

Echeverría, Bolívar. *Crítica a la modernidad capitalista*. La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011. 493-515 pp.

El concepto de fetichismo en el discurso revolucionario ⁵⁰

El concepto del “fetichismo”, como característica de los objetos prácticos en la época mercantil (y especialmente en el período mercantil-capitalista) de la historia de la reproducción social, no es un simple apéndice o un corolario prescindible de la “teoría científica del valor”, contenida en el primer capítulo, *La Mercancía*, de *El Capital*. Se trata, por el contrario, de un concepto que determina centralmente el mensaje glotal, revolucionario y científico de la obra de Marx.

Este reconocimiento, iniciado por Lukács en los años veinte, se ha ampliado y profundizado en el discurso teórico de orientación marxista a partir de 1945. No obstante, sigue siendo un reconocimiento desdeñado e incluso hostilizado por los difusores principales (“oficiales”) de la doctrina marxista. Como en la época de Lukács —cuando la ideología revisionista-reformista en la Segunda Internacional socialista se sobrevivía al infiltrarse en la Tercera— también en la actualidad los administradores de la herencia marxista depuran a ésta de todos aquellos elementos teóricos que, como la teoría del “fetichismo” moderno, resultan extraños e incluso incompatible con la recomposición positiva y reformista del discurso de Marx. Y es que, ubicar el concepto de “fetichismo” moderno en el centro de la argumentación de Marx, implica, en primer lugar, concebir al discurso comunista como un discurso heterogéneo respecto del discurso teórico sobre la sociedad que predomina en la época moderna o capitalista. Como un discurso cuya *cientificidad* esencialmente *crítica*, es de un orden diferente del de la “cientificidad de ciencia natural”, ahistórica y supraclasista, que pretende tener el discurso sociológico burgués. Implica, en segundo lugar —y sobre todo— concebir el discurso marxista como un discurso que es científico-crítico porque

50 Publicado en la Revista Dialéctica N° 4, México, enero de 1978, sobre la ponencia presentada en el Segundo Coloquio Nacional de Filosofía en Monterrey.

es el discurso de la transición revolucionaria, históricamente necesaria, a una nueva era, la comunista; es decir, porque existe únicamente como componente de esa revolución y en la medida en que contribuye a su progreso.

Pero si se deja aparte esta incompatibilidad entre el discurso científico-crítico y los intereses históricos de pequeña burguesía acomodada –es decir, estatistas-socializantes– que se expresan en el “marxismo” reformista predominante, y si se examina el aspecto exclusivamente teórico de la falta de actualidad que padece en el marxismo el reconocimiento de la importancia decisiva del concepto de “fetichismo” moderno, es posible afirmar que tal falta de actualidad se debe principalmente a que la propia *definición del carácter central* del concepto “fetichismo” moderno dentro del sistema conceptual marxista se halla todavía inacabada y presenta vacíos y desajustes esenciales.

Se trata de responder a la pregunta: ¿por qué puede decirse que las afirmaciones de Marx sobre el “fetichismo” ocupan la veta central de su discurso? Y para ello es necesario:

- A) disponer de un concepto riguroso, es decir, exhaustivo y coherente de “fetichismo mercantil”; y
- B) determinar qué significa “ocupar el sitio central” en el discurso teórico de Marx.

Los apuntes de Marx que siguen a continuación pretenden indicar una vía de solución a la pregunta anterior mediante el esclarecimiento de la primera, (a), de las tareas que plantea su respuesta.⁵¹

A. Puede decirse que tres de las ideas generalizadas respecto de la teoría del “fetichismo mercantil” en Marx representan tres de los principales obstáculos que dificultan la construcción científico-crítica riguroso de esa misma teoría: 1) la que confunde la teoría general de Marx sobre la producción y consumo de mercancías o “fetiches” modernos con la teoría especial, derivable de ella, acerca de los efectos ideológicos en el discurso o de falseamiento en la conciencia social; 2) la que confunde la homología que establece Marx entre fetichismo arcaico y “fetichismo” moderno o mercantil con una simple identificación de éste con aquél; y 3) la que confunde el concepto de “fetichismo” mercantil simple o en general con el de “fetichismo” mercantil desarrollado o capitalista.

⁵¹ Véase una aproximación al esclarecimiento de la segunda (B), en: B. Echeverría, *Discurso de la revolución, discurso crítico*.

A.1. “Fetichismo” o “carácter de fetiche” es el principal de los nombres—otros son: “idealismo”, “misticismo”, “carácter mistificador”, “objetividad sensorialmente suprasensorial”, “dualidad cuerpo-alma”, etc.— que, en el plano erístico-político, literario o retórico, describen con una sola imagen un fenómeno que tiene lugar *en la constitución y la función social de las cosas mismas* de las sociedades mercantiles: en la constitución de los objetos prácticos refuncionalizados históricamente en la calidad de mercancías. Describe un fenómeno objetivo, es decir, que acontece con la materia integrada prácticamente como objeto (y esto es un proceso subjetivo o de producción/consumo por parte de un sujeto social); y lo describe como un fenómeno histórico que se sitúa en *el plano práctico general* del proceso de reproducción, es decir, en el plano productivo/consuntivo *tanto objetos como de mensajes, y no sólo en el plano de la comunicación discursiva*, es decir, lógica e ideológica.

El “fetichismo” moderno o la calidad fetichoide—podría resumirse— es el carácter que demuestra tener el objetivo, práctico de figura mercantil cuando se considera de manera especial su función dentro del proceso global de reproducción de la sociedad como proceso que tiene lugar bajo una forma histórica peculiar, la de una serie abierta de procesos de reproducción privados, es decir, simultáneos, contiguos pero funcionalmente exteriores los unos a los otros.

A.1.1. La calidad de mercancía o la forma de existencia (figura) mercantil del objeto práctico, descrita por Marx en el primer capítulo de *El Capital*, es una calidad o figura dual o en *doble estrato* y es una calidad o figura inestable o *contradictoria*.

La calidad o figura mercantil se halla constituida por la calidad básica o la forma estructural de objeto práctico en cuanto tal, en su existencia u objetividad social-natural en general (su “cuerpo”), pero en tanto que calidad o forma modificada o sobredeterminada por la calidad parasitaria o la configuración sobrepuesta que adopta el objeto práctico en su existencia o vigencia como puro objeto social de intercambio (su “alma”).

En plano en que es un objeto *social-natural*, la mercancía es simplemente una porción de naturaleza o *materia* de cualquier orden *integrada* en la realización del proceso de reproducción social, es decir: en una perspectiva, materia transformada o resultante de un proceso de producción o trabajo específico, cooperativo o concreto, y, en otra perspectiva, materia apetecida o necesaria para un proceso de consumo o disfrute igualmente específico, compartido o concreto. Es un *bien* producido o un *producto* útil con valor de uso.

En cambio, en el plano en que es un puro objeto social de intercambio, la mercancía no es más que, en la primera perspectiva, una simple condensación de energía productiva, un *valor*, y, en la segunda perspectiva, una simple posibilidad de ser reemplazada, por un objeto diferente de ella pero equivalente, un mero *valor de cambio*. Es la *versión abstracto-cuantitativa* de la calidad o forma social-natural o concreta; es ésta misma pero reducida a su aspecto más indiferenciado y general, aquél en que todos los rasgos de producto y de bien que ella vuelve reales en el objeto se resumen en los dos rasgos siguientes: el de haber sido producido con mayor o menor trabajo o gasto de energía social (producto en abstracto) y el de ser más o menos intercambiable, es decir, demandado o útil en términos generales (bien en abstracto).

Ahora bien, lo *peculiar* de la calidad o figura mercantil del objeto social práctico reside en que esta última, su calidad o configuración social de intercambio, rige o tiene vigencia como calidad o configuración *aparte y autónoma*, y no como elemento dependiente y subsumido en la calidad o figura social-natural. Lo específico de la figura (forma configurada) mercantil del objeto reside, por lo tanto, en que su composición es *inestable* o *contradictoria*; en una parte de su calidad total o concreta —la parte puramente abstracto-cuantitativamente— se enfrenta a ella o se afirma al margen de la sintetización que ella implica, minándola así en su integridad. En la forma mercantil de los objetos hay una contradicción, dice Marx, entre sus dos factores, entre el valor o la “forma de valor” y el valor de uso o la “forma natural”.

A.1.2. Es *esta unidad contradictoria* de dos calidades, factores, formas o estratos de existencia, unidad característica del objeto práctico mercantil, la que *se presenta como carácter fetichoides* de la mercancía cuando se la considera dentro del funcionamiento global del proceso de reproducción social.

En efecto, la mercancía presenta su peculiar doble calidad como una *efectividad doble* y una *significación doble* —es decir, similares a la efectividad y la significación de los instrumentos de la técnica mágica, de los fetiches (objetos religiosos, ordinarios y milagrosos, terrenales y celestiales, objetos místicos) que fusionan en sí lo humano y lo divino— cuando se observa *la función que ella cumple como elemento posibilitador de un cierto tipo histórico de reproducción social*. La mercancía ejerce una acción similar a la de estos fetiches u objetos profanos-sagrados porque no sólo constituye el producto concreto (“profano”) que el productor entrega al mecanismo social de distribución y el bien concreto (“profano”) que el consumidor saca de ese mismo mecanismo, sino también el único nexo (objeto “sagrado”) en virtud del cual ese sujeto productor/consumidor

—que se halla en condiciones históricas de privatización o aislamiento— resulta conectado con los demás sujetos productores/consumidores, relacionado con los demás átomos del sujeto social.

El “mundo de las mercancías” es un conjunto de objetos fetichoides porque, además de actuar como reservorio de los objetos prácticos (acción “ordinaria”), actúa también como *medium efectuator de la socialidad* de esos productores/consumidores (acción “milagrosa”).

Es un proceso de reproducción social en el cual la *sujetidad* o actividad con la que el sujeto sintetiza su propia socialidad (las relaciones de convivencia técnica, de producción y consumo) se encuentra *paralizada* o fuera de funcionamiento; en el cual, por tanto, la figura o identidad fáctica de esa socialidad es contingente o “naturalmente dada” (*naturwuehsig*), estática o carente de un principio innovador, es el conjunto de las cosas u objetos prácticos el que tiene que garantizar al menos la repetición de la identidad social heredada imponiéndole al sujeto inactivo los *efectos sintetizadores inertes*, provenientes de su propia “vida social”. Y esta “vida social cósmica” sólo puede consistir en la *vigencia efectiva de la interdependencia abstracta, casual o caótica* de las diferentes cosas en tanto que situadas en un plano común (“social”), el de su calidad de valores.

A.1.3. Carácter fetichoide de la mercancía quiere decir, entonces, *efectividad doble* —concreta pero privada, de una parte, abstracto pero social, de otra— en el proceso social de la reproducción desintegrado como proceso básico de producción/consumo e integrado sólo como proceso de distribución por intercambio. Quiere decir, por tanto, *significación doble* o significación sobredeterminada por el funcionamiento de un código acoplado y que subcodifica al código general del proceso comunicativo básico en la praxis reproductiva. Producir y consumir objetos prácticos mercantiles no implica solamente emitir/recibir el mensaje que ese objeto tiene en su significación dentro de la tensión comunicativa que una al sujeto productor con el sujeto consumidor; implica emitir/recibir un mensaje necesariamente modificado, supeditado a la presencia de otro que es parasitario y de orden puramente abstracto-cuantitativo: implica productor/consumir *significaciones dobles y de doble efecto comunicativo: fetichistas*.

En consecuencia, se puede decir que la teoría de Marx sobre el “fetichismo” moderno es también una teoría del discurso fetichista, pero que lo es en segundo lugar o de manera derivada. Si el discurso o producción discursiva —la producción de objetos prácticos cuya practicidad se ha concentrado en su comunicabilidad— puede ser fetichista, y si, por tanto, el sujeto puramente comunicador o la

“conciencia” puede ser fetichista o falsa, ello se debe a que, en un cierto tipo histórico de comportamiento reproductivo práctico, son los objetos producidos/consumidos los que tienen un carácter parecido al de los fetiches.

A.2. La sumarísima exposición anterior del concepto de “fetichismo” mercantil en Marx indica la necesidad de distinguir claramente entre este “fetichismo” moderno y el fetichismo propiamente dicho, bien sea el fetichismo arcaico de los objetos mágicos o el fetichismo civilizatorio o de abstinencia de los objetos de aberración sexual sustitutiva. La falta de esta distinción es un indicio de que el concepto de fetichismo moderno es usado con falta de rigor lógico; y, de hecho, es también una causa de que esa falta de rigor mantenga.

Entre la mercancía, el objeto fetichoide, y el fetiche propiamente dicho no hay identidad sino únicamente similitud. La mercancía no es un objeto mágico; se parece a un objeto mágico. La similitud puede establecerse en el plano de la estructura de las respectivas composiciones objetivas de la mercancía y del fetiche; pero las determinaciones de la objetividad de la mercancía y su función o efecto en el proceso reproductivo de la sociedad son esencialmente diferentes de las determinaciones objetivas y la función o efecto social del fetiche.

En ambos, en la mercancía y en el fetiche, encontramos un plano secundario de objetividad que tiene una funcionalidad o efectividad propia y que modifica la funcionalidad o efectividad básica. La objetividad de valor, en el caso de la mercancía; lo sagrado o lo pseudosatisfactor, en el caso del fetiche (arcaico o sexual).

Pero, mientras la efectividad secundaria de la objetividad de valor, en la mercancía, consiste en asegurar (cósicamente) la vigencia de la socialidad de un sujeto social paralizado, atomizado o privatizado, la efectividad secundaria actuante en el fetiche es de un orden completamente diferente.

En el fetiche arcaico u objeto instrumental mágico, el plano propiamente sagrado o milagroso tiene como efecto inmediato el ampliar el alcance de la acción de un cierto tipo técnico de fuerzas productivas sobre la naturaleza aún no domeñada; efecto que alcanza al “domeñarla” en exterioridad, es decir, sin intervención del proceso de transformación real sino mediante un trabajo de orden simbólico o representativo.

Este efecto técnico-mágico cumple una función específica en el proceso básicamente armónico pero “primitivo” de la praxis social: neutraliza o soluciona

la contradicción que aparece en el sujeto social/comunitario arcaico entre la imagen necesariamente deseada de sí mismo —esbozada dentro del campo de posibilidades abierto por sus instrumentos y su tecnología— y la imagen plasmada de hecho con la incipiente capacidad real de sus fuerzas productivas. Recuérdese la cuarta Tesis de Marx “ad Feuerbach”.

Por su parte, en el fetiche de abstinencia u objeto sexual sustitutivo, el plano propiamente sobre-erotizado tiene como efecto inmediato, de manera parecida al caso anterior, el ampliar el alcance de la acción de un cierto tipo de institución civilizadora del *eros* sobre un campo no integrado de perspectivas de disfrute erótico; efecto que alcanza al “integrarlo” en exterioridad, es decir, sin su exploración real, sino mediante una transgresión meramente simbólica o representativa de las barreras prohibitivas o de abstinencia que lo circundan. Este efecto de excitación, disfrute y satisfacción erótica por sustitución cumple, dentro del tipo productivista de procesos de reproducción social, una función análoga a la del fetiche arcaico: neutraliza o soluciona la contradicción que aparece en el sujeto social que debe sacrificar su disfrute a favor de su rendimiento entre la tendencia polimorfa y dispendiosa de su eroticidad y el tipo reductor y represivo de la restricción u ordenamiento de sus sistema de necesidades.

La distinción entre la función social reproductiva que cumplen estos fetiches propiamente dichos y la que cumple la mercancía, el fetiche moderno y objeto fetichoide, es de importancia, especialmente para la conceptualización de esta última porque permite precisar las condiciones muy restringidas de su necesidad histórica, y por tanto, las posibilidades muy realizables de su destrucción revolucionaria.

La existencia y la abolición de los fetiches propiamente dichos están determinadas por el desarrollo de la fuerza productiva de la sociedad como por la capacidad que ésta tiene de domeñar la naturaleza: como naturaleza para-la-producción (en el caso del fetiche arcaico) o como naturaleza-para-el-disfrute (en el caso del fetiche sexual). ES decir, están determinadas por circunstancias sólo secundariamente dependientes del modo de funcionamiento del proceso de reproducción social. La existencia y la abolición del fetichismo mercantil están determinadas, en cambio, por causas primariamente sociales: por el modo privatizado en que tiene lugar la reproducción del conjunto de átomos del sujeto social.

Esta distinción, por lo demás, lejos de descuidar, ofrece la clave para comprender el modo como la presencia de la mercancía u objeto fetichoide mantiene y refuncionaliza la vigencia de los fetiches propiamente dichos, como acontece

en el caso de fetiches modernizados: la *ecclesia* como Estado o “comunidad nacional supraclasista”; la aberración sustitutiva como “libertad en la elección de satisfactores por parte del consumidor privado soberano”.

A.3. Un tercer obstáculo teórico principal en la construcción del concepto marxista de fetichismo moderno es la concepción generalizada de una idea que confunde la estructura y la función de la mercancía en general (el objeto fetichoides simple) con la estructura y la función de la mercancía capitalista (el objeto fetichoides desarrollado).

A.3.1. La figura mercantil capitalista del objeto práctico se distingue de la figura mercantil en general del mismo porque, en ella, el plano propiamente configurante, la forma sobrepuesta y parasitaria, la forma de valor (compuesta por las determinaciones valor y valor de cambio) posee un grado de particularidad o de complejidad que no existe en el de la forma mercantil simple. Y porque, consecuentemente, también la relación contradictoria entre la forma social del valor y la forma social natural del objeto práctico (compuesta por las determinaciones: producto y valor de uso) es en ella un grado más elevado.

Podría decirse que, en el “fetiche” mercantil capitalista, el lado “sagrado” tiene un sentido o una orientación propia y, por tanto, no sólo desquicia sino incluso subordina al sentido originario del lado “profano” básico. En efecto, en la mercancía capitalista el valor (propiamente: el valor nuevo, añadido o recién producido) debe tener una composición compleja peculiar: debe incluir, junto a la objetivación de trabajo suficiente para compensar el valor de la mercancía fuerza de trabajo gastada en su producción (suficiente para reproducir el capital variable), y convirtiéndola en mero soporte de su existencia, una objetivación, excedente o adicional de trabajo como substancia de un plusvalor.

Igualmente, el valor de cambio (precio) debe volver efectivo el valor recién creado, pero sólo en calidad de medio para que se vuelva efectivo para su propietario capitalista el plusvalor que hay en él. Es decir, el valor y el valor de cambio, los dos aspectos de la forma de valor del objeto mercantil, no son, como en la mercancía simple, determinaciones autónomas pero derivadas y estáticas o sea dependientes de las determinaciones concretas (de producto específico y de útil específico) del mismo, sino determinaciones que llevan intrínsecamente, en su propia inercia, un sentido, una necesidad o una dinámica independiente. Son determinaciones de una forma de existencia del objeto mercantil, que es parasitaria pero al mismo tiempo dominante sobre su forma de existencia básica.

A.3.2. Esta mercancía de forma específicamente capitalista es un objeto fetichoides también peculiar, porque la función que cumple dentro del funcionamiento global del proceso de reproducción social es diferente (inconfundiblemente caracterizada por Marx en el libro III de *El Capital*, el libro de las desmixtificaciones, frente a la función fetichoides general de la mercancía simple): posee un grado esencialmente más profundo de efectividad.

El objeto práctico o bien/producto mercantil capitalista es el elemento mediador entre las dos fases (productiva y consuntiva) del proceso de reproducción de un sujeto social muy especial. Un sujeto social, en primer lugar, atomizado o privatizado, es decir, afectado por una parálisis de su autarquía, de su función política básica o función sintetizadora de su socializad; y, en segundo lugar y sobre todo, un sujeto social estructurado de hecho en torno al “capitalismo” o relación “capital” (“*Kapitalverhaeltnis*”) como relación social dominante, es decir, en torno a un principio de diferenciación que constituye constantemente a la serie de átomos de sujeto (sujetos privados productivos/consuntivos) en un conjunto de sujetos estructurado polarmente: sujetos capitalistas, es decir, dotados de medios de producción y explotadores de la fuerza ajena, por una parte, y sujetos proletarios, es decir, carentes de medios de producción y explotados o que ceden su fuerza de trabajo, por otra mercancía.

El proceso de reproducción en el que interviene la mercancía capitalista es así un proceso que, al mismo tiempo que se ejerce por (producción) y actúa sobre (consumo) la corporeidad concreta del sujeto social, también se ejerce en virtud (producción) y en beneficio (consumo) de una forma histórica del sujeto como sujeto en el cual una de sus dos clases, puede apropiarse de una parte del trabajo aún en vivo –y no, como en otros tipos de explotación, de una parte del trabajo cristalizado ya como valor de un producto– ejecutado por la otra.

En proceso de reproducción del sujeto social en tanto que soporte de una relación de explotación-sin-despojo entre una parte del mismo (capitalista) y la otra (proletaria).

Inserto en este modo histórico peculiar del proceso de reproducción social, es decir, como riqueza producida por el capitalismo y consumida para el capitalismo, el conjunto de objetos prácticos mercantiles, el mundo de las mercancías capitalista –con su existencia mercantil en doble plano y con su “vida social cósmica” –debe actuar como *medium efectuator*, no sólo de una socializad pasiva o carente de sujeto funcionante, sino de una socializad pasiva pero dotada de dinámica, es decir, dotada de un pseudo-sujeto o centro pseudo político o pseudo sintetizador:

dotada de una dirección y una necesidad innovadoras, provenientes precisamente del funcionamiento automático de la relación social “capitalismo”.

Riqueza concreta o cúmulo de objetos prácticos, por una lado, y por un lado, y por otro, riqueza abstracta y fácticamente de una subjetividad cósmica o enajenada, la del “valor que se valoriza”, “capital que se acumula” o “dinero que genera más dinero” (al convertirse en mercancía y reconvertirse en dinero, D-M-D’): el mundo de las mercancías capitalistas es el mundo de los objetos fetichoides activos. “Fetiches” que no obedecen los deseos ni potencian las capacidades de sus propietarios, sino que hacen que ciertas capacidades y deseos surjan y otros desaparezcan en ellos; que traducen al registro de lo concreto, bajo la imagen de bienes que deben desearse y productos que pueden producirse, las posibilidades de explotación de plusvalor y las necesidades de conversión de plusvalía en capital.

A.3.3. Las mercancías capitalista –su producción, distribución (circulación o comercio) y consumo –sólo podrán ser algún día reconvertidas teórica y prácticamente por la revolución comunista en objetos sociales práctico-concretos, libres de todo revestimiento parasitario, si ahora son reconocidas en su especificidad y distinguidas de aquellas otras, relativamente “benignas”, las mercancías no capitalista. Y como parte de este reconocimiento de su especificidad debe estar necesariamente en el de la peculiaridad de las significaciones también fetichoides –las unas, básicas, supeditadas al conjunto de la practicidad del objeto, las otras, derivadas, supeditantes de ese conjunto o “independientes” de él (discursivas) que se producen/consumen junto con ellas.

En la cotidianidad de la reproducción privatizada o mercantil, los individuos sociales emiten/reciben mensajes –objetuales y discursivos– que a medio camino adquieren un matiz extraño. Pero, mientras en la cotidianidad mercantil simple la extrañeza de este matiz consiste en un cierto grado de deformación, en la cotidianidad mercantil-capitalista tal extrañeza consiste, en cambio, en un cierto grado de absurdidad.

Una cosa es la sobredeterminación abstracto-cuantitativa abierta o introductora de la casualidad que afecta a las significaciones por acción del subcódigo mercantil simple (el del proceso de formación/destrucción de valor) y otra muy diferente la sobredeterminación abstracto-cuantitativa, cerrada o introductora de la fatalidad capitalista que les adviene por los efectos del subcódigo mercantil-capitalista que les adviene por los efectos del subcódigo mercantil-capitalista (el del proceso de valorización/destrucción del valor).

Si la subsunción bajo el sentido de la reproducción del valor des-centra necesariamente la intención comunicativa concreta en las significaciones mercantil-simples, la subsunción bajo el sentido de la acumulación capitalista re-centra la intención concreta de las significaciones mercantil-capitalistas. La primera subsunción descentra la intención comunicativa porque permite que dentro de ella una de sus componentes resulte casualmente privilegiada sobre las otras. La segunda subsunción re-centra esa intención comunicativa porque le impone un orden jerárquico externo para sus componentes. Mientras la primera vuelve cotidiana y natural la inseguridad del *sentido* de las cosas y los actos sociales, la segunda vuelve cotidiano y natural el *sin sentido* de los mismos, es decir, el “sentido” del valor que se valoriza, esencialmente heterogéneo respecto del funcionamiento concreto o social-natural del proceso de autoreproducción social.

El concepto de fetichismo en Marx y en Lukács ⁵²

Si lo real es concebido como un universo de signos, nuestra vida práctica se revela como un constante cifrar y descifrar significaciones; actividad inmersa en el campo de eficacia de un código cuya historia nos hace al mismo tiempo en que nosotros la hacemos. El discurso cotidiano resulta ser así una lectura; pero una lectura que, al leer o revitalizar el texto escrito, lo transforma, lo convierte en un texto diferente. Por su parte el discurso teórico sería un intento de poner en palabras y discutir lo que el código dice se ellas, mediante su silenciosa eficacia; un intento de formularlo y criticarlo que se convierte en interpretación de lo real en la medida en que su pretensión es siempre la de usar esa fórmula para desentrañar y juzgar el sentido de la vida cotidiana.

Aunque el discurso marxista se concibe a sí mismo como un elemento que pertenece esencialmente al movimiento histórico —a veces directo y definido pero a veces también tortuoso y oscuro— de la revolución comunista, su presencia como eco específicamente teórico en la vida del discurso contemporáneo puede y debe ser juzgada en sí misma. El marxismo es, él también, un lectura-comentario de lo real, una interpretación que desentraña y juzga el sentido de la vida cotidiana.

Desde la época de su apareamiento, el discurso marxista ha ocupado un lugar excepcionalmente conflictivo en el universo del discurso teórico. En ocasiones, su lectura de lo real ha sido aceptada en sus grandes rasgos pero combatida en alguno de sus teoremas particulares; en otras la aceptación de uno o de varios de estos teoremas ha ido acompañada de un rechazo tajante de lo que en ella hay de visión del mundo. Lo que no puede negarse es que el discurso marxista ha sido en

52 Publicado en la Memoria del Simposio internacional György Lukács y su época. México. 1988.

estos últimos cien años y sigue siendo actualmente un interlocutor ajeno pero al mismo tiempo indispensable en escenario de la vida del discurso teórico moderno. Personaje ajeno, porque, al definirse a sí mismo como crítico, solo interviene en escena para desquiciar la acción establecida en el guión que se representa; y personaje indispensable, sin embargo, porque, a fuerza de inmiscuirse ha hecho que los demás personajes lo deban tener en cuenta si quieren afirmar su propia identidad dramática.

A la lectura de lo real que propone el discurso marxista le han sido aplicados los tres procedimientos idóneos para descalificar a una lectura. Se la ha tratado, primero, como lectura errónea, segundo, como lectura insuficiente y, finalmente, como lectura ilusoria.

La lectura errónea es aquella que es desmentida por el propio texto que pretende leer, y la de Marx sería errónea porque la historia del capitalismo no ha sido como él dice que es. Sólo de la segunda posguerra, antes de que el mundo, ya exhaustivamente capitalista, entrara en la crisis actual –en la que el precario bienestar de las masas europeas y norteamericanas se revela como un simple islote en un océano planetario de la miseria– este procedimiento descalificador era el más usual. La “ley marxista” de la “pauperización creciente del proletariado”, se decía por ejemplo, no ha tenido verificativo en lo real. O se decía también –y muchos lo siguen diciendo, con la misma visión estrecha que dejo de lado el fenómeno contemporáneo del crecimiento monstruoso de la intervención del Estado en la vida de las sociedades– que la contradicción y la resistencia, postulados por Marx de las nuevas fuerzas productivas y las viejas relaciones sociales capitalistas no ha podido ser constatada en ninguna parte.

El segundo procedimiento descalificador cree poder descubrir en la lectura de lo real hecho por Marx una lectura insuficiente; es decir, una lectura que deja sin descifrar un conjunto de significaciones esenciales que están presentes en el texto que pretende leer. La realidad del mundo moderno, se dice, sus conflictos y sus posibilidades, presenta niveles de determinaciones que no son reductibles al nivel puramente económico descrito y criticado por Marx. No todo lo que acontece en el mundo moderno es explotación de plusvalor y acumulación de capital; hay problemáticas antropológicas, sociológicas e históricas que pueden estar imbricadas con la reproducción capitalista de la riqueza, pero que tienen una existencia autónoma. La lectura crítica de la realidad moderna como una realidad que se auto-reprime en beneficio del economicismo es juzgada así como una lectura empobrecedora de lo real: como si percibir la reducción economicista fuera lo mismo que crearla.

Pero es el tercer procedimiento descalificador del discurso marxista el que me interesa destacar aquí. No sólo porque encuentre con él se revela de mejor manera el aporte fundamental del marxismo de Lukács a la descripción y la crítica del mundo moderno, sino porque, a mi parecer, es el procedimiento más incisivo y el que más obliga al discurso marxista a definir el sentido y el alcance de su lectura-interpretación de lo real. Según este procedimiento, el discurso marxista implicaría una lectura ilusoria de lo real; no una lectura errónea ni tampoco insuficiente, sino una lectura que se guía según una formulación desvirtuante del código de lo real; una lectura que puede ser perfectamente coherente y exhaustiva, pero que, al reconstruir discursivamente el sentido de lo real, le adjudica un centro de coherencia que resulta restrictivo, en obediencia a necesidades históricas que tuvieron vigencia en todo un serie de épocas pero que la han perdido definitivamente. Usando como etiqueta cómoda algo que en su autor original, Heidegger, es el nombre tentativo para un destino inquietante, se dice del discurso marxista que es el último gran representante de la “metafísica de Occidente”. “Occidente” es un modo de existencia del ser humano que se organiza en torno al comportamiento técnico como el lugar privilegiado donde el ser de los entes adquieren su sentido más profundo y definitivo. De acuerdo al discurso occidental, el sentido de ser se da como inteligibilidad en la perspectiva primordial del poder técnico del hombre. La significación de lo real se revela en el encuentro de la instrumentalidad de los entes con la voluntad productiva del hombre. El marxismo resulta así la versión más acabada y final de este discurso en razón de que su descripción y su crítica de la modernidad no harían otra cosa que llevar a sus últimas consecuencias el mismo planteamiento básico de la modernidad occidental: la idea de que es el hombre como sujeto del poder técnico el que enciende en definitiva todo el sentido de lo real. El marxismo describiría y criticaría lo moderno en nombre de la posibilidad de una forma de sociedad en la que la existencia técnica del hombre, como ejercicio de poder, llegaría a su culminación; en lo que no sólo la naturaleza, sino la sociedad misma sería instrumento de la acción que se guía exclusivamente por la razón instrumental. ¿Es así? ¿Es efectivamente el discurso marxista, por debajo de sus declaraciones revolucionarias, un discurso conservador e incluso reaccionario? La transformación de la modernidad, tal como él la plantea, ¿no implica acaso una ratificación del fundamento de esa modernidad?

Para Lukács de los años veinte, el autor de la obra *Historia y conciencia de clase*, la respuesta a estas preguntas debería ser afirmativa sí por “discurso marxista” se entiende únicamente lo que él llamaba “marxismo vulgar” es el que construye su discurso a partir de una experiencia superficial o burguesa del mundo capitalista y que invoca por tanto una idea restringida de las posibilidades del cambio

histórico revolucionario. El marxismo burgués es el que sólo percibe la verdadera pérdida del sujeto social —que es la de su propio carácter de sujeto— bajo su forma abstracta, como simple pérdida de riqueza económica y de poder estatal. Dicho en otros términos, es el marxismo que no reconoce la mercantilización de la vida social como característica distintiva de la historia moderna y cuya teorización no puede arrancar así de los conceptos básicos de fetichismo mercantil y de enajenación o cosificación de la actividad humana.

Los comentarios que expondré a continuación versan sobre lo que en mi opinión, es el aporte más valioso de Lukács a la autodefinition y el desarrollo del discurso marxista como discurso crítico sobre la modernidad capitalista y sobre las posibilidades de su transformación revolucionario. Me refiero a su propuesta de un problema fundamental para el discurso marxista; aquella que resume el párrafo inicial de su ensayo “La cosificación y la conciencia del proletariado”: “no existe ningún problema de este periodo histórico de la humanidad que no remita, en último análisis, a la cuestión de la mercancía, y cuya solución no deba ser buscada en la solución al enigma de la estructura de lo mercantil.”

La cuestión de la mercancía es la cuestión central, que organiza a todas las demás en la sociedad moderna. “La estructura de relación mercantil es aquí el paradigma de todas las formas de objetividad y de las correspondientes formas de subjetividad.”

La circulación mercantil es “la forma dominante del metabolismo social” en nuestra época y, por tanto, todos los problemas fundamentales que se presentan en ella “resulta de carácter de fetiche de la mercancía”; de esa “objetividad fantasmal” que adquieren para los hombres sus propias relaciones interpersonales en tanto que “relaciones cosificadas”.

Esta propuesta de carácter el discurso marxista en torno a la problemática de fetichismo mercantil y la enajenación no representa otra cosa —y así lo entiende lo propio Lukács— que un retorno a lo que fue el planteamiento más profundo y radical del proyecto teórico de Marx, no sólo esbozado en el Manuscrito de 1.844 sino realizado in extenso en la crítica de la economía política. Para Marx, la historia Occidental, que culmina como construcción de la modernidad capitalista y que tiende a sustituir o refuncionalizar a otras historias que han existido paralelamente en el planeta, muestra un conjunto de peculiaridades, cuyo fundamento está en la organización del proceso reproductivo de la sociedad en torno a la circulación mercantil de los bienes producidos. El proceso reproductivo de la sociedad en Occidente tiene a su atomización en una infinidad de procesos

privados de reproducción y los propietarios y los propietarios privados de cada uno de éstos sólo recobran una sociedad en la medida en que intercambian sus productos/bienes en calidad de mercancía. La modernidad capitalista es la forma culminante de este modo occidental de vivir en sociedad, por dos razones. En primer lugar, porque en ella la mercantificación se completa al expandirse más allá del mundo de los objetos —los bienes de consumo directo y los medios de producción— y afectan también al mundo de las personas; porque, en la modernidad, el propietario privado se convierte, él mismo, en propiedad privada de sí mismo, en mercancía fuerza de trabajo que él puede alquilar libremente al otros, a un precio determinado. Y en segundo lugar, porque la explotación capitalista, la apropiación del plusvalor producida por la fuerza de trabajo tomada el alquiler—relación social que pasa necesariamente a organizar la sociedad de los propietarios privados a partir del mercado de trabajo— se convierte también en el principio conformador de la estructura teológica y el progreso de la producción y el consumo social.

Para Marx, la mercantificación de la vida social es la característica fundamental de la modernidad occidental porque la manifestación efectiva de todos y cada uno de los conflictos inherentes de la vida social del ser humano se encuentra mediada, es decir, posibilitada y modificada por la presencia dominante de la problemática estructurada en torno a la existencia de los individuos sociales como propietario privado tanto de las cosas como sí mismo en la calidad de mercancías. Esta problemática social mercantil, es la que Marx intenta describir y explicar con el par de conceptos de “fetichismo” y “cosificación”.

Los objetos mercantiles, propios de la vida social moderna —incluido el objeto fuerza de trabajo que reside en la persona humana, dice Marx, porque, de igual manera que los instrumentos mágicos de la técnica arcaica, poseen un doble estrato presencia, objetividad o vigencia social; son objetos “místicos” que fusionan lo profano con lo sagrado; objeto en un tiempo corriente y milagroso, sensoriales y suprasensoriales, físicos y metafísicos, que tienen un “cuerpo” y un “alma”. El cuerpo corriente o profano de los objetos mercantiles está constituido por su objetividad “natural”, en tanto que bienes producidos; es su presencia o vigencia o vigencia como resultado del trabajo humano y como condiciones del disfrute humano. El alma milagrosa o sagrada de la mercancía, su objetividad “puramente social”, consiste en su intercambiabilidad o valor de cambio en su presencia como porciones de sustancia valiosa que los capacita para ser cedidos unos a cambio de otro. Esta segunda objetividad del objeto mercantil puede ser llamada “milagrosa”, dice Marx, porque es virtud de ella que acontece el “milagro” de la socialización entre los individuos modernos o propietarios privados. Estos, que

por su constitución misma son individuos sociales, se encuentran sin embargo, en una situación de a-socialidad. Si viven en la sociedad es únicamente debido a que intercambian entre sí los productos de trabajo; y para esto sea posible, es necesario que esto sea posible, es necesario que estos bienes producidos, que son cada uno de ellos cualitativamente heterogéneos o desiguales respecto de los otros, se homogenicen o iguales todos, cualitativamente, como valores para el intercambio o como parte, sólo cualitativamente diferentes entre sí, de una misma sustancia valiosa. Así pues, Marx llama fetiches a los objetos modernos o mercancías porque éstos a más de poner –como cualquier otro tipo no moderno de objeto– la posibilidad de la reproducción política, es decir, la posibilidad de que exista un conjunto efectivo de relaciones sociales de convivencia.

Junto al concepto de “fetichismo mercantil” introduce Marx el concepto de cosificación (o enajenación). Este concepto le permite a Marx describir el carácter peculiar de esa sociedad puesto por el mundo de los fetiches mercantiles, desentrañar la forma de esa reproducción política de la sociedad.

Cosificación significa para Marx la sustitución de los nexos de interioridad entre los individuos sociales por nexos de exterioridad. En la medida en que sus relaciones son el reflejo de la “sociedad cósmica” que impera en el mundo de los fetiches mercantiles, los individuos sociales no viven en hacerse recíproco, un actuar directamente los unos sobre los otros sino que todos ellos viven un ser hechos por una entidad ajena, que los impele desde afuera, desde las cosas, a entrar en contacto entre sí. Esta entidad ajena, la circulación de las mercancías, que orienta la vida de la sociedad y la marcha de la historia “a espaldas” de los individuos sociales, entra a sustituir al sujeto social concreto; actúa como una “voluntad” mecánica y automática cuyas “decisiones” carecen de necesidades por cuenta no obedecen a un proyecto subjetivo pues sólo representa el encuentro e igualación casual o fortuita de la infinidad de voluntades individuales enclaustradas en el círculo estrecho de sus intereses privados.

Estos son los conceptos de fetichismo y cosificación mercantil en torno a los cuales Lukács propone que se centre el discurso marxista acerca de la modernidad. Conviene insistir en que no se trata de una propuesta dirigida a reducir todo el panorama problemático de la vida moderna a los problemas de su carácter de su vida social cosificada, sino de la propuesta de una vía de acceso, considerada la más efectiva, a la variedad y la complejidad problemática de esa vida moderna.

No puede decirse que esta propuesta de Lukács haya tenido una aceptación amplia o decisiva en la historia del pensamiento marxista: no en lo que respecta

al marxismo teórico u “occidental” y menos aun en lo que respecta al marxismo directamente conectado con la actividad política y revolucionaria de los partidos que se denominan marxistas.

Las causas de esta falta de aceptación se encuentran, a mi parecer, tanto en el campo de la historia en general como en el más restringido de la historia del discurso.

No puede decirse que el libro de Lukács *Historia y conciencia de clase* perdió su actualidad política en el momento mismo en que fue publicado. Redactado en la primera posguerra dentro de ese ánimo entre apocalíptico y mesiánico, para el que la posibilidad del “asalto al cielo” estaba “al orden del día”, cuando la actualidad de la revolución comunista parecía haber alcanzado su grado más elevado en las sociedades europeas, su publicación coincidió sin embargo con el rápido decaimiento de esa actualidad revolucionaria y con el encausamiento abrumador de ese ánimo ya decididamente mesiánico tanto en la dirección de su burocratización al servicio de la “construcción del socialismo en un solo país” como en la dirección contrarrevolucionaria que lo convertiría en el impulso destructor y suicida del nacional-socialismo en Alemania.

La propuesta teórica de Lukács quedó así descalificada por la falta de actualidad de las conclusiones políticas derivadas de ella por su autor.

Pero también en el terreno especial del discurso teórico es posible distinguir posibles causas de la escasa aceptación de la propuesta de Lukács. Por mi parte, quisiera detenerme en una de ellas, que me parece especialmente importante. Planteado como vía de acceso a la problematización de la modernidad, el recurso de Lukács a los conceptos de fetichismo y cosificación es ambivalente: abre pero al mismo tiempo cierra la vía de acceso que existe en la crítica de la economía política a la problematización crítica del conjunto de la vida moderna; de la existencia cotidiana tanto en su dimensión social individual o íntima como en su dimensión social colectiva o pública. La ambivalencia a la que hago referencia consiste en el hecho teórico de que Lukács, que capta agudamente los efectos de fenómenos históricos de la cosificación bajo la forma de una dialéctica de descomposición y recomposición de la vida social no alcanza sin embargo a definir adecuadamente esa dialéctica ni a descubrir por tanto el modo en que actúa cuando la cosificación que se manifiesta en ella no es sólo mercantil, sino mercantil-capitalista. Creo, pues, que para ser realmente sugerente, la propuesta de Lukács debe ser replanteada a partir de una problematización más compleja de la estructura de lo mercantil (de la relación que hay en ella entre valor de uso y

valor) y de una distinción más precisa de la peculiaridad del fetichismo mercantil capitalista.

Según Lukács, el fenómeno histórico moderno de la cosificación se cumple mediante un proceso combinado de destotalización y re-totalización de la vida social, el ser humano, por un sujeto artificial, el capital. La vigencia de una socialidad humana puesta por el mundo de las mercancías y su dinámica de intercambios implica la suspensión de un modo de vida básico o estructural en el que el ser humano no se distingue de su propia actividad –en el que la subjetividad reside en el sujeto– y en el que mantiene una relación de interioridad con el mundo de las cosas en la medida en que éste es su propia objetivación. Pero implica también la instauración de un modo de vida diferente, en el que, escindida la totalidad hombre-actividad, la actividad o subjetividad continúa en funciones pero no sólo de manera separada y autónoma, sino además en sentido negativo o adverso respecto del hombre o sujeto; un modo de vida en el que las cosas –resultados y condiciones de esa actividad– se enfrentan al ser humano no sólo como entes que él no puede reconocer como entes que él no puede reconocer como propio, con los que él no puede mantener una relación de interioridad, sino, mediante otra “vuelta de tuerca”, como entes que, en su conjunto, imponen sobre él las necesidades de su propia dinámica.

Por un lado, el hombre, el sujeto; por otro, su actividad: esta imagen conceptual ilumina toda la versión lukacsiana de lo que es la enajenación o cosificación. Cosificada, la actividad que era del hombre y ya no lo es, la subjetividad que sea enajenado, se determina realmente como proceso de acumulación de capital. Enfrentado a la cosificación de su actividad, el hombre, sujeto expropiado de su subjetividad, sufre y contempla la historia del proceso de acumulación como un devenir que le es enteramente ajena.

Para Lukács, la cosificación trae consigo una devastación de toda la riqueza cualitativa del sujeto social y del mundo que el despliega con su vida; una devastación que no puede ser compensada por la creación de riqueza promovida por el capital como sujeto sustitutivo, en virtud de que el principio con el que reconstruye al hombre y a su mundo es el de una racionalidad puramente formal, abstracta-cuantitativa, analítico-calculatoria. Indiferente por esencia respecto de lo concreto, desentendido de la totalidad cualitativa de la existencia humana, el principio estructurador del mundo en el capitalismo promueve su crecimiento desaforado pero es incapaz de definirlo, de otorgarle una identidad concreta. La proliferación de la Cosa se acompaña de la muerte del hombre.

No hay como pasar por alto la sensación de irrealidad que despierta esta imagen conceptual del fenómeno de la cosificación que presenta el ensayo de Lukács. De una parte (la del hombre despojado de su subjetividad): ¿es posible un sujeto paralizado, inactivo, en suspenso? Si la característica fundamental del ser humano consiste en el sintetizar la riqueza concreta del mundo de su vida, ¿es él imaginable como una sustancia sin forma, como algo aparte, retrotraído o exterior a la dinámica en la que se constituye efectivamente la realidad —a la vez deslumbrante y repugnante— del mundo moderno? De otra parte (la de la subjetividad cosificada en el capital): ¿es posible en la realidad social una actividad carente de concreción, una historia como proceso de autoincrementación de la riqueza en abstracto, sin otra cualidad que la cantidad? Si el valor no es otra cosa que la forma abstracta cuantitativa que adquiere el producto social concreto en determinadas circunstancias históricas, ¿es imaginable una autovaloración del valor que no implica un proyecto de mundo, que sólo sea un proceso formal, carente de sustancia, independiente del proceso de reproducción del producto concreto, pleno de cualidades o determinaciones: ¿es posible hablar de una re-composición efectiva del mundo social moderno, si el capital sólo lo sintetiza formalmente, y si la fuente de su sintetizarían sustancial se encuentra clausurada?

Esta duda respecto de la coherencia del concepto lukacsiano de cosificación no puede disiparse de la manera en que intenta el propio Lukács. La imposibilidad real de concebir un sujeto concreto de-sujetizado, enfrentado en exterioridad a un sujeto abstracto sujetizado es un obstáculo teórico que el ensayo de Lukács pretende salvar mediante un debilitamiento del concepto de cosificación. Para Lukács, en última instancia, ni la de-sujetización del uno ni el otro llegan a completarse efectivamente. Por un lado, el sujeto de-sujetizado, identificado históricamente como proletariado, retiene un núcleo de subjetividad que no es enajenable; su capacidad de irradiar la concreción cualitativa del mundo se reduce a un mínimo, pero no desaparece: está en el comportamiento espontáneamente anti-capitalista de la clase proletaria, es posibilidad real de revolución comunista. Por el otro lado, el objeto sujetizado no es enteramente formal o abstracto, desligado de la sustancia del proceso histórico: encarnado en la burguesía capitalista, existe como proceso real de explotación de la clase proletaria, como instancia destructora de las posibilidades abiertas por el desarrollo de las fuerzas productivas.

Pero esta disminución del concepto de cosificación, lejos de ayudar a la comprensión de las relaciones entre el sujeto de-sujetizado y el objeto sujetizado, la vuelven más difícil. En efecto, según Lukács, la posibilidad concreta del sujeto

—del proletariado— es pura negatividad respecto del mundo abstracto puesto por el capital; por su parte, la posibilidad abstracta del capital —efectuada por la burguesía capitalista— se traduce como pura negatividad respecto de la veda social concreta. El mundo moderno como totalidad, como interpenetración de la dinámica cualitativa o concreta con la lógica cuantitativa o abstracta resulta inaprehensible. Su totalización sólo podría ser puntual e instantánea: la del momento de la revolución, la del acto en que el proletariado reactualiza su capacidad de sintetización concreta al repropársela actividad sintetizadora que existe, cosificada en abstracto, en el capital.

La existencia de un sujeto de-sujetizado por completo o dotado sólo de una sujetidad defensiva, reducida a ser mera resistencia al mundo moderno —dada la pureza de su posibilidad concreta— y, contrapuesta a ella, la existencia de un objeto sujeto sujetizado, sea absolutamente abstracto, ajeno a la sustancia del mundo social, o dotado de una concreción exclusivamente destructiva —dada la pureza de su negatividad concreta— constituyen supuestos que no sólo carecen de coherencia teórica, sino que desoyen las existencias que el mundo moderno plantea a la teoría, de ser pensado mediante el concepto de cosificación.

El concepto de cosificación —esta es, en mi criterio, la conclusión que debemos sacar tanto de la decisiva propuesta teórica de Lukács como de las limitaciones que podemos encontrar en sus desarrollos— permite pensar una realidad que tal vez es la que caracteriza más esencialmente a la modernidad: la de la existencia del sujeto social como sujetidad conflictivamente repartida entre el hombre y las cosas. Para afirmar como sujeto abstracto, el valor valorizándose necesita realizarse como proyecto concreto; necesita del hombre y de la elección de forma —civilizatoria, cultural— que él hace en la naturaleza: su ser se agota en ser enajenación del sujeto humano. Por su parte, con el simple hecho de existir como ser de convivencia social, de afirmarse como sujeto concreto, el hombre se adentra en la dinámica comandada por el capital; su resistencia, para ser tal, tiene primero que ratificar en su puesto al sujeto que lo enajena, tiene que traducirse a los términos impuestos por él.