuentemente es el de la cuestión de la «reproducción»⁴⁵.

El manuscrito termina (Cuadernos XIX al XXIII) sobre cuestiones de los libros II y III (capital mercantil, ganancia, etcétera), y también referentes al libro I (donde por vez primera aclara de manera definitiva la cuestión de la «subsunción real» del trabajo vivo)⁴⁶.

En esta segunda redacción de *El Capital*, es decir, en los *Manuscritos del 1861-1863*, es cuando Marx toma conciencia, de manera explícita, del tema del fetichismo. Esto acontece, además de frecuentes referencias a la cuestión, al terminar las «Teorías del plusvalor», ya que, al considerar de diferente manera de expresar teóricamente la Economía Política por parte de Smith o Ricardo y de Malthus, descubre la fetichización progresiva de dicha «ciencia» a medida que el siglo XIX fue transcurriendo. Obsérvense especialmente algunos pasajes centrales, donde Marx se ocupa de la relación *invertida*, que es esencial al sistema capitalista:

«La forma de ingreso y las fuentes de éste expresan las relaciones de la producción capitalista bajo su *forma fetichizada (fetischartigsten Form)*. Su existencia, tal como se manifiesta en la superficie, aparece desconectada de las conexiones y de los eslabones intermedios que sirven de mediaciones. La *tierra* se convierte así en fuente de la *renta*, el *capital* en fuente de la *ganancia*, y el *trabajo* del *salario*. Y la forma invertida

⁴⁵ Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido*, pp. 153ss., 197ss., 247ss., 274ss., etcétera.

⁴⁶ *Ibid.*, caps. 12 y 13.

en que se manifiesta la inversión real es un tipo de ficción sin fantasía, *una religion de lo vulgar* [...] Sin embargo, de todas estas formas, el más perfecto de los fetiches es el *capital a interés* [...] La tierra o la naturaleza como fuente de renta, es decir, de la propiedad territorial, es ya bastante fetichista [...] Con el capital a interés se perfecciona este *fetichismo automático*⁴⁷.

En estas dos páginas –quizá el texto más importante sobre el tema, ya que incluye el capital en su conjunto: proceso productivo y circulatorio, capital industrial, comercial ya interés como formas fetichizadas–, el «fetichismo» adquiere ya un desarrollo teórico definitivo. Sin comentar, citemos otro texto:

«La total cosificación, inversión y el absurdo del capital como capital a interés [...] es el capital que rinde interés compuesto, y aparece como un *Moloch* reclamando el mundo entero como víctima ofrecida en *sacrificio (Opfer)* en sus altares»⁴⁸. «Es el interés lo que aparece así [...] como la *creación de valor (Wertschopfung)* que del capital emana [...] En esta forma se esfuma toda mediación y se consuma la forma fetichista del capital, como la representación del *capital-fetichismo*»⁴⁹.

Marx sabe ahora que lo contrario a la «ciencia» -y no la ideología, como lo pensaba Althusser- es el «fetichismo»⁵⁰.

⁴⁷ Cuaderno XV, p. 891, ed. cast., *Teorías del plusvalor*, FCE, México, t. III (1980), pp. 403-404; *Theories of Surplusvalue*, Moscú, t. III (1975), pp. 453-455; ed. alemana, MEGA, II, 3,3 (Dietz, Berlín, 1979), pp. 1450-1454.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 893 (p. 406; p. 456; pp. 1455-1456).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 896 (p. 410; p. 1460). En mi obra *Hacia un Marx desconocido*, cap. 11.4, pp. 226ss. Esta temática reaparecerá al final del libro III de *El Capital* (en la tercera redacción de 1865), y de allí se avanzará en 1873 al parágrafo 4 del capítulo 1 del libro I.

⁵⁰ Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido*, cap. 14, pp. 285ss.

2.3. EL FETICHISMO EN LA TERCERA REDACCIÓN DE EL CAPITAL (1863-1865)

En julio del 63, Marx termina los indicados manuscritos, y en ese mismo mes comienza los *Manuscritos del 63-65*⁵¹, más de 1.220 folios manuscritos, que han comenzado a editarse en el MEGA en 1988, donde se incluye el famoso «Capítulo 6 inédito». Se trata de la única vez en la que Marx escribió por entero los tres libros de *El Capital*. Es, además, el único texto completo (aunque en ciertas partes sólo un esbozo) de los libros II y III. Debe tenerse en cuenta que el libro I, excepto algunas páginas dispersas y el llamado «Capítulo 6 inédito» (folios 441 a 495 del manuscrito), se ha perdido. Pienso que era de tal manera semejante al texto de la «cuarta redacción», que Marx lo fue destruyendo al ir modificando o copiando el texto para la redacción definitiva de 1866 y 1867.

Los materiales que han quedado del libro I han sido editados en alemán recientemente. El libro tuvo 495 folios manuscritos, dividido en seis capítulos:

1. Transformación del dinero en capital.
2. Plusvalor absoluto.
3. Plusvalor relativo.
4. Combinación de ambos plusvalores y el problema del salario.

⁵¹ Acaba de editarse por primera vez la primera parte de dichos *Manuscritos del 61-63*, en MEGA, II, 4, 1, Dietz, Berlin, 1988. En castellano tenemos el *Capítulo 6 inédito*, Siglo XXI, México, 1981. Véase mi obra *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, cap. 1, que es un comentario completo de este texto (incluyendo lo todavía inédito).

5. La acumulación.

6. El resultado del proceso del capital.

Como puede observarse, no había en este momento la idea de incluir un capítulo introductorio, ya que el tema había sido expuesto en 1859 en la *Contribución*. Aquí trata Marx el problema de la «subsunción (*Subsumtion*) formal» y «real», cuestión que quedará insuficientemente tratada en la «cuarta redacción» por la eliminación de este «Capítulo 6 inédito» del 1863-1864.

En el verano londinense de 1864, hasta diciembre de ese año, Marx comienza la redacción del libro III⁵². Los textos manifiestan una gran cercanía a la temática del libro I, es decir, el pasaje del plusvalor (nivel esencial profundo, simple) a la ganancia (su forma de aparición fenoménica, superficial, compleja). Textos magníficos, de gran precisión hegeliana –Marx se va «hegelianizando» más y más hasta el 1880–, en pleno dominio de su fenomenología, de los planos de profundidad, de los niveles de abstracción, de la «sistemática» dialéctica de las categorías, en fin, de una «exposición» plenamente «científica» –si por «ciencia» se entiende el pasaje del fenómeno, de lo visible, a la conciencia, a la esencia, a lo invisible–. Marx usa siempre «capacidad de trabajo (*Arbeitsvermoegen*)»; Engels corregirá en la edición de 1894 por «fuerza de trabajo (*Arbeitskraft*)». Se trata del *Manuscripto Principal* (o «Manuscrito I») del libro III, completo, bajo la numeración en el Instituto de Amsterdam de *A 80*, con 575 folios manuscritos (y todavía inédito en alemán).

Por diciembre de 1864, ciertamente desde enero de 1865, Marx interrumpe la redacción del libro III, y es-

⁵² *Manuscritos del 63-65*, todavía inédito. Véase mi obra *El último Marx*, cap. 2.

cribe sin ninguna interrupción el libro II⁵³. Unos piensan que abandonó la redacción no antes del folio 256⁵⁴, mientras que Otani, con firme argumento, demuestra que debió abandonar la redacción después del folio 182 y antes del 243⁵⁵. Marx incluye al final, en el párrafo 5 del capítulo 3, el problema de «La acumulación median-do dinero», cuestión no propuesta –ni como posible– en la edición de Engels posterior (Engels ignoró este manuscrito, no sabiendo que era el único completo). Toda la problemática del libro II (con éste y los restantes manuscritos sobre los que hablaremos después) puede ahora tratarse realmente, y por primera vez, en la historia del marxismo.

A mediados de 1865, después de haber terminado el libro II, Marx vuelve al libro III, en el momento en que pronuncia su discurso sobre «Salario, precio y ganancia», y donde pueden observarse los temas que le están faltando escribir, cuando dice:

«La renta del suelo, el interés y la ganancia industrial no son más que otros tantos nombres diversos para expresar las diversas partes del plusvalor de la mercancía»⁵⁶.

El libro termina en su capítulo 7⁵⁷ sobre los «réditos», es decir, sobre la cuestión del fetichismo, donde recurre a muchas de las reflexiones efectuadas al final de la llamada *Teorías sobre el plusvalor*, del 1863. Hemos

⁵³ *Manuscrito I*, en MEGA, II, 4, 1. Véase mi obra citada *El último Marx*, cap. 3.

⁵⁴ W. Wygodski-L. Miskewitsch-M. Ternowski, «Zur Periodisierung der Arbeit von K. Marx am Kapital in den Jahren 1863 bis 1867», en *Marx-Engels Jahrbuch 5* (1982), pp. 244-322.

⁵⁵ Teinosure Otani, «Zur Datierung der Arbeit von K. Marx am II. und III. Buch des Kapitals», en *International Review of Social History* (Amsterdam), XXVIII (1983), pp. 91-104.

⁵⁶ MEW, XVI, p. 137.

⁵⁷ Mi obra *El último Marx*, cap. 4.5.

comentado el inmenso interés de todo esto en nuestro comentario pormenorizado.

En diciembre de 1865 tiene Marx, por primera vez en su vida, los tres libros de su obra ante sus ojos, «como un todo orgánico». Es la primera parte de cuatro (las restantes: la competencia, capital crediticio y accionario), de seis tratados (los restantes: la renta, el salario, el Estado, la relación entre los Estados, el Mercado mundial). Todo esto –contra Román Rosdolsky, lo hemos probado en nuestros comentarios– sigue siendo el «Plan» fundamental de toda su obra. *El Capital* es sólo un comienzo.

El problema del fetichismo cobra ahora una clásica claridad definitiva. Como puede verse, es ya una anticipación expresa del capítulo 24 del tomo III de *El Capital*.

Pero algo después nos depara todavía alguna sorpresa, ya que se aplica el concepto de fetichismo en el nivel productivo:

«Tan pronto como se inicia el proceso de trabajo, el trabajo vivo [...] se incorpora al capital como actividad perteneciente a éste [...] De este modo, la fuerza productiva del trabajo social y las formas específicas que adopta *se presentan* ahora como fuerzas productivas y formas del capital [...] se enfrentan al trabajo vivo personificadas en el capitalista. Volvemos a encontrar aquí la inversión de los términos que, al estudiar la esencia del dinero, hemos calificado como el *fetichismo* de la mercancía»⁵⁸.

Es decir, el obrero considera el «propio trabajo objetivado», trabajo pasado acumulado en el capital como algo extraño, como valor *del* capital. Pero, además, el mismo trabajador se considera a sí mismo como capital,

⁵⁸ Cuaderno XXI, p. 1317 (I, p. 362; I, p. 389; MEGA, 11,3,6 [1982], p. 2160).

como recurso, como momento del capital, ya que se ha vendido: «Personificación de una cosa y cosificación de una persona»⁵⁹.

Volveremos sobre estas cuestiones más adelante. De todas maneras, podemos concluir que fue en 1861-1865, en los *Manuscritos* de esos años, cuando Marx cobró conciencia explícita de la «forma fetichista» (todavía no «carácter fetichista») de *todo* el capital.

2.4. EL FETICHISMO EN LA ÉPOCA DE LA ÚLTIMA REDACCIÓN DE EL CAPITAL (1866-1882)

Arqueológicamente», diacrónicamente, sólo ahora podemos abrir las primeras páginas de *El Capital* definitivo. Debe sin embargo considerarse que Marx comenzó la redacción por el capítulo 2: «La transformación del dinero en capital»⁶⁰.

Desde la conferencia en la Internacional en el año anterior, Marx se convence de que lo que había escrito en 1859 había sido totalmente olvidado. Era necesario escribir un capítulo «introdutorio» sobre la mercancía y el dinero —el tema no lo había tratado durante los últimos ocho años, pero de todas maneras dejó dicho capítulo para el final, para el 1867—, y esto no carece de importancia. *El Capital*, su discurso dialéctico, lógico, esencial, comienza por la «transformación del dinero en capital». En esto estribará lo fundamental de nuestra

⁵⁹ *Ibid.* (p. 363; p. 390; p. 2161): «Personifizierung der Sache und Versachlichung der Person». Hay otras referencias a la cuestión del fetichismo, p. e. en Cuaderno XIV, p. 817 (III, pp. 114-116; III, pp. 129-131; MEGA, II, 3,4, pp. 1316-1318).

⁶⁰ *El Capital*, cap. 2, en MEGA, II, 5, 1983; en castellano, en Siglo XXI, México, t. 1/3, pp. 971-1042, que después será la sección 2 de la segunda edición de 1873.

pretensión de reinterpretación total del discurso dialéctico de Marx. Marx empezó su exposición, en las cuatro redacciones, por el «capítulo del capital» («capítulo» que se transformó en una sección, en un libro, en tres libros, y por último en cuatro libros en tres tomos). La cuestión de la mercancía y el dinero eran supuestos necesarios para la «explicación» (es decir, para saber qué es el dinero: trabajo vivo «objetivado»), pero *El Capital* comienza cuando desde la circulación, y como contradicción, el «trabajo vivo (*lebendige Arbeit*)» es «subsumido» en un proceso de trabajo que es la originación primera del capital por la negación del dinero como dinero (en el pago del primer salario):

«[...] una mercancía cuyo valor de uso poseyera la peculiar propiedad de ser *fente de valor* [...], y por tanto *creación de valor* (*Wertschopfung*) y el poseedor de dinero encuentra en el mercado esa mercancía específica: la *capacidad de trabajo* (*Arbeitsvermoegen*) o *fuerza de trabajo* (*Arbeitskraft*)»⁶¹.

Como puede observarse, Marx duda, titubea en usar «capacidad de trabajo o fuerza de trabajo» –tres veces en una página pondrá ambas denominaciones, y aun invirtiendo su orden–. Por último, al escribir estas páginas se decidió por la denominación «fuerza de trabajo» –decisión terminológica tomada en enero de 1866, por primera vez en su vida–. «Capacidad de trabajo» quizá expresaba mejor que «fuerza de trabajo» el contenido conceptual del asunto.

Los capítulos 2 al 4 (la transformación del dinero en capital, el plusvalor absoluto y relativo) no ofrecían dificultad, ya que desde 1861 el asunto había cobrado claridad casi-definitiva. Sin embargo, de pronto, en la cuestión de la «Jornada de trabajo» se extiende mucho más de lo planeado, y la obra va cobrando proporciones

⁶¹ *El Capital*, cap. 4 de la edición de 1867 (en MEGA, II, 5, p. 120; castellano, p. 167). Véase en mi obra *El último Marx*, cap. 4.

inesperadas. Lo mismo acontecerá con el capítulo sobre la «Maquinaria y gran industria», que asciende a niveles más concretos, al igual que el párrafo del salario, necesario para comprender el plusvalor, pero materia de la parte de la circulación, o del tratado respectivo después de la renta.

Esquema 2.2

CRONOLOGÍA DE LA REDACCIÓN DEL LIBRO I DE EL CAPITAL.

1. De enero de 1866 a comienzos de 1867: capítulos 2 al 6
2. Posteriormente: capítulo 1 (texto 1)
3. De abril a julio de 1867: Apéndice sobre la “Forma de valor” (texto 2)
4. El 17 de julio de 1867: el “Prólogo” a la primera edición
5. De diciembre de 1871 a enero de 1872: algunas páginas para correcciones de la segunda edición (en Marx 1873) (texto 3)
6. De 1871 a 1873: segunda edición (texto 4) y “Epílogo”
7. Hasta 1875: correcciones a la edición francesa (importantes para la discusión con los “populistas”)

El capítulo 5 es más complejo⁶². En él, de manera todavía un tanto confusa, se plantean diversos problemas, como puede observarse en los sucesivos «planes» de esta parte. Incluye aquí temas tales como el del trabajo productivo e improductivo, subsunción formal y real, fetichismo, «precio de la fuerza de trabajo», etc. Este capítulo 4 se dividirá en 1873 en dos secciones (la 5 y 6). El capítulo 6 sobre la acumulación cierra el libro.

Al terminar el manuscrito, Marx debió escribir el capítulo 1 (texto 1 del esquema 3.3, escrito por Marx en 1866). Al leer Kugelmann el texto, le sugirió a Marx exponer la cuestión de la «Forma de valor» (que será apéndice de la edición de 1867), donde Marx aclara la cues-

⁶² Véase mi obra citada, cap. 5.5.

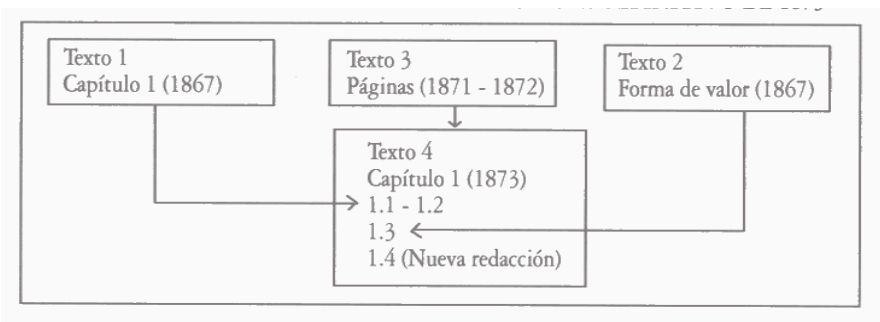
ción de la forma «relativa» y «equivalente» del valor de cambio.

Por otra parte, en nota 9 del capítulo 1, Marx anota que «cuando empleamos la palabra *valor* sin otra determinación adicional, nos referimos siempre al valor de cambio»⁶³. Esta nota desaparece en 1873, porque Marx, por primera vez en su vida (al menos en 1872), distingue entre «valor» y «valor de cambio»⁶⁴.

Es sabido⁶⁵ que el párrafo 4 del capítulo 1 es el último texto escrito y publicado por Marx de *El Capital*. Quizá comprendió, efectuando las últimas correcciones para la segunda edición del libro I, que quizá nunca publicaría el libro III (donde debía concluir con las reflexiones sobre la fetichización «trinitaria»). Lo cierto es que se trata de un texto definitivo, y de ahí su importancia.

Esquema 2.3

CONFLUENCIA DE TRES TEXTOS ANTERIORES EN EL DEFINITIVO DE 1873



⁶³ En MEGA, II, 5, p. 19, 40-41.

⁶⁴ En mi obra citada, cap. 5.7.c.

⁶⁵ Véase en mi obra *El último Marx (1863-1882)*, cap. 4, toda la historia desde la primera edición (1867) de la cuarta redacción de

Este texto adquirirá todo su valor en la exposición de la Segunda parte de este libro, porque Marx no efectúa sólo una crítica de la religión fetichista, sino una verdadera teología «metafórica», como veremos desde el capítulo 4.

Ahora puede situarse este famoso texto, el párrafo 4 del capítulo 1 sobre el fetichismo de la mercancía del 1873. El capítulo 1, por el que muchos comenzaron a leer a Marx, es, exactamente, el último de su obra editada. Creemos que desde ahora, en la historia del marxismo, se podrá comenzar un estudio detallado de la *constitución* del «texto» –con sentido diacrónico, sincrónico, semántico, etcétera–, y con ello una reconstrucción en regla.

Marx escribe:

«Una mercancía parece ser una cosa trivial [...]. Su análisis demuestra que es un objeto *endemoniado*, rico en sutilezas metafísicas y reticencias *teológicas* [...]. El carácter místico de la mercancía no deriva [...] de su valor de uso»⁶⁶.

Marx muestra la analogía entre el mundo religioso articulado al capitalismo y el mundo económico, teniendo en común un mismo mecanismo ideológico que Marx denominaba «fetichismo»:

«De ahí que para hallar una analogía [una metáfora] pertinente debemos buscar amparo en las nebulosas comarcas del mundo religioso. En éste, los productos de la mente humana⁶⁷ parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos *de la mano* humana. A esto llamo el *fetichismo* que se adhiere a los productos del trabajo [...]. Ese carácter fetichista del *mundo de*

El Capital, hasta la segunda edición (1873), cuando agregé íntegramente este párrafo 4 del capítulo 1.

⁶⁶ *El Capital*, I, cap. 1.4 (I/1, p. 87; MEGA, II, 6, p. 102).

⁶⁷ Como pensaban Feuerbach o Debrosses.

las mercancías (*Warenwelt*) se origina [...] en la peculiar índole social (*gesellschaftlichen*) del trabajo que produce mercancías»⁶⁸.

Terminado el libro I, Marx venía trabajando y seguirá trabajando los libros II y III. Engels recibió en dos paquetes, organizados por Marx, con «Lo perteneciente al libro II», y «Lo perteneciente al libro III», manuscritos todavía inéditos, que esperamos sean pronto publicados en el MEGA, II.

En los últimos años de Marx no hubo notable novedad sobre nuestro tema. De todas maneras, a muchos marxistas estalinianos les hubiera llamado la atención el que Bakunin lanzara «vehementes ataques contra la Internacional –que dirigía Marx– como negadora del ateísmo»⁶⁹. En efecto, sobre el ateísmo tenía Marx una posición tomada totalmente firme. En 1871, cuando ya había publicado el libro I de *El Capital* y escribía los manuscritos para los libros II y III, en carta a Friedrich Bolte, del 23 de noviembre de este año, enviada desde Londres a Nueva York, sobre algunas cuestiones de la Internacional, tocó el punto. Trató en la segunda cuestión el asunto de las «sectas». No sólo la Internacional no es una secta, sino que «sospecha mucho del amateurismo, superficialidad y filantropía burguesa de ciertas sectas a medias socialistas»⁷⁰. Y le relata a Bolte que, en 1868, Bakunin pretendió fundar una segunda Internacional con él por jefe, bajo el nombre de «Alianza de la Democracia Socialista»:

«Su programa consistía en una cantidad abigarrada de confusiones: igualdad de clases, exclusión del derecho de he-

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 89; p. 103. Explicaremos este texto más adelante.

⁶⁹ Carta de Engels a Liebknecht, del 15 de febrero de 1872 (MEW, XXXIII, p. 402).

⁷⁰ MEW, XXXII, p. 328.

rencia como punto de partida del movimiento social (una tontería saint-simoniana), *exigencia de ateísmo como dogma* de los miembros, etc., y como dogma principal (proudhoniano) la abstención política del movimiento»⁷¹.

Llama entonces la atención que entre las «tonterías (*Blödsinn*)» bakunianas se encuentra el «ateísmo» (*Atheismus als Dogma*), que además es considerado como un «cuento para niños (*Kinderfabel*)».

En realidad, esta posición era ya para Marx una conclusión importante dentro de la Internacional. Por ello, en el trabajo escrito entre enero y febrero de 1872 sobre las «Pretendidas escisiones de la Internacional» –editado en francés en Ginebra poco después–, Marx escribe, en referencia a la «Sección de ateos socialistas», que no pueden ser aceptados como miembros, ya que, «en el caso de la Youth Men’s Christian Association –y es interesante saber que la YMCA pidió ser miembro de la Internacional–, no fue aceptada porque «la Internacional no reconoce secciones teológicas (*theologische Sektionen*)»⁷².

Está claro que, para Marx, entonces, una «sección atea» era una institución teológica, que debería ser excluida. Y esto es tan así que en un artículo del 4 de agosto de 1878 –cinco años antes de su muerte– sobre la historia de la Internacional, y en respuesta a George Howell, vuelve a afirmar, en la cuestión de la «Idea religiosa» propia, que el mejor ejemplo de cómo debe tratarse la problemática es como se trató el caso del Sr. Bakunin y su «Sección de ateos socialistas», que no fue aceptada porque, al igual que la YMCA, el Consejo General aclaraba que no podía «reconocer secciones teológicas»⁷³.

⁷¹ *Ibid.*, p. 329.

⁷² MEW, XVIII, p. 19.

⁷³ MEW, XIX, p. 144.

Para Marx, el ateísmo era una cuestión teológica y no debía introducirse como factor de contradicción en la clase obrera. Hay entonces gran distancia de esta posición política de Marx, con la posición dogmática (que el mismo Marx rechaza, hasta por su nombre: «el ateísmo como dogma») del marxismo posterior, que deformó la clara decisión de la I Internacional al respecto.

Hemos citado algunos textos del Marx juvenil sobre el ateísmo. De todos ellos podemos deducir que para Marx el ateísmo no es un momento esencial del socialismo, muy por el contrario, ya que en 1844 lo consideraba superado, y vemos que el Marx «definitivo», algo antes de su muerte, lo rechaza frontalmente como un error político –trataremos nuevamente el tema en el capítulo 6–. ¿Qué diría hoy Marx ante un Tercer Mundo, Asia, África y América Latina donde los pueblos son sujetos de una profunda religiosidad ancestral? Ciertamente sería mucho más prudente y político que muchos aprendices a revolucionarios estalinistas que alejaron a las masas del marxismo por un ateísmo jacobino y burgués.

Una y otra vez, aquí o allí, aplica Marx palabras del Nuevo Testamento al capital:

«Es admirable que [...] se atrevan a un ataque contra la ciudadela de una guarnición y contra un ejército de cuarenta mil hombres [...] mientras los hijos de *Mammón* bailaban, cantaban y banquetearon en medio de la sangre y de las lágrimas de una nación humillada y martirizada»⁷⁴. «Mientras el semibárbaro defendía el principio de la moral (China), el civilizado le contraponía el principio de *Mammón*»⁷⁵. «Aquellos inspectores británicos [...] han asumido la protección de las masas oprimidas [...] con una inmovible energía y una superioridad espiritual, para las que en estos tiempos de la ado-

⁷⁴ «El atentado contra Franz Joseph» (del 8 de marzo de 1853; MEW, VIII, p. 527).

⁷⁵ «La historia del comercio del opio» (del 20 de septiembre de 1858; MEW, XII, p. 552).

ración de *Mammón* no se encontrarán muchos paralelos»⁷⁶. «Yo concedo con gusto el derecho de traducción, empero no en esta tierra de *Mammón* llamada Inglaterra»⁷⁷.

Marx se refería al capital también con otros nombres:

«La bolsa británica brindó por la francesa, los apóstoles de la especulación bursátil se felicitaron y se estrecharon las manos, y prevaleció la convicción de que finalmente el *Becerro de oro* había sido elevado a dios todopoderoso y que Aarón era el nuevo autócrata francés»⁷⁸. «Apenas los valores franceses comenzaron a descender, la muchedumbre se precipitó de cabeza hacia el templo de *Baal*, para desprenderse de los bonos estatales y acciones»⁷⁹. «Una industria que como el vampiro –figura que usará en *El Capital*– debe chupar sangre humana, sobre todo sangre de niños. En tiempos antiguos, el asesinato de niños era un rito misterioso de la religión de *Moloch*, pero sólo practicada en ocasiones solemnes, quizá una vez al año, y además *Moloch* [no] tenía especial preferencia por los niños de los pobres»⁸⁰.

⁷⁶ Carta del 15 de marzo de 1859 (MEW, XIII, p. 203).

⁷⁷ Carta del 19 de octubre de 1877 (MEW, XXXIV, p. 302).

⁷⁸ Carta del 31 de marzo de 1859 (MEW, XIII, pp. 284 ss.). Es una referencia evidente al Exodo 32. Véanse otras referencias en carta del 4 de octubre de 1853 (MEW, IX, p. 325).

⁷⁹ «Agitación contra Prusia» (del 22 de marzo de 1855; MEW, XI, pp. 132 ss.).

⁸⁰ Discurso inaugural de la Internacional, entre el 21 al 26 de octubre de 1864 (MEW, XVI, p. 11). Los niños trabajaban en las fábricas; eran «subsumidos» por el capital de manera muy especial –la tasa de plusvalor era mayor que con los adultos–.

3. CRÍTICA AL CARÁCTER FETICHISTA DEL CAPITAL

Nos situaremos en un nivel epistemológico económico-filosófico, dentro del discurso central, definitivo y explícito de Marx.

En primer lugar, deseamos referirnos a un tema que pueda servir como de horizonte de comprensión a la totalidad de la cuestión que nos ocupa. Se trata del tema de la «relación». En efecto, toda «relación» -y como mostraba Aristóteles acerca de su cuarta categoría- supone al menos cuatro momentos: un término que se «relaciona-con» (activo) (A); otro término «con-el-que-se-relaciona» (pasivo) (B); la relación misma (a); y la dirección de la relación (b). No es lo mismo la relación desde A en dirección hacia B , que desde B hacia A .

Esquema 3.1

ALGUNOS MOMENTOS DE TODA RELACION



Es por demás conocido que todo el pensamiento de Marx, en definitiva, es un análisis de la relación, de rela-

ción de relaciones. Marx es un genio en el análisis de la relación: del trabajo vivo «con» el trabajo objetivado; del valor relativo «con» el valor equivalente; de la mercancía «con» el dinero; del capital industrial «con» el capital comercial> etcétera. Es imposible comprender a Marx sin entender dialécticamente los momentos de la relación. *En* la relación, *A* no es simplemente *A*, sino *A* «con-respecto-a» *B*. Ser «hijo» (*A*) no es simplemente ser persona, sino ser persona «con-respecto-a» otra persona «como» «padre». El «como» indica justamente la relación misma (la flecha *a*) y la dirección (punta *b* de la flecha). La relación del «hijo» (*A*) con el «padre» (*B*) es de filiación (se es hijo de, mientras que la relación del «padre» (*A*) con el «hijo» (*B*) es de paternidad (se es padre de). La diferencia entre filiación y paternidad, su contenido, está determinada por la «dirección» o el sentido (representada por la punta *b* de la flecha *a*). Todo esto es obvio, pero para Marx es esencial, como veremos.

3.1. EL FETICHISMO COMO «ABSOLUTIZACIÓN» DE LO RELATIVO

Creo que el tema nos tiene deparadas muchas sorpresas. Debo confesar que pensaba conocerlo al comenzar este estudio, pero, al ir avanzando, se abrieron tantas pistas que ahora, al iniciar la exposición, debo nuevamente afirmar aquello de que sólo *situaré* una problemática posible, sin pretensión no sólo de agotar el tema, sino de ni siquiera analizarlo suficientemente. Valga lo que sigue como conjeturas aproximativas.

Si debiéramos expresar en una hipótesis la totalidad problemática que nos ocupa, creemos que la expresión siguiente coloca fundamentalmente toda la cuestión:

«Este sabihondo -de la escuela ricardiana- convierte, pues, el valor (*Wert*) en algo absoluto (*absolutes*), en una 'cualidad de las cosas', en vez de ver en él algo relativo (*relatives*): la

relación (*Relation*) entre las cosas y el trabajo social; de un trabajo social basado en el trabajo privado y en el que las cosas no se determinan como algo dotado de autonomía, sino como meras expresiones de la producción social" ¹.

Aquí está planteado todo el tema, frontalmente. Por cuanto algo es constituido como «absoluto», tenemos el problema ontológico (y religioso mundano, claro está) del fetichismo. Pero es fetichista esa constitución porque ha sido sacada de la «relación-con». Como puede verse, la cuestión del «absoluto» y de la «relación» deberá ocuparnos en este asunto del fetichismo en Marx.

Pero, además, esta formulación debe advertirnos desde el inicio sobre el sentido de la palabra «social» -frecuentemente mal entendida- ². Para Marx, aquí «social» es una posición defectiva de la persona en la relación con otra persona, en la producción; es un carácter negativo, perverso, incorrecto:

«En qué profundo *fetichismo* se hunde nuestro sabihondo, y cómo convierte lo relativo en algo positivo [...] Como valores, las mercancías son magnitudes 'sociales' (*Gesellschaftliche*) [...] Allí donde el trabajo es *comunitario* (*gemeinschaftlich*), las relaciones entre los hombres no se manifiestan en su producción «social» como valor de las cosas. En la primera parte de mi obra he expuesto cómo el trabajo basado en el intercambio *privado* se caracteriza (*charakterisiert*) porque en él el *carácter social* del trabajo se representa como propiedad de la cosa; porque en él una *relación «social»* se manifiesta como

¹*Manuscritos del 1861-1863*, Cuaderno XIV, p. 817 (ed. cast., III, p. 115; ed. ingl., III, p. 130; MEGA, cit., 6, p. 1317). Marx usará estas anotaciones en la edición definitiva de *El Capital*, I, cap. 1, nota 36 (I/1, p. 102; MEGA, II, 6, p. 113), cuando, defendiendo de alguna manera a Ricardo, expresa: «El autor de las *Observations* y Samuel Bailey inculpan a Ricardo el haber hecho del valor de cambio, que es algo *meramente relativo* (*relativen*), algo *absoluto*».

² Véase mi obra *La producción teórica de Marx*, pp. 87ss., et cetera.

una relación de las cosas entre sí [...] Esta *apariencia* {*Schein*) es considerada por nuestros adoradores del fetiche como algo real»³.

Aquí está planteada la condición de posibilidad de la anterior «absolutización» del valor. En el capitalismo hay un tal tipo de relación productor-productor (relación de producción, en abstracto, o de productores, en concreto) que sólo alcanza la «socialidad» gracias al mercado. Este *carácter* «social» puede comprenderse, como perverso, desde la relación *comunitaria*. Marx necesita, para explicar el carácter *fetichista* del valor, partir del carácter «social» del trabajo (opuesto al carácter «comunitario» del mismo).

Deseamos también indicar desde un comienzo que para Marx la «forma fetichista» -como acostumbra a expresarse en los Manuscritos del 1861-1863-⁴ se acuña definitivamente en la cuarta redacción de El Capital en la denominación «*carácter fetichista*». Para el Marx definitivo, «forma» es forma de aparición, determinación que aparece como fenómeno. El fetichismo es un *modo* del capital como totalidad y de cada determinación. La palabra «carácter» quiere indicar este *modo* de «ponerse» del capital y de cada determinación: es una posición del capital o cada determinación como no-religada, no-referida, separada, autónoma, como absoluta. El «carácter» fetichista es un *modo* de ponerse el capital, y al mismo tiempo es un *concepto* (y lo que intentamos es el «desarrollo dialéctico del concepto de divinidad (feti-

³ *Ibid.* (pp. 114-115; pp. 129-130; pp. 1316-1317). Véase en nuestra obra *Ética comunitaria* (Paulinas, Madrid, 1986, caps. 2-3; con traducción en diversas lenguas), la diferenciación entre «social» y «comunitario» como tipos de *relación* práctica.

⁴ Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido*, cap. 11 (pp. 226ss.).

chismo]», como expresaba Marx en su carta del 1837), una categoría interpretativa, y un mecanismo ideológico de ocultamiento (mecanismo cotidiano del capitalista o el obrero, y del economista científico capitalista). Desejaríamos situar la problemática para describir el contenido del concepto y construir esta categoría ontológica (ya que recorre la *totalidad* del capital, como todo y en sus partes).

Por lo general, al tratarse el carácter fetichista en Marx, se hace referencia exclusiva a tres «lugares" donde se trata el asunto: el fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital. No se tiene sin embargo conciencia de que la cuestión es mucho más esencial, ya que es necesario recorrer la totalidad del discurso de Marx. Es decir, el carácter fetichista, por ser un modo del capital *en totalidad*, toca no sólo el capital en general, sino igualmente cada una de sus determinaciones (no sólo la mercancía o el dinero, sino igualmente el trabajo asalariado, el medio de producción y el producto), el capital en la producción y en la circulación, y por ello el plusvalor y la ganancia, pero igualmente en cada una de sus funciones: capital industrial, comercial o capital que rinde interés (siendo evidentemente este último el capital fetichizado por excelencia). Es decir, se trata de tener en cuenta la totalidad del discurso, y en cada momento veremos siempre la referencia de Marx a la cuestión del fetichismo. Es una crítica ontológica (o en su consideración fetichista *como* «absoluto») completa del capital.

3.2. CARÁCTER FETICHISTA DEL CAPITAL EN GENERAL

Se "trataría de situar el carácter fetichista del capital como totalidad y en su nivel esencial fundamental. El «carácter fetichista» del capital se funda, en última ins-

tancia, en la absolutización de lo relativo, como hemos dicho. De la absolutización, separación, autonomía, mistificación de uno de los términos de la relación. Al negarse o aniquilarse el primer término (*A*, por ejemplo, el trabajo vivo), el segundo término (*B*, por ejemplo, el valor) se totaliza, se clausura, se fetichiza.

Si el «hijo» en la relación de filiación niega a su padre, no le queda otra que negarse como hijo. Sería un afirmarse como hijo de sí mismo. Sería la absolutización o la autofiliación. Se fetichizaría, se divinizaría, se pondría como el Absoluto. Una «parte» se pone como el «todo» negando las otras partes. A esto lo hemos llamado hace años la totalización totalitaria de la totalidad⁵. El acto de totalización o clausura es la auto-posición fetichista. Lo de «totalitaria» es la consecuencia práctica contra los que niegan en la praxis (se afirman como otros) dicha totalización: la totalidad los elimina, los reprime políticamente.

La autoafirmación fetichista de la totalidad supone la negación, la aniquilación de la exterioridad, de lo-otro o del-otro que el capital.

a) Negación de la exterioridad.

*Carácter «comunitario» o «social»
de la producción*

Como momento prácticamente desconocido por la tradición marxista posterior, Marx siempre parte de la exterioridad del trabajo vivo, *del otro que el capital*, su-

⁵ Véase mi obra *Filosofía ética latinoamericana*, Edicol, México, 1977, parágrafo 21 (t. II, pp. 22 ss.); y t. V (USTA, Bogotá, 1980), parágrafo 68: «Fetichización ontológica del sistema» (pp. 34 ss.).

puesta cuya eliminación se puede fetichizar el capital. La fetichización necesita como condición la aniquilación del otro que el capital:

«El proletariado en Alemania comienza apenas a nacer en el movimiento industrial que alborea, pues la *pobreza (Armut)* de que se nutre el proletariado no es la pobreza que se produce naturalmente, sino la que se produce artificialmente [...] Cuando el proletariado reclama la *negación* de la propiedad privada, no hace más que elevar a principio de la sociedad lo que la propia sociedad ha elevado a principio suyo, lo que ya aparece personificado en él, sin intervención suya, como resultado *negativo* de la sociedad»⁶. «La existencia abstracta del hombre como puro hombre de trabajo, que por eso puede diariamente precipitarse de su plena *nada* en la *nada* absoluta»⁷. «Este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como pobreza (*Armut*) absoluta [...] una objetividad que coincide con una inmediata *carnalidad (Leiblichkeit)* [...]»⁸. «Por un lado aparece la capacidad de trabajo como *pobreza (Armut)* absoluta [...] puesta como mercancía ajena frente a dinero ajeno; pero el trabajador se presenta y compromete en su viviente *carnalidad (Leiblichkeit)* como pura posibilidad de trabajo que está completamente separada de todas las condiciones objetivas de su realización [...] El trabajador es, en cuanto tal, según su concepto, *pauper* (pobres) [...]»⁹. El trabajador debe «ofrecer como mercancía su fuerza

⁶ *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, final (OF, I, p. 502; CW, III, pp. 186-187; MEW, I, pp. 390-391). Véase el apéndice a mi obra *Hacia un Marx desconocido*, sobre «La exterioridad en el pensamiento de Marx» (pp. 365-372).

⁷ *Manuscritos del 44*, II (OF, I, p. 607; CW, III, p. 285; MEW, EB I, pp. 524-525).

⁸ *Grundrisse*, Cuad. III (I, p. 236; p. 296; 203). Véase mi obra *La producción teórica de Marx*, sobre «La exterioridad...» (caps. 7 y 13).

⁹ *Manuscritos del 1861-1863*, Cuad. I (MEGA, II, 3,1 [1976], pp. 34-35). Véase sobre el mismo tema, *Ibid.*, pp. 29-36.

de trabajo misma, la que sólo existe en la *carnalidad* (*Leiblichkeit*) viviente que le es inherente»¹⁰.

Estos cinco textos (desde 1843 hasta 1867) nos muestran la continuidad de la problemática en el pensamiento de Marx. El otro que el capital, el «no-capital» -como le agradaba escribir a Marx en los *Grundrisse* y en los *Manuscritos del 61-63-*, el trabajador, cara-a-cara¹¹ ante el capitalista (que personifica el capital), lo enfrenta en su propia *carnalidad* como desnudez, pobreza, como el «pobre»¹². El tema de la exterioridad, como *categoría* radical desde donde la misma categoría de «totalidad» es posible (Lukács, Kosi y otros han demostrado la importancia de la «totalidad», pero no han comprendido que se abre desde la «exterioridad»)¹³, es lo que permite a

¹⁰ *El Capital*, cap. 4,3 (Siglo XXI, México, 1979, t. I/1, p. 205; ed. inglesa, Lawrence, London, 1977, t. I, p. 165; MEW, XXIII, p. 183). Véase el apéndice sobre la «exterioridad», en *Hacia un Marx desconocido*, pp. 365-372.

¹¹ Véase mi obra *Filosofía de la Liberación*, cap. 2.1; y en mi *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, B. Aires, t. I, 1975, desde el parágrafo 16 en adelante. En su obra *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1983, H. Cerutti ridiculiza todos estos temas, y piensa hacerlo desde un punto de vista marxista (en realidad althusseriano). Por el contrario, la cuestión de la «exterioridad», el cara-a-cara, la proximidad (y aun la afirmación del momento llamado analéctico), se encuentra en lo más profundo del pensamiento de Marx (expresado con otras palabras y frecuentemente implícito).

¹² El concepto de «pobre» (que Marx gusta de nombrar en latín, *pauper*) es el *ante festum* (también en latín Marx) del capital (Cfr. mi obra *La producción teórica de Marx*, en numerosos pasajes). Hoy, cuando el «Sur» del mundo (el antiguo Tercer Mundo) se sume en la más profunda miseria, la categoría de «pobre» toma prioridad aun sobre la de explotado (véase igualmente en este punto mi obra nombrada, al final, sobre la «Cuestión popular», cap. 18.6; y en *Hacia un Marx desconocido*, cap. 3.2, y además en *El último Marx [1863-1882]*, en el tema de la «acumulación originaria», cap. 5).

¹³ La economía política puede construirse desde la categoría de

Marx mostrar cómo la negación del otro como otro, como dis-tinto (y no di-ferente en la totalidad del capital que lo ha subsumido), como todavía en su posición de contradicción absoluta, es la condición de posibilidad de la fetichización (absolutización) de la totalidad, del capital afirmado sin relación a una exterioridad (el otro término) que ha sido aniquilada:

«La única antítesis que se opone al trabajo objetivado es el no-objetivado [...] el trabajo subjetivo [...] Lo que es efectivamente no-capital es el trabajo mismo»¹⁴.

Pero Marx no sitúa la cuestión sólo de una manera subjetiva, abstracta: el trabajo vivo ante el capital, sino también de manera concreta, como el presupuesto: el trabajo «comunitario (*gemeinschaftliche*)» ante el trabajo «social (*gesellschaftliche*)». En general, en las traducciones del alemán no se cuidan las palabras. Frecuentemente se traduce «comunitario» por «colectivo», que no tiene sentido, ya que Marx nunca escribe *kollektive*.

Para entender la cuestión del carácter fetichista del capital (y de sus determinaciones esenciales), era necesario comprender la posición «social» del trabajo. Pero, para poder explicar el carácter social del trabajo, Marx necesita compararlo con «otras formas de producción»¹⁵.

Dejando de lado el ejemplo de Robinson, la Edad

«totalidad» (desde el capital como sistema, por ejemplo), pero la crítica de la economía política capitalista debe realizarse «desde» afuera (Cfr. mi *Filosofía ética latinoamericana*, t. II, cap. 6 sobre «El método de la ética» (parágrafos 26 y 37, pp. 156 ss.). Además, véase mi obra *El último Marx* (1863-1882), en cuyos capítulo 8 a 10 tratamos esta problemática.

¹⁴ El *Urtext* de la *Contribución* (ed. cast. en los *Grundrisse*, t. III, p. 212; en alemán, p. 942).

¹⁵ *El Capital*, I, cap. 1,4 (I/1, p. 93; I, p. 82; MEW, XXIII, p. 900).

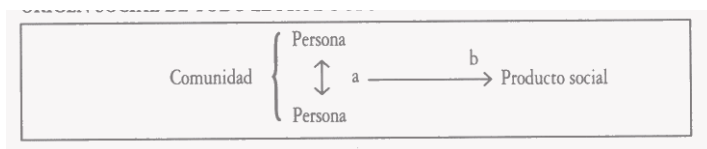
Media o el trabajo comunitario primitivo, Marx nos habla de:

"Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción *comunitarios* (*gemeinschaftlichen*) [...] El producto todo de la asociación es un producto social [...] El tiempo de trabajo servirá a la vez como medida de la participación individual del productor en el trabajo *comunitario* [...]" ¹⁶.

Es decir, el horizonte trascendental, como concepto límite que permite comprender la realidad de su no-realización en la «sociedad real» ¹⁷, se describe como una relación cara-a-cara, comunitaria, inter-personal, práctica.

Esquema 3.2

RELACION "COMUNITARIA" ENTRE PERSONAS, ORIGEN SOCIAL DE TODO EL PRODUCTO



La relación práctica interpersonal (*a*) es directa. Desde la comunidad («asociación de hombres libres»), el producto es originariamente social (*b*). No necesita del intercambio o del mercado (ser «valor») para advenir social. Es social desde el acto creador mismo del productor

¹⁶ *Ibid.* (p. 96; pp. 82-83; pp. 92-93).

¹⁷ Juega la misma función de textos utópicos, como por ejemplo: "Todos pensaban y sentían lo mismo; lo poseían todo en común y nadie consideraba suyo nada de lo que tenía [...] Entre ellos ninguno pasaba necesidad [...] Llevaban el dinero y lo ponían a disposición [...] y luego se distribuía según lo que necesitaba cada uno" (Hechos 4,32-35). Cfr. Hechos 2,42-47. Ambos textos están a la base de todo el "socialismo utópico".

en comunidad. El sujeto de trabajo, como individualidad plenamente realizada, es participante, con libertad y conciencia, de la comunidad.

La negación del otro, del trabajo vivo en su carnalidad (abstractamente), y de la comunidad de personas como lugar de la producción (concretamente), permite la constitución del capital; y esto por un doble movimiento. Por una parte, el otro, el pobre, el trabajador como exterioridad, es negado y subsumido en el capital como asalariado. Por otra parte, en concreto y por la disolución de los anteriores modos de apropiación y producción, el trabajador, aislado de su comunidad de origen, es subsumido individual y privadamente por el capital. Su trabajo, ahora privado, individual y abstracto (subjetivamente), produce un producto abstracto, privado, *para el intercambio* en el mercado (objetivamente), no para el uso de la comunidad. Bajo la ley del valor (como fundamento de la intercambiabilidad del producto), el producto es siempre mercancía; una mera cosa en el «mundo de las mercancías» (totalidad donde aparecen los fenómenos a la conciencia cognoscente cotidiana y públicamente compradora). El carácter «social» -término negativo y que indica la perversión de la relación del producto-mercancía le viene dado por la no-comunidad del intercambio en el mercado; y la «socialidad» de la mercancía «socializa» a los productores aislados. El productor es «social» porque se vuelca en un mercado y recibe del mercado su socialidad:

«Como los productores no entran en contacto social *hasta que intercambian* los productos del trabajo, los atributos específicamente sociales de los trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio»¹⁸.

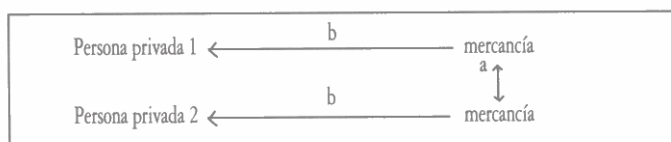
¹⁸ *El Capital*, cit. (p. 89; pp. 77-78; p. 87).

El trabajo «social» es así perversión del trabajo «comunitario». y el producto mercancía es la perversión del producto inmediatamente social. Es decir:

«El carácter fetichista del mundo de las mercancías *se origina* [advírtase se habla de "origen" y no de "naturaleza"...] en el peculiar *carácter social* del trabajo que produce mercancías»¹⁹.

Esquema 3.3

CARACTER SOCIAL DEL TRABAJO y DEL PRODUCTO-MERCANCIA DESDE PRODUCTORES PRIVATIZADOS



La relación entre mercancías (*a*), en el mercado, es el fundamento cósmico de la socialidad otorgada (*flecha b*) desde el mercado (y no desde la comunidad) a los productores. La independencia y separación del productor (1 y 2 son independientes por la división «social» del trabajo, en su concepto negativo, perverso) de los otros productores es así el horizonte de comprensión *desde donde* es posible el fenómeno del fetichismo.

b) Absolutización del valor. *Constitución del fetiche*

El trabajo «social» es la condición ontológica de posibilidad del fetichismo. Pero el fetichismo no es el trabajo social. El fetichismo es el mecanismo de absolutización del capital como tal²⁰, del valor en última instancia,

¹⁹ *Ibid.* (p. 89; p. 77; p. 87).

²⁰ El fetichismo, subjetivamente, es un «mecanismo» ideológico

porque el valor es la determinación pura y universal del capital:

«El concepto del capital en cuanto valor (*Wert*) que se reproduce *a sí mismo* y que se multiplica en la reproducción, en virtud de su atributo innato como (*als*) valor que permanece eternamente (*ewig*) y que crece -esto es, en virtud de la cualidad oculta de los escolásticos-»²¹. «[...] le sonríe al capitalista con todo el encanto cautivante de algo *creado de la nada* (*Schöpfung aus Nichts*)»²². «El capital aparece como la fuente misteriosa y autocreadora (*selbstschöpferische*) [...] de su propia multiplicación. La cosa [...] ya es capital como mera cosa; y el capital se manifiesta como mera cosa; el resultado del proceso total de reproducción aparece como un atributo que recae por sí en una cosa [...] En el capital [...], este fetiche automático -*el valor que se valoriza a sí mismo* [...] - se halla cristalizado en forma pura, en una forma en la que ya no presenta los estigmas de su origen. La *relación social* se halla consumada como relación de una cosa consigo misma [...]"²³.

Si es verdad que «el punto de partida del desarrollo [...] fue el sojuzgamiento del trabajador»²⁴ -negación de la exterioridad-, la *autoafirmación* absolutizante del capital, como valor que se autovaloriza *desde sí*, por la pretensión de una autocreación *de la nada*, por emanación panteísta desde su propia esencia, es el fundamento ontológico del fetichismo: es la esencia del carácter fetichista del capital, del valor, y por ello de todas sus determinaciones (mercancías, dinero, etcétera).

de ocultamiento (se toma lo relativo por lo absoluto); objetivamente, es un «modo" de existencia de capital.

²¹ *Ibid.*, III, cap. 24 (III/7, p. 504; III, p. 394; MEW, XXV, pp. 405-406).

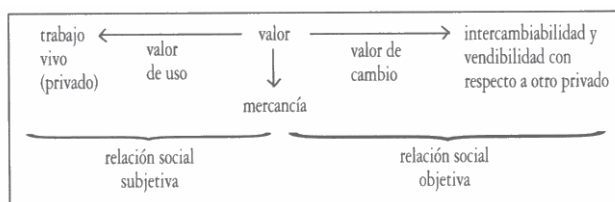
²² *Ibid.*, I, cap. 7, 1 (I/1, p. 261; I, p. 209; XXIII, p. 231). Este ex nihilo (de la nada) tiene una resonancia religiosa directa, frecuente en Marx.

²³ *Ibid.*, I, cap. 24 (III/7, p. 500; III, p. 392; XXV, p. 405).

²⁴ *Ibid.*, I, cap. 24 (I/3, p. 894; I, p. 669; XXIII, p. 743).

Esquema 3.4

DOBLE RELACION SOCIAL DE LA MERCANCIA COMO SOPORTE MATERIAL DEL VALOR: VALOR DE USO PRODUCIDO Y VALOR DE CAMBIO INTERCAMBIABLE



Subjetivamente, la negación de la relación productor-mercancía (trabajo vivo-valor) permite la absolutización del valor. Pero, por otra parte, puede igualmente no tenerse en cuenta, *objetivamente*, la relación del producto como mercancía en referencia a su realización: la mercancía es mercancía (no sólo porque es producto: relación productor-producto) porque es el soporte de un valor de cambio (es producida para el intercambio; la intercambiabilidad y posteriormente vendibilidad le es inherente a su esencia).

La «absolutización» del valor, entonces, es doble: por una parte, se oculta la «relación» con el trabajo vivo que lo produce o crea; y, por otra, se olvida la «relación» con el comprador posible. Sin comprador (sin intercambio real: sin realización en dinero), el valor de la mercancía se aniquila, y, por ello, tampoco el valor pertenece a la cosa misma (a la mesa), sino en tanto, al menos *in potentia (dynaméi)*, acostumbraba a escribir en griego Marx), es de hecho convertida en dinero.

Habiéndose negado el otro término de la relación (el trabajo vivo en la relación capital-trabajo), el capital se convierte «en algo *absoluto* [...] en vez de algo *relativo*» -como decía el sabihondo ricardiano- *al trabajo vivo*. Este absolutizar una «parte» (el capital) del «todo» (capital-trabajo) constituye la realidad del carácter fetichis-

ta. La *posibilidad* de esta absolutización (totalización de la totalidad, autoclausura del valor autovalorizante) parte, como hemos dicho, del hecho de que:

«[...]se] 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 productos y el trabajo global, como una relación social *entre los objetos* existente *al margen* de los productores»²⁵.

Pero téngase en cuenta que si se atribuye²⁶ a las cosas mismas el valor, independientemente del trabajo humano que las produce en su valor, y de su intercambiabilidad, es porque, antes, su fundamento ha sido absolutizado: la auto-posición del valor del capital como totalidad sin relación externa a sí mismo. La auto-posición del valor en la esencia del capital es el origen y fundamento de la atribución del valor a las mercancías como cualidades naturales inherentes a su constitución propia, autónoma, «coslca».

La «*forma* de mercancía» tiene un carácter fetichista en cuanto es la aparición fenoménica, la manifestación («*forma*» para Marx) de la autoposición del valor como esencia del capital que se autovaloriza. Marx -metódicamente- debió partir de la mercancía (lo abstracto) para concluir en el capital (lo concreto). Pero es el carácter fetichista del capital lo que funda el carácter fetichista de la mercancía. En la forma de mercancía aparece el carácter fetichista del capital (su fundamento, esencia, identidad que se auto-afirma como *absoluto*)²⁷:

²⁵ *Ibid.*, cap. 2,4 (I/1, p. 88; I, p. 77; XXIII, p. 86).

²⁶ Este «atribuir» es, justamente, el «mecanismo» ideológico de ocultamiento en el que consiste el fetichismo.

²⁷ Véase en Hegel, *Lógica*, el concepto de «Absoluto» (II, III,

«El valor pasa constantemente de una forma a otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un *sujeto* (*Subjekt*) auto-motor [...] El valor se convierte aquí en el *sujeto* de un proceso en el cual en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se *autovaloriza* [...] *autovalorización*. Ha obtenido la cualidad oculta [*sic*] de agregar valor porque es valor. Pare crías vivientes o, cuando menos, pone huevos de oro [...] El valor necesita ante todo una *forma autónoma*, en la cual se comprueba su *identidad* consigo mismo»²⁸.

Este valor, como esencia última del capital, se torna un fetiche: hecho por la mano del hombre -como los *baales* o ídolos que criticaban los profetas de Israel 29-, ya que no es sino *trabajo* humano objetivado acumulado, que se ha tornado un Poder autónomo, autonomizado, que comienza a tener todos los atributos de un «dios»,: sujeto autocreador desde la nada, eterno, infinito en el espacio (destruyendo todas las barreras hasta llegar al mercado mundial), poder civilizador, fuente de libertad e igualdad, divinidad providente:

«Un verdadero Edén de los derechos humanos innatos. Lo que allí imperaba era libertad, igualdad y propiedad [...] porque cada uno se preocupa de sí mismo y ninguno *de otro* [...] en virtud de una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una Providencia omniastuta»³⁰.

1; *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, t. VI, pp. 187 ss.). Véase mi obra *Filosofía ética latinoamericana*, t. V, parágrafo 70, pp. 66 ss. Para Hegel, el «absoluto» es la esencia todavía en-sí, que no se ha traspasado en otro, que no es relativo-a (no es parte de un «mundo» todavía).

²⁸ *El Capital*, I, cap. 4, 1 (I/1, p. 188; I, p. 152; XXIII, pp. 168-169).

²⁹ Véase *infra* el capítulo 6 sobre «El ateísmo de los profetas y de Marx».

³⁰ *Ibid.* (p. 214; p. 172; p. 189).

3.3. CARÁCTER FETICHISTA DE CADA DETERMINACIÓN DEL CAPITAL

En la exposición del tema, y con razón, se sigue frecuentemente el orden del mismo Marx: fetichismo de la mercancía, del dinero, del capital. Es el orden genético e histórico, además metódico (de lo abstracto a lo concreto). El carácter fetichista toca al capital como tal, al valor, a cada una de sus determinaciones o formas de aparición del capital; pero además, desde la circulación a la producción, y desde el capital industrial hasta el comercial y el que rinde interés. Toca todo el capital y en todos sus momentos.

El orden de las determinaciones, en la siguiente exposición, lo tomaremos desde el capital ya realizado del ciclo del capital mercancía ³¹ (véase el esquema 2.1, *supra*).

a) *Carácter fetichista de la mercancía*

Después de lo ya expuesto en el párrafo anterior sobre el carácter fetichista del capital como totalidad, es fácil comprender el de la mercancía. Marx expone en *El Capital*, como hemos visto en el capítulo anterior, sólo en dos lugares extensamente, la cuestión del fetichismo: al comienzo (el fetichismo de la mercancía, tomo I, capítulo 1,4) ³² y al final (el fetichismo del capital que rinde

³¹ Véase *Ibid.*, II, cap. 3. De esta manera, aunque partimos del capital ya «devenido», guardamos el orden de *El Capital* en el libro I.

³² Deben tenerse en cuenta las sucesivas redacciones de este texto, desde 1857 a 1873. En efecto, en la *Contribución* (1859) hay ya muchas indicaciones dispersas, en el capítulo 1 y 2, sobre nuestro tema. En el capítulo 1 de la redacción de *El Capital* de 1866 las hay igualmente. Pero sólo, y como hemos visto, en 1873 Marx escribe el párrafo 4 del capítulo 1 sobre «El fetichismo de la mercancía».

interés, tomo III, capítulo 24). La mercancía era la primera forma de aparición del capital que Marx estudia en *El Capital*, I. No la trata simplemente como mercancía, sino ya como la mercancía *como capital* (es decir, ya en este caso subsumida). Como capital, la mercancía queda constituida en el carácter fetichista del capital como tal. Por ello, al aparecer en el mercado el capital *como mercancía*, el valor que ella tiene le es atribuido a la mercancía misma, como cosa autónoma, absoluta, sin relación con el capital, de la que forma parte, ni con el trabajo vivo que la produjo en las condiciones del trabajo social que la caracterizan como mercancía:

«La forma de mercancía, y la relación del valor entre los productos del trabajo en que dicha forma se representa, nada tiene que ver con la naturaleza física de los mismos [...] La forma fantasmagórica de una relación entre cosas es sólo la *relación social* determinada existente entre aquéllos (las personas) [...] A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo, no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil»³³.

Como en el mundo de la religión fetichista, cada mercancía (como cada fetiche, obra de las manos del hombre) tiene vida propia, poder, valor desde sí, como cualidad natural de la cosa misma. Es nuevamente un término de la relación (trabajo, producto o intercambiabilidad) que negando el otro término se absolutiza, y «se lanza a bailar» sobre sus patas y con «su testa de palo» - referencia explícita a la «leña» de su artículo de juventud ya los fetiches contra los que profetiza Isaías-³⁴.

«El carácter enigmático» de la forma de mercancía consiste, entonces, en que apareciendo en el «mundo de las mercancías» (nivel fenoménico por excelencia), como forma de manifestación del capital, el valor como mer-

³³ *Ibid.*, I, cap. 1,4 (I/1, pp. 88-89; I, p. 77; XXIII, pp. 86-87).

³⁴ *Ibid.* (p. 87; p. 76; p. 85).

cancia, la existencia del valor en dicha cosa, es atribuible a la mercancía, o al capital, ya autonomizado de toda relación con el trabajo vivo y determinado por la forma *social* que adopta al ser subsumido por el mismo capital. y esto porque, no hay que olvidarlo, la mercancía que aparece en el mercado (la «forma de mercancía» del capital) es capital; es uno de los modos de existencia del capital.

b) *Carácter fetichista del dinero*

Por ser la primera «forma» de aparición del capital en el mercado, y la primera que Marx estudió -desde 1844, y en los *Grundrisse* todavía era la primera categoría en el orden de la exposición, no así en *El Capital*, que es anticipada por la mercancía-, hay múltiples referencias en la obra de Marx al asunto. Pero:

:

«El enigma que encierra el *fetichismo del dinero* no es más que el enigma, ahora visible y deslumbrante, que encierra el *fetichismo de la mercancía*»³⁵.

Y esto ¿por qué? Porque «la forma del dinero es exterior a la cosa misma, y por tanto mera *forma de manifestación* de relaciones humanas ocultas detrás de ella»³⁶. De otra manera, el dinero no es sino una mercancía cuyo valor de uso es el equivalente general de los valores de cambio de las demás mercancías. La «forma de dinero» del oro no es inherente a las cualidades físicas del oro, sino a una determinación histórico-social que lo constituye *como* dinero (o como la medida y equivalente general de todos los otros valores de cambio). Pero el dinero (oro, por ejemplo) es la única mercancía que no debe «realizarse», en abstracto (es decir, venderse: convertirse en dinero), porque ya es dinero, y siendo el di-

³⁵ *Ibid.*, cap. 2 (I/1, p. 113; I, p. 96; XXIII, p. 108).

³⁶ *Ibid.* (p. 111; p. 94; p. 105).

nero la forma de manifestación más próxima al ser del capital, es aquella *determinación o forma de capital* que por naturaleza aparece como el fetiche en cuanto tal. De ahí que Marx le aplicó el texto del Apocalipsis ya copiado: «Estos tiene un mismo propósito y entregarán su poder y su autoridad a la Bestia [...]»³⁷.

Es Mammón; es aquella mercancía a la que se atribuye el valor como inherente a sus cualidades reales, físicas. El valor es, en su aparición fetichista, el oro mismo -sin relación alguna al trabajo que constituyó el valor del oro-. En los *Grundrisse* había escrito: «Moloch al cual todo es sacrificado»³⁸.

Y partiendo de la metáfora del Apocalipsis, en la que la Bestia marca a todos con su señal *en fa frente* (la imagen del emperador romano se estampaba en las monedas, o a fuego en la frente de los esclavos se señalizaba su carácter de tal), Marx se refiere repetidas veces a esa «señal»:

«El valor no lleva escrito *en la frente* lo que es»³⁹. «A formas que llevan escrita *en la frente* su pertenencia a una formación social»⁴⁰.

c) *Fetichización del trabajo como trabajo asalariado*

La tercera determinación del capital es la del trabajo *como capital*:

«El pueblo elegido llevaba escrito *en la frente* que era propiedad de Jehovah; la división del trabajo estampa *en fa frente*

³⁷ *Ibid.* (p. 106; p. 90; p. 101).

³⁸ *Grundrisse* (I, p. 135; p. 199; p. 113).

³⁹ *El Capital*, I, cap. 1, 4 (I/1, pp. 90-91; I, p. 79; XXIII, p. 88).

⁴⁰ *Ibid.* (pp. 98-99; p. 85; p. 95).

del obrero manufacturero la marca de su propietario: el capital»⁴¹.

Este es quizá el aspecto más desapercibido del fetichismo. La fetichización del trabajo vivo mismo -para el capitalista y para el mismo obrero-:

«Tan pronto se inicia el proceso de trabajo, el trabajo vivo se incorpora al capital como actividad perteneciente a éste [...] la forma social general del trabajo (plasmado) en el dinero se manifiesta como cualidad propia de una cosa. De este modo, la fuerza productiva del trabajo social y las formas específicas que adopta se presentan ahora como fuerzas productivas y formas del capital, del trabajo materializado, de las condiciones materiales del trabajo, que, en cuanto a la forma sustantivada del trabajo vivo, se enfrentan al trabajo vivo personificadas en el capitalista. Volvemos a encontrar aquí la inversión de los términos que, al estudiar la esencia del dinero, hemos calificado como el *fetichismo*»⁴².

El trabajo vivo, entonces, se enfrenta al capital que es visto como un Poder en sí, como valor, y no *como trabajo* materializado. De manera que el trabajo vivo es dominado por el trabajo pasado objetivado sin necesidad de medio coactivo alguno. La subsunción del trabajo se realiza, primero formalmente por medio de la manufactura (donde el trabajo como trabajo guarda las características anteriores), y posteriormente de manera real o *material* (por medio de la maquinaria misma):

«El trabajo se presenta sólo como órgano consciente, disperso bajo la forma de diversos obreros vivos presentes en muchos puntos del sistema mecánico, y *subsumido* en el proceso total de la maquinaria misma, sólo como un miembro del sistema cuya unidad no existe en los obreros mismos [...] En la maquinaria, el trabajo objetivado se enfrenta materialmente al trabajo vivo como *Poder* que lo domina y como subsun-

⁴¹ *Ibid.*, cap. 12 (I/2, p. 439; I, p. 341; XXIII, p. 382).

⁴² *Manuscritos del 1861-1863*, Cuad. XXI, p. 1317 (ed. cast., I, p. 362; I, p. 338; MEGA, II, 3, 6, p. 2160).

ción activa del segundo bajo el primero [...] en el proceso real mismo de producción»⁴³.

El trabajo subsumido en el capital, el trabajo como capital, es ahora una forma de aparición del capital (siendo en realidad la propia fuente creadora del valor) y, por ello, «si el trabajo (vivo) se identifica con el trabajo asalariado»⁴⁴, el trabajo se ha fetichizado para el trabajador mismo; para él mismo es una mercancía:

«La fuerza de trabajo, *como mercancía*, sólo puede aparecer en el mercado en la medida y por el hecho de que su propio poseedor -la persona a quien pertenece esa fuerza de trabajo- la ofrezca y venda *como mercancía*»⁴⁵.

Pero la fetichización de la capacidad o fuerza de trabajo es de naturaleza totalmente distinta que la de las otras determinaciones. Se produce cuando se «separa» o no se relaciona (se absolutiza) la capacidad o fuerza de trabajo con el trabajo vivo como tal. El propio trabajo vivo, en su uso, como fuerza de trabajo, produce su salario en el «tiempo necesario»; es decir, es la fuente del valor del salario y de la fuerza de trabajo, pero el mismo trabajador atribuye al dinero recibido como salario la fuente de su reproducción: «El obrero [...] recibe bajo el nombre de salario una parte del producto en que se representa *la parte* de su trabajo que denominamos trabajo necesario»⁴⁶; *pero no lo sabe*. Además, cree que la totalidad de su trabajo objetivado es igual al salario (confundiendo trabajo vivo con capacidad de trabajo o trabajo asalariado; o creyendo que el trabajo vivo tiene valor y no la sola capacidad o fuerza productiva), de donde la

⁴³ *Grundrisse* (II, pp. 219-220; p. 693; p. 585).

⁴⁴ *El Capital*, III, cap. 48 (III/8, p. 1050; III, p. 825; XXV, p. 833).

⁴⁵ *Ibid.*, I, cap. 4,3 (I/1, pp. 203-204; I, p. 165; XXIII, p. 182).

⁴⁶ *Ibid.*, III, cap. 48 (III/8, pp. 1045-1046; III, p. 821; XXV, p. 829).

fetichización del valor es posible (y es posible como autotoposición de un valor que se valoriza a sí mismo, por sí mismo, desde sí mismo). La fetichización del trabajo ante los ojos del trabajador mismo es el constituyente subjetivo de la fetichización del valor, del capital como tal.

d) *Carácter fetichista de los medios de producción*

De la misma manera, los mismos medios de producción, en especial la máquina (pero también la tierra, por ejemplo entre los fisiócratas), se fetichizan:

«Al convertirse en un autómatas, el instrumento de trabajo se enfrenta *como capital*, durante el proceso de trabajo, con el propio obrero; se alza frente a él como trabajo *muerto* que domina y chupa la fuerza de trabajo vivo»⁴⁷.

De nuevo, el valor aparece *como* maquinaria (no es ya la maquinaria técnicamente «como» maquinaria, ni la maquinaria «como» capital, sino ahora el capital «como» maquinaria). El obrero se enfrenta a este rostro material fetichizado del capital en el proceso productivo:

«El obrero combate [...] contra el modo material de existencia del capital. Su revuelta se dirige contra esa forma determinada del medio de producción en cuanto fundamento material del modo de producción capitalista»⁴⁸. «En su unidad material está subordinado (el obrero) a la unidad objetiva de la maquinaria [...] que como un *monstruo animado* objetiva el pensamiento científico y es de hecho el coordinador [...]»⁴⁹. «El medio de trabajo *asesina* al trabajador»⁵⁰. «Hasta las medidas que tienden a facilitar el trabajo se convierten en medio

⁴⁷ *Ibid.*, I, cap. 13,4 (I/2, p. 516; I, p. 399; XXIII, p. 446). La metáfora «chupa» se refiere a la «sangre» = vida.

⁴⁸ *Ibid.* (p. 521; p. 403; p. 451).

⁴⁹ *Grundrisse* (I, p. 432; p. 470; p. 374).

⁵⁰ *El Capital*, I, cap. 13,4 (I/2, p. 526; I, p. 407; XXIII, p. 455).

de *tortura*, pues la máquina no libra al obrero del trabajo, sino que priva a éste de su contenido" ⁵¹.

Marx piensa siempre en la máquina como un monstruo, un fetiche, un organismo muerto que sólo se reanima, resucita, gracias al trabajo vivo:

«En cuanto actividad productiva orientada a un fin -en cuanto hilar, tejer, forjar-, el trabajo por mero contacto hace que los medios de producción *resuciten de entre los muertos*, les infunde vida [...]" ⁵². Las máquinas, «tanto en vida, durante el proceso de trabajo, como después de muertas, mantienen su figura autónoma con respecto al producto" ⁵³. «En tanto el trabajo productivo transforma los medios de producción en elementos constitutivos de un nuevo producto, con el valor de ellos se opera una transmigración de las almas. Dicho valor pasa del cuerpo consumido al cuerpo recién formado. Pero esta metempsícosis acontece a espaldas del trabajo efectivo" ⁵⁴.

Es decir, el monstruo, el fetiche, tiene vida procedente del trabajo vivo, pero, aun cuando muere, conserva la inmortalidad *de su alma*. Es el cuerpo de la máquina el que muere (su materialidad), pero su alma (el valor) transmigra (circula) aun en el caso del capital constante o fijo. Todo esto es ya una teología «metafórica», como veremos en el capítulo próximo. Transmigra, sea en el producto inmediato, sea en la rotación larga en todos los productos. Marx piensa nuevamente, entonces, en los medios de producción fetichizados como entes divinos, indestructibles, inmortales, en cuyas venas circula el absoluto (el valor absolutizado: no relativo al trabajo, ni a su condición social, ni a su esencial intercambiabilidad o necesidad de realización).

⁵¹ *Ibid.* (1/2, p. 516; I, p. 398; XXIII, p. 446).

⁵² *Ibid.*, I, cap. 6 (I/1, p. 242; I, p. 194; XXIII, p. 215).

⁵³ *Ibid.* (p. 246; p. 197; p. 218).

⁵⁴ *Ibid.* (p. 249; p. 199; p. 221).

e) *Fetichización del producto*

La última determinación esencial que debemos exponer es el «producto», no como producto (fruto de trabajo vivo), sino *como capital* primero, y, en segundo lugar, el «capital» *como producto* fetichizado.

Ya sabemos que si se produjeran productos con un trabajo *comunitario*, el carácter del producto sería distinto:

«Todos los *productos* de Robinson constituían su producto exclusivamente personal [...] El *producto* todo de la asociación [de hombre libres: comunidad] es un *producto* social [...] El tiempo de trabajo servirá a la vez como medida de la participación individual del productor en el trabajo *común*, y también, por ende, de la parte individualmente consumible del producto *común*»⁵⁵.

En este caso, en un trabajo y un producto *comunes* «las relaciones sociales de los hombres con sus trabajos y con los productos de éstos siguen siendo aquí *diáfana-mente sencillas*»⁵⁶, es decir, los productos no están fetichizados todavía. De otra manera, «estas mercancías no serían, entonces, *productos* del capital»⁵⁷. ¿Qué significa esto? Significa que el producto no ocultaría en su seno plusvalor desapropiado al obrero y acumulado en el capital. El producto tendría objetivado tanto trabajo como producto que el trabajador recibiría (de manera directa o indirecta, pero sin pérdida de un excedente).

Por el contrario, en una forma social donde el trabajo tiene un carácter social, es decir, donde la socialidad

⁵⁵ *Ibid.*, I, cap. 1,4 (I/1, p. 96; I, p.83; XXIII, p. 93).

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, III, cap. 10 (III/8, p. 222; III, p. 175-176; XXV, p. 185).

del trabajo le viene otorgada por el hecho de que sus *productos* privados son sólo mercancías para un mercado (y el mercado otorga la socialidad al producto y al trabajador privado), el producto se fetichiza.

El producto pareciera poseer valor en sí mismo, como cosa, pero además, en el capital, *el valor del producto* parecería ser diverso al *precio en el mercado* del mismo producto. La ganancia o la diferencia entre el valor del precio de costo del producto y el *valor* expresado en dinero (precio final) en el mercado se produciría por la venta del producto *por sobre* su valor. Para ello habría que atribuir, por una parte, valor al producto como cosa autónoma, y constituir el mercado como causa de *nuevo* valor (fetichización de la circulación con respecto a la producción). La circulación crearía valor:

«La investigación demostrará que, en la economía política capitalista, el precio de costo adopta la *falsa apariencia* de una categoría de la propia producción del valor»⁵⁸.

Fetichización o falsa apariencia son dos fenómenos que tienen una misma fuente: la absolutización y pretendida auto-creación del valor (es decir, la ceguera del plusvalor contenido en el producto con respecto a la ganancia realizada en la venta de la mercancía).

El *producto* tiene un valor: lo invertido en dinero en los medios de producción y en salarios, y *el plusvalor creado en el tiempo de plustrabajo impago* («el valor se refiere a la cantidad global del trabajo pago e impago contenido en ella»⁵⁹ -en el producto o en la mercancía-).

La fetichización del producto, entonces, consiste en creer que el precio de costo (lo gastado en dinero por el

⁵⁸ *Ibid.*, cap. 1 (III/8, p. 31; III, p. 28; XXV, p. 37).

⁵⁹ *Ibid.*, cap. 9 (III/8, p. 208; III, p. 165; XXV, p. 175).

capital para producir el producto; para el capitalista, su valor) es igual al valor del producto (como sale de la fábrica), y de esta manera se «*oscurece y mistifica* [se fetichiza] por entero, y desde un principio el verdadero origen del plusvalor [...], el propio plusvalor *aparece* como surgiendo del capital global [...] (su origen) se encuentra borrado en el concepto de ganancia; por tanto, y de hecho, (el plusvalor se encuentra), en esta su figura transmutada de ganancia, (y así), el propio plusvalor ha negado su origen»⁶⁰.

«Oscurecer», «mistificar», «ocultar», «borrar» son verbos que indican de otra manera el fenómeno de «fetichizar». Es decir, la fetichización del producto consiste, en última instancia, en que el producto «aparezca» como siendo igual en su valor al valor puesto por el capital, y, por ello, la ganancia posterior procedería de la «astucia» del capital en el mercado:

«Si en la formación del valor mercantil (del producto) no entra ningún otro elemento que el adelanto del valor capitalista, no es posible comprender (por la fetichización) cómo ha de salir de la producción *mayor valor* que el que ingresó a ella, salvo que se *cree algo de la nada (aus Nichts)*. Pero Torrens sólo elude esta *creación de la nada (Schöpfung aus Nichts)* al transferirla de la esfera de la producción de mercancía a la esfera de la circulación mercantil»⁶¹.

Lo que pasa, entonces, es que en el producto se encuentra ya todo el valor que se realizará posteriormente como ganancia. La fetichización del trabajo asalariado produce la fetichización del producto y de la ganancia, y todo por la «desaparición» del plusvalor en la producción:

«La ganancia [...] se oculta y extingue el origen y el *misterio* de su propia existencia. En los hechos, la ganancia es la

⁶⁰ *Ibid.* (p. 211; p. 167; p. 177).

⁶¹ *Ibid.*, III, cap. 1 (III/6, p. 43; III, p. 39; XXV, p. 48).

forma como ocurre esto: se halla *envuelto en el misterio* y parece provenir de cualidades *ocultas* que le son inherentes (al capital)»⁶².

Si el producto fuera el fruto de un trabajo comunitario, sería transparente: producto de trabajo y para las necesidades humanas de los trabajadores en comunidad. No habría fetichización, ni plusvalor, ni plustrabajo. y el objetivo sería trabajo consumido.

Si el producto, en cambio, es fruto de un trabajo social, se encuentra la misteriosa oscuridad del fetiche: producto de un trabajo privado y como mercancía (producto para el mercado) y por ello oculta el plustrabajo, y la ganancia pareciera ser una relación del «capital como relación *consigo mismo*»⁶³. La fetichización del capital (del valor) funda la fetichización del producto. Pero la fetichización de éste pende de la fetichización de la circulación -que es nuestro próximo tema-.

3.4. CARÁCTER FETICHISTA DE LA CIRCULACIÓN

La tesis podría ser enunciada así: «El proceso de la circulación *olvida* el proceso de producción»⁶⁴.

O de esta otra manera:

«Todos los economistas incurrir en la misma falta: en vez de considerar la plusvalía puramente en cuanto tal, la consideran bajo las formas específicas de ganancia y renta de la tierra»⁶⁵.

Esta es la tesis con la que concluye de toda la obra *Teorías sobre el plusvalor* de los *Manuscritos del 1861-*

⁶² *Ibid.*, cap. 2 (III/6, p. 56; III, p. 48; XXV, p. 58).

⁶³ *Ibid.*

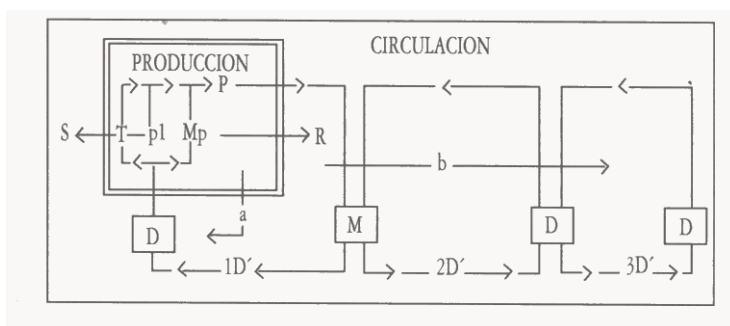
⁶⁴ *Ibid.*, cap. 7 (III/6, p. 173; III, p. 138; XXV, p. 147).

⁶⁵ *Manuscritos del 1861-1863*, Cuad. VI, p. 220 (ed. cast., I, p. 33; I, p. 40; MEGA, II, 3, 2, p. 333).

1863. La absolutización del capital (del valor) funda la absolutización del «mundo de las mercancías», el proceso de circulación, del mercado. Si está el «objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas»; si tiene un «carácter místico» la mercancía; si «la magia y la fantasmagoría [...] nimbaban los productos del trabajo» es porque «los economistas se dejan encandilar por el fetichismo adherido al *mundo de las mercancías* (Warenwelt)»⁶⁶.

Esquema 3.5

PROGRESIVO FETICHISMO DEL CAPITAL



Clarificaciones del esquema: D: dinero; T: trabajo asalariado; Mp: medios de producción; P: producto; pl: plusvalor; M: mercancía; R: renta; S: salario; 1D': dinero con ganancia industrial; 2D': dinero con ganancia comercial; 3D': dinero con interés; flecha a: progresiva fetichización de la producción a la circulación; flecha b: progresiva fetichización del capital industrial al que se rinde interés.

El «mundo de la mercancía» -como el *mundo* fenoménico de la *Lógica* de Hegel, o el «mundo» de *El ser y el tiempo* de Heidegger- es la totalidad dentro de cuyo horizonte se presentan los fenómenos, donde aparecen las formas de manifestación de lo que *está detrás* (todas estas nociones, palabras y conceptos se encuentran ex-

⁶⁶ Todas las expresiones citadas son las del ya nombrado párrafo 4, del capítulo 1, del libro I de *El Capital*.

plícitas en Marx, continuamente). La fetichización del «mundo de las mercancías», del horizonte de la circulación, del mercado, es lo que funda la «forma de mercancía (Warenform)»⁶⁷ que adoptan todos los productos del capital. El carácter fetichista del valor capital, dinero, trabajo asalariado, etc., *aparece* finalmente y siempre en «el mundo de la mercancía» fetichizada. Todo el misterio y la mistificación del fetichismo estriba en negar este principio fundamental: «En la esfera de la circulación no (se) genera valor ni plusvalor»⁶⁸.

El pretender que se genera valor (como ganancia) en la venta del producto (del pasaje de *P* a *M*, y de *M* a *D*: realización del producto/mercancía en dinero) es justamente haber fetichizado el valor y el producto, y por ello la mercancía, y el pensar que el capital genera valor al vender el producto/mercancía y al realizarlo en *más* dinero. Por ello, es un progresivo proceso de fetichización, no sólo desde la producción a la circulación, sino aun del capital industrial al comercial y al que rinde interés. Podemos así anticipar como tesis de *aumento* de fetichización (flecha *b* del esquema 3.5) a medida que nos alejamos del trabajo y del proceso productivo:

«Cuanto más sigamos el proceso de valorización del capital, tanto más *se mistificará* (se fetichizará) la relación del capital, y tanto menos se desvelará el *misterio* de su organismo interno»⁶⁹.

El organismo *interno*, el plano profundo (el «mundo esencial», diría Hegel), el horizonte oculto y fundamental donde se genera el valor, la resolución del misterio y la posibilidad de desfetichizar el capital, se encuentra en el mundo de la «producción», en el proceso productivo

⁶⁷ *El Capital*, I, cap. 1,4 (I/1, p. 101; I, p. 86; XXIII, p. 97).

⁶⁸ *Ibid.*, III, cap. 17 (III/6, p. 361; III, p. 281; XXV, p. 292).

⁶⁹ *Ibid.*, cap. 2 (III/6, p. 56; III, p. 48; XXV, p. 58).

del capital. Marx representa a dicho ámbito como el «infierno» donde el obrero es inmolado en «sacrificio» al fetiche:

«Abandonemos por tanto esa ruidosa esfera instalada en la superficie y accesible a todos los ojos [la circulación, el mercado], para dirigirnos junto al poseedor del dinero y al poseedor de fuerza de trabajo [...] hacia la oculta sede de la producción, en cuyo dintel se lee: Prohibida la entrada salvo por negocios [...] El trabajador sigue [al capitalista] con recelo, re- luctante, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: que se lo curtan»⁷⁰.

Es una procesión sacrificial: el «cordero» será ofrecido en sacrificio:

«[...] una lapidadora de seres humanos, de trabajo vivo, una derrochadora no sólo de *carne y sangre*,⁷¹ sino también de nervios y cerebro»⁷². «Este sacrificio de vidas humanas (*Menschenopfer*) se debe a la sórdida avaricia [...]»⁷³.

⁷⁰ *Ibíd.*, I, cap. 4 (I/1, p. 214; I, p. 172; XXIII, pp. 190-191).

⁷¹ «Carne» y «sangre» son categorías antropológicas hebreas, bíblicas, en lugar de! «cuerpo» y «alma» de los griegos. Para este tema he escrito una trilogía: *El humanismo helénico*, Eudeba, Buenos Aires, 1976; *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires, 1969, y *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974. En ellas expongo la importancia de las categorías «carne» y «sangre», concepción *unitaria* del ser humano como persona, dentro de cuya tradición semito-cristiana explícita se inscribe ciertamente Marx, contra la antropología dualista griega y «moderna» cartesiana. Es una cuestión esencial la unidad de la «carnalidad» de la persona en la interpretación filosófico-económica de Marx. La dignidad de la «carnalidad» (corporalidad) está a la base de todo el pensamiento de Marx, como del pensamiento crítico de los profetas de Israel y del fundador del cristianismo; ¿cómo podría afirmarse que «dar de comer al hambriento» en su corporalidad es el criterio absoluto del juicio ético (Mateo 25) si no hubiera una afirmación definitiva de la dignidad de la «carne»?

⁷² *El Capital*, III, cap. 5 (III/6, p. 107; III, p. 88; XXV, pp. 98-99).

⁷³ *Ibíd.*

El templo de la Bestia, del fetiche, es la fábrica, es el lugar de la muerte del obrero y de su explotación, como un infierno:

«[...] el proceso de producción aparece como martirologio de los trabajadores [...] Todo progreso de la agricultura capitalista no es [...] un. progreso en el arte de esquilmar al obrero»⁷⁴.

El lugar de la producción como maldición, como la esencia del misterio, es lo que la fetichización de la circulación oculta:

«Ser trabajador productivo no constituye ninguna dicha, sino una maldición»⁷⁵. «El *misterio* de la autovalorización del capital se resuelve [en el nivel productivo] en el hecho que éste puede disponer de una cantidad determinada de trabajo ajeno impago»⁷⁶.

Para Marx, entonces, hay un nivel superficial fetichizado de la circulación, donde *pareciera* que se genera la ganancia (*más valor desde el capital mismo*), y se niega, se oculta el otro término *de la relación*: el proceso productivo, el nivel profundo. De nuevo, la fetichización, como absolutización, es negar un término de la relación autonomizando el otro (en este caso, la circulación, el mercado):

«En la *superficie* de la sociedad burguesa, el salario del obrero se pone de *manifiesto* (el fenómeno) como precio del trabajo [...]»⁷⁷.

Para Marx, «entrar» en el proceso productivo es «sa-

⁷⁴ *Ibid.*, I, cap. 13 (I/2, p. 612; I, p. 474; XXIII, pp. 528-529). Véanse los capítulos 8 y 13,3ss. de *El Capital* sobre el sufrimiento del obrero en el proceso productivo del fetiche al que es sacrificado.

⁷⁵ *Ibid.*, cap. 14 (I/2, p. 616; I, p. 477; XXIII, p. 532).

⁷⁶ *Ibid.*, cap. 16 (I/2, p. 649; I, p. 500; XXIII, p. 556).

⁷⁷ *Ibid.*, cap. 17 (I/2, p. 651; I, p. 501; XXIII, p. 557).

lir» del proceso de circulación; y de la misma manera el producto «sale» del proceso productivo y «entra» o es lanzado al proceso del mercado. Ese límite entre circulación y producción es fundamental para comprender la cuestión del fetichismo. Lo enigmático, misterioso, fantasmagórico en el plano superficial, visible a todos los ojos, fenoménico, de las formas de aparición del valor se da en el «mundo de las mercancías»: la circulación. Por el contrario, lo oculto, olvidado, invisible es el plano de la producción. El fetiche no aparece *como fetiche* en la circulación: es invisible. En su invisibilidad consiste su Poder, el poder de la «religión mundana». Antes la cosa era más simple: «Esos antiguos organismos sociales de producción son muchísimo más sencillos y *transparentes* que los burgueses»⁷⁸.

Transparencia y visibilidad en el horizonte superficial de la circulación es lo propio de todos los sistemas antiguos. El trabajo del esclavo es *visible* como tal; el tributo del siervo del feudalismo es *visible* como tal. Producción y circulación son transparentes, manifiestan su ser, no ocultan nada. Por el contrario, el capital (el valor) oculta, retira de las miradas, lanza al proceso de producción, torna invisible el ámbito del trabajo mismo (en la manufactura, en la fábrica, en el trabajo capitalista de la tierra), lo torna no-fenómeno: escinde la producción (nivel profundo invisible) de la circulación (nivel superficial visible). La *invisibilidad* del origen, de la realidad y explicación de los fenómenos *visibles* permite la fetichización del valor (del capital): es el fundamento de dicho mecanismo ideológico. Por ello, el enigma, el misterio, la mistificación, la fetichización de todas las determinaciones del capital, y en especial de la ganancia, es posible porque se sitúa *todo* en el mero horizonte de la circulación. La fetichización de la circulación como ho-

⁷⁸ *Ibid.*, cap. 4 (I/1, p. 97; I, p. 83; XXIII, p. 93).

rizonte ontológico desde donde se conoce todo lo que se presenta en el sistema capitalista es el origen del mecanismo de ideologización de la economía política capitalista. Esto lo vio claramente Lukács. Al ignorarse el proceso de producción (donde se crea el plusvalor), se absolutiza la circulación. La *totalidad* del capital y la circulación ha negado la *exterioridad* del trabajo vivo y la producción. Llegamos así a Jevons, Marshall, Hayek o Friedman.

3.5. CARÁCTER DE FETICHIZACIÓN PROGRESIVA DEL PROCESO DE VALORIZACIÓN

El proceso de fetichización es progresivo. Hay menos fetichización en los niveles más profundos (o menos supediciales) de la producción; hay más fetichización en los niveles más superficiales de la circulación.

Si es verdad que hay menos fetichización en el proceso productivo (aunque allí se encuentre *el origen* de todo el carácter fetichista) y se encuentra más fetichizado el mundo de las mercancías del capital industrial, por su parte el capital industrial está menos fetichizado que el comercial o el que rinde interés. y no es difícil comprender, entonces, que el nivel de máxima fetichización sea, justamente, el capital de máxima superficialidad y el más alejado del trabajo vivo negado al origen: el capital que rinde interés ⁷⁹.

En el capital industrial, la ganancia ha sido realizada a partir del plusvalor alcanzado por el capital como trabajo objetivado impago. La ganancia industrial tiene así,

⁷⁹ Véase el texto citado en nota 81. Esto ha sido expresado en la flecha *a* del esquema 3.6. Se produce mayor fetichización en el pasaje de la producción a la circulación. Con las flechas *b* se pasa a mayor fetichización aún del capital industrial al que se rinde interés.

al menos, una relación directa con el plusvalor, en el proceso productivo. En cambio, el capital comercial, que compra la mercancía del capital industrial por menos de su valor y la vende por mayor precio que por el que la compró, logra una ganancia comercial al apropiarse de una parte del plusvalor del capital industrial (es decir, el capital industrial debe conceder parte del plusvalor). Como puede verse, se encuentra más alejado del proceso productivo y ni siquiera lo incluye en su rotación.

Por su parte, el capital que rinde interés, que ofrece dinero para obtener interés, logra ganancia del dinero mismo, sea porque le permite al capital industrial realizar con dicho dinero su rotación (en cualquiera de sus momentos en que necesita dinero, y ganar así tiempo), sea porque le permite al capital comercial tener dinero para poder comprar. De todas maneras, el capital que rinde interés se encuentra *mediatamente* relacionado con el trabajo que produce plusvalor, y se *presenta* ante los ojos del mercado en su carácter de capital que crea nuevo capital; valor que se valoriza desde él mismo:

«El interés aparece como el verdadero fruto del capital, como lo originario, y la ganancia, transmutada ahora en la forma de la ganancia empresarial, como mero accesorio y aditivo que se agrega en el proceso de reproducción. Aquí queda consumada la figura fetichista del capital y la idea del *fetiché* capitalista. En *D-D'* tenemos la forma no conceptual del capital, la *inversión* y cosificación de las *relaciones* de producción en la potencia suprema»⁸⁰. «En el capital que devenga interés queda consumada la idea del *fetiché* capitalista, la idea que atribuye al producto acumulado del trabajo, y por añadidura fijado como dinero, el *Poder* de generar plusvalor en virtud de una cualidad *secreta e innata*, como un autómata puro»⁸¹.

⁸⁰ *El Capital*, III, cap. 24 (III/7, p. 501; III, p. 392; XXV, p. 405).

⁸¹ *Ibid.* (p. 509; p. 399; p. 412). Cf. MEW, XXVI, p. 447.

El interés pareciera, a la falsa conciencia, ser fruto del dinero: valor creado de la nada por el Poder del capital mismo, Dios en la tierra, fetiche, Moloch, en cuanto que, en realidad, la vida del tal fetiche es sangre de trabajadores ofrecidos en sacrificio a la acumulación del valor.

Fetichizado, autonomizado o absolutizado (escindido de la *relación* donde es un término solamente), llegamos a la consecuencia final de esta «religión secular» o «mundana»:

«Capital-ganancia [...] tierra-renta [...] trabajo-salario: esta es la fórmula trinitaria que comprende todos los *misterios* del proceso social de producción»⁸².

Detrás del capital, la tierra y el trabajo asalariado fetichizados está la fetichización del valor como tal -como el origen de estos tres fetiches, esas tres personas, esa *trinidad* secular, mundana, satánica, como los tres rostros de Moloch, la Bestia, como parodia de un cristianismo invertido, fetichizado-.

Al capital fetichizado le corresponde, por su propio Poder creador de la nada, la *ganancia* industrial, ganancia comercial e interés. A la tierra (que en el capitalismo es sólo un medio de producción) le corresponde la *renta*. Al trabajo asalariado (que, en realidad, en cuanto pago o salario es un fruto del trabajo) le corresponde el dinero o el trabajo objetivado en manos del capital: salario. Cada «persona», cada rostro de Moloch tiene su fruto, su dicha, su pago, y todo en virtud de su propio valor: el capital su ganancia, la tierra su renta y el trabajo asalariado su salario. Pero todo esto es el fruto de un manejo ideológico, un espejismo, una ilusión, una fetichización, divinización, cosificación de *tres momentos* que se fundan en otro momento que es invisible. Estas

⁸² *Ibid.*, III, cap. 48 (III/8, p. 104; III, p. 853; XXV, p. 861).

tres formas de rédito⁸³ de la «religión de la vida cotidiana (*Religion des Alltagslebens*)»⁸⁴, no son sino tres formas de «fuerza viva de trabajo automatizadas»⁸⁵. El salario no es sino el trabajo vivo objetivado en el tiempo necesario para reproducir su vida; la ganancia y la renta no son sino formas de manifestación del plusvalor, es decir, plustrabajo del trabajo vivo impago subsumido por el capital o por el rentista de la tierra. Todas estas formas fetichizadas (o escindidas de su origen) ocultan su fuente: el trabajo vivo. Ocultan la relación con el trabajo vivo, que es el origen y la posibilidad (por negación) de su fetichización.

Creemos que con lo expuesto se ha probado, suficientemente, que la problemática del fetichismo atraviesa la totalidad del discurso de Marx, desde el comienzo hasta el final de *El Capital*; es, por otra parte, la cuestión ontológica fundamental donde se comprende la clausura totalizante del valor, del capital sobre sí mismo.

Este continuo referirse Marx al fetichismo, con terminología y contenidos religiosos, no puede ser tomado a la ligera, como si fuera algo así como el fruto de su sentido del humor -que ciertamente Marx tenía en sumo grado-. Se trata, nada menos, que de una acabada y completa descripción de lo que él llamaba desde *La cuestión judía* la «religión secular», «mundana» o «cotidiana». Esta religión, paradójicamente, era aquel campo aparentemente secular que los profetas críticos de Israel incluían en el «campo religioso». Marx realiza, en sentido estricto, una crítica *religiosa* de la economía política, es decir, descubre los mecanismos de la *dominación* del capitalismo como estructuras fetichistas, demoníacas, sa-

⁸³ *Ibid.*, cap. 50 (III/8, p. 853; XXV, p. 861).

⁸⁴ *Ibid.*, cap. 48 (p. 830; p. 838).

⁸⁵ *Ibid.* (p. 815; p. 823).

tánicas, idolátricas. El «carácter fetichista» del capital es, justamente, su estatuto religioso estricto. La negación de su divinidad -supuesta en toda la crítica de Marx- sitúa su ateísmo del capital como una posición *antifetichista*, *antiidolátrica*, en total coincidencia con el *ateísmo de los ídolos* por parte de los profetas de Israel y del fundador del cristianismo ⁸⁶.

⁸⁶ Véase el ya indicado capítulo 6 sobre «El ateísmo de los profetas y de Marx», al final de la II parte.