

Alienación y fetichismo

Santiago Echeverría

Alienación, enajenación o fetichismo en Marx son categorías que aluden a la inversión real que la sociedad burguesa efectúa en la vida cotidiana de los hombres. Inversión, porque en vez de ser los hombres sujetos de su proceso social, es el proceso social el sujeto; en lugar de ser los hombres los que controlen el proceso social, es el proceso social el que controla a los hombres; en lugar de relacionarse directamente los hombres entre sí, los hombres se relacionan a través de las cosas y sus productos; y los hombres quedan dominados por el movimiento de sus objetivaciones. Y es real, porque ésta inversión de "sujeto" y "predicado" no es simple imaginación o vivencia subjetiva de los individuos, sino que es un hecho real, concreto, de tal forma que los hombres están dominados por **abstracciones reales**. Ahora bien, este dominio de las abstracciones reales en la vida cotidiana de los hombres posibilita que los hombres vivan de una manera "mística" su propia realidad; que sean hombres "religiosos", que en su pensamiento la realidad aparece invertida, falseada, precisamente porque reflejan la inversión real. Mistificación, Místico, misticismo es una categoría ligada a enajenación y fetichismo.

Dado el esquema general de lo que es la alienación y fetichismo, trataremos de caracterizar estas categorías tal y como aparecen a lo largo de algunas obras de Marx: los artículos de los "Anales Franco-Alemanes" de 1843, "La Ideología Alemana" y "El Capital".

1. Los "Anales Franco Alemanes"

Los "Anales Franco Alemanes" aparecieron publicados en París a fines de Febrero de 1844, y según Mario Rossi sería "el documento más avanzado a que llegó la izquierda hegeliana... en la franca afirmación del nuevo universalismo democrático simbolizado, en la misma portada, por la unión del "corazón francés" y la "cabeza alemana" (M. Rossi, Génesis del Materialismo Histórico, T. II, Madrid, Comunicaciones 1971, p. 287). En ellos hay 2 artículos de Marx: sobre la Cuestión Judía y la Introducción a la Filosofía del Derecho de Hegel".

"Sobre la Cuestión Judía" representa el primer análisis sustancial sobre la sociedad y Estado bur-

El presente trabajo inicia una serie de artículos que se irán publicando en los próximos números del Boletín de Ciencias Económicas y Sociales sobre la vida y obra de Carlos Marx conmemorando así, el centenario de su muerte.

gués moderno El tema es desarrollado a partir de una polémica de Marx con Bruno Bauer acerca de la "emancipación" de los judíos en Alemania. A la exigencia de emancipación política de los Judíos, Bauer sostenía que nadie, en los estados alemanes, se hallaba políticamente emancipado, porque la naturaleza religiosa del estado cristiano, por un lado, y del Judío, por otro, hacen imposible la emancipación. Solución: hay que eliminar la religión para que se establezca una relación crítica, humana entre los hombres; la emancipación humana se logra emancipando políticamente a la sociedad, eliminando el estado cristiano.

Bauer se equivoca, según Marx, porque confunde "la emancipación política con la emancipación humana general" (Marx, "sobre la cuestión Judía", en los Anales Franco-Alemanes, ed. Martínez Roca, Barcelona, 1970, p. 252).

La emancipación política no constituye la forma plena, libre de contradicciones, de la emancipación humana. El Estado se puede emancipar políticamente de la religión al abolir la religión de estado, pero esto no significa que ésta se emancipe humanamente. Hay estados que se han emancipado políticamente de una manera completa —Ej. USA— pero no han logrado una verdadera emancipación humana. Y la prueba está en que todavía subsiste la religión en este tipo de estado. La religiosidad, el pensamiento religioso, fetichizado es un síntoma de que al hombre le falta algo: "La existencia de la religión es la existencia de un defecto; la fuente de ese defecto no podemos seguir buscándola sólo en la esencia del Estado mismo. Para nosotros la religión ya no constituye el fundamento sino simplemente el

fenómeno de la limitación terrena. Por lo tanto, el carácter burdo de la religión del ciudadano libre nos lo explicamos por sus ataduras terrenales. No estamos afirmando que tengan que acabar con su limitación religiosa para poder destruir sus barreras terrenales, lo que afirmamos es que acabarán en sus limitaciones religiosas en cuanto destruyan sus barreras terrenales. Después de haber asistido durante siglos a la disolución de la historia en superstición, ahora disolvemos la superstición en la historia" (op. cit., p. 230).

Y es que El Estado emancipado políticamente, que no es otro que el Estado burgués moderno, el Estado plenamente desarrollado, separa la forma pública, ideal universal, de la vida material y particular de la vida de los individuos. Esta es la razón de por qué la mera emancipación política no equivalga a la emancipación humana.

"El Estado político perfecto es, por su esencia, la vida del hombre en cuanto especie, en oposición a su vida material, todos los presupuestos de su vida egoísta según vigentes al margen de la esfera del Estado, en la sociedad burguesa, pero como cualidades de la sociedad civil. Allí donde el Estado ha logrado un auténtico desarrollo, el hombre lleva no sólo en el pensamiento, en la conciencia, en la realidad, en la existencia, una doble vida, una celestial y una terrenal, la vida en la comunidad política, en la que se considera como ser colectivo, y la vida en la sociedad civil, en la que actúa como particular; considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños. Con respecto a la sociedad civil, el Estado político se comporta de un modo tan espiritualista como

el cielo respecto a la tierra... el hombre, en su inmediata realidad, en la sociedad civil, es un ser profano. Aquí, donde pasa ante sí mismo y ante los otros por un individuo real, es una manifestación carente de verdad. Por el contrario, en el Estado donde el hombre es considerado como un ser genérico, es el miembro imaginario de una presunta soberanía y está privado de su vida real individual e inmerso en una irreal universalidad". (Ibid, pág. 232 y 233):

Marx, pues, aborda el problema de la alienación en su forma política: El Estado representa una universalidad irreal frente al egoísmo de la sociedad burguesa; es un universal abstracto. Esta es su limitación en cuanto a la emancipación humana; deja intacta la alienación real del hombre de la sociedad. El hombre en el Estado burgués por un lado, como ciudadano, es miembro de una comunidad universal; pero por otro, como **burgués**, se halla sometido al arbitrio y egoísmo de los demás. Por esta dualidad en que se encuentra el hombre en el Estado; por un lado libre abstractamente por intermedio del Estado y, por otro, alienado como miembro de la sociedad, el hombre sigue sujeto a las ataduras religiosas. Se equivoca Bauer al creer que en el Estado laico democrático se eliminan las diferencias religiosas. La disgregación social y política hace que vuelva a cobrar vida la religión, la mistificación, la conciencia invertida: "los miembros del Estado político son religiosos por el dualismo existente entre la vida individual y la genérica, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política: son religiosos en la medida que el hombre se comporta con respecto a la vida del Estado, localizada en el más allá de su individualidad real

como con respecto a verdadera vida; religiosos en cuanto que aquí, la religión es el espíritu de la sociedad burguesa, la expresión del divorcio y del alejamiento del hombre respecto del hombre. La democracia políticamente es cristiana en la medida en que, en ella, el hombre, no sólo el hombre, sino cualquier hombre, equivale a un ser soberano, a un ser supremo; sin embargo, se trata del hombre en su forma más burda y asocial, el hombre en su existencia fortuita, el hombre tal como vive y vegeta, tal y como se encuentra corrompido por toda la organización de nuestra sociedad, perdido a sí mismo, enajenado, entregado al imperio de las relaciones y elementos más inhumanos; es una palabra, se trata del hombre que aún no es genérico ser real. La imagen fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, el carácter soberano del hombre real, en cuanto ser extraño, diferente del hombre real" (Ibid. pág. 239).

No es que la emancipación política sea del todo inadecuada. La mera emancipación política es ciertamente un progreso en comparación con las formas de Estado feudal; pero es insuficiente, lejos de introducir una verdadera emancipación del hombre, consigue todo lo contrario: el desmembramiento de hombre es ciudadano y burgués; en persona ética abstracta y hombre real social; disuelve además la sociedad en una serie de desenfrenados intereses privados, ya que la idea moral determinante, en cuanto es un "más allá" abstracto y no mediato, en cuanto Estado ir-reconciliado con la sociedad, no forma aquella universalidad en la que tienen que resolverse las particularidades sociales.

El Estado puede funcionar tan democráticamente como se quiera.

pero mientras la emancipación ideal-política que viene de "arriba" no sea completada por la emancipación que viene de "abajo", por la emancipación material-social-humana, no será suprimida la alienación entre Estado y sociedad, así como entre unos individuos y otros. Y la "religión" campeará por dicho Estado.

En este contexto Marx ve a la alienación como sinónimo de "religión" o llama religiosas a las relaciones alienadas, "verticales", entre Estado y sociedad, y religiosa es llamada también la alienación "horizontal" de los individuos sociales en la separación provocada por el egoísmo de sus intereses privados. En este sentido, podemos decir que la conciencia se vuelve religiosa porque el proceso social y político es "religioso". Y en esto hay que ser claro:

Marx no aduce la religión como ejemplo de alienación social y política, ni pretende ver estructuras alienadas similares a los de la religión también en el Estado, o, en su caso, en la sociedad, sino que la praxis religiosa misma es lo que constituye la alienación; o de otra manera, el desgarramiento del hombre y el carácter de contradicción del orden estatal es "religión". Todo esto se concretiza en la segunda parte del trabajo de "sobre la cuestión Judía", donde se identifica el judaísmo con la imagen del "usurero".

La fuerza política práctica de los Judíos se debe a su religión, que como religión del propio provecho hace del dinero un Dios.

"El monoteísmo del Judío es, por lo tanto, en realidad, el politeísmo de las muchas necesidades, un politeísmo que convierte

hasta la letrina en objeto de ley divina. La necesidad práctica, el egoísmo, es el principio de la sociedad burguesa y se manifiesta como tal en toda su pureza tan pronto como la sociedad burguesa alumbrá totalmente de su seno el Estado político. El Dios de la necesidad práctica y del egoísmo es el dinero".

"El dinero es el celoso Dios de Israel, ante el que no puede legítimamente prevalecer ningún otro. El dinero es el valor general de todas las cosas, constituido en sí mismo. Ha despojado, por lo tanto, de su valor peculiar al mundo entero, tanto al mundo de los hombres como al de la naturaleza. El dinero es la esencia del hombre y de la existencia del hombre, enajenada de éste, y esta esencia extraña le domina y es adorada por él" (Ibid., pág. 254).

A la pregunta de Bauer sobre la emancipación de los Judíos, Marx dice: "La emancipación social del Judío es la emancipación de la sociedad del judaísmo" (Ibid., pág. 257). Es decir la emancipación o transformación del proceso real-social mistificador y mistificante, de la esencia extrañas y de las abstracciones reales que dominan al hombre. Esto ocurrirá, dice Marx, cuando "el hombre ha reconocido y organizado sus "forces propres" como fuerzas sociales y cuando, por lo tanto, no desgloza ya de sí la fuerza social en la forma de fuerza política" (Ibid., p. 219).

Evidentemente en este texto no se encuentra acabado la teoría de la enajenación en Marx; pero sí se encuentra aquí el esquema fundamental que después será ampliado y profundizado, sobre todo cuando Marx profundice en el terreno de la sociedad y de sus leyes económicas. Esta profundización pasará por los

manuscritos de 1844 hasta llegar a la ideología alemana, y alcanzará su total desarrollo en El Capital. Por ahora señalemos las limitaciones del texto: Aunque ya se ve una adhesión de Marx al socialismo, el dinero, el comercio, del que la sociedad moderna debe liberarse, no es todavía el capital; el terreno social de la emancipación o liberación no ha sido ilustrado en relieve estrictamente económicos, la sociedad burguesa no es todavía criticada por las contradicciones que presenta entre "fuerzas productivas y relaciones de producción" (ideología alemana) o bien entre el modo de producción y la forma de apropiación. Aquí es crítica sólo de su ideología fundamental: su teoría de la emancipación, su teoría de la libertad, etc. Crítica basada en la constatación de una escisión en la vida real entre la esfera universal del derecho (Estado) y la esfera particular del interés (soc. civil), de tal manera que, la primera, dejando intacta la segunda, resulta no sólo formal, sino concretamente mistificadora, en la medida que deja de cumplir su verdadera misión ética, universalizadora y por tanto, mediadora del interés general y la particularidad.

Pero antes de analizar la "Ideología alemana", examinaremos el otro artículo de Marx en los Anales Franco-Alemanes, que nos aclarará más el esquema general de la alienación y fetichismo en Marx:

"La Introducción a la Filosofía del Derecho de Hegel", presupone ciertamente a la "Cuestión Judía" en la medida en que se relaciona con ésta tanto por el tema de la transformación de la crítica religiosa en crítica política, como por tema de la superación de la emancipación política en la emancipación humana como emancipación social. Este artículo insistiendo también sobre el

problema de la división de la sociedad civil, alcanza la perspectiva de la "división de clases" y determina la nueva clase que tiene la tarea de realizar la emancipación universal y social y humana: el proletariado.

El texto comienza hablando de las raíces sociales de la alienación religiosa:

"En Alemania, la crítica de la religión, en lo esencial ha llegado a su fin y la crítica de la religión es la condición primera de cualquier crítica" (Introducción a la Filosofía del Derecho, Anales Franco-Alemanes, O.C. Pg. 101).

En lugar de hacer el rodeo por la crítica religiosa, de ahora en adelante hay que hacer crítica político-social directamente (crítica de la economía política más adelante). "La existencia profana del error ha quedado comprometida desde el momento en que se ha refutado su celestial mundo. El hombre, cuya única realidad fantástica la ha encontrado en el cielo, donde buscaba al super-hombre, el reflejo de sí mismo, no se sentirá desde ahora inclinado a encontrar la apariencia de sí mismo, el no-hombre, allí donde busca y debe necesariamente buscar su verdadera realidad" (Ibid).

Hasta aquí Marx está descubriendo lo que ya Feuerbach había encontrado: "El fundamento de la crítica religiosa es: el hombre hace la religión; la religión no hace al hombre", (ibid). Sin embargo, Marx va mucho más allá de Feuerbach "... Pero el hombre no es ningún ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres. el Estado, la sociedad. Ese Estado y esa sociedad producen la religión, una conciencia invertida del mundo, porque Estado y sociedad son un mundo invertido. Se trata de la fantástica realización de la esencia humana, porque la

esencia humana carece de verdadera realidad" (ibid).

La religión, según Marx, no puede ser únicamente una proyección individual en el más allá, sino que está en estrecha relación con el horizonte histórico político-social en que se halla inmerso el hombre. La religión es el producto del Estado y de la sociedad, y no del individuo en su carácter de ser aislado; la religión se manifiesta como la consecuencia de relaciones económicas, sociales y políticas alienadas.

Ahora bien, la conciencia religiosa vuelve el mundo al revés, poniéndolo de arriba a abajo, y viceversa; haciéndole al sujeto predicado, alzando un Dios sobre los cielos, en lugar de dar cuenta de que el cielo está en la tierra. Esta conciencia falsa e invertida nace de la situación invertida del mundo: como el mundo está al revés, por eso la conciencia se vuelve religiosa. La religión es, por consiguiente, expresión y sentido de las circunstancias en las que el hombre concreto de la sociedad burguesa vive alienado. Las circunstancias son "religiosas"; es decir alienadas y alienantes, y la religión articula todo esto convirtiéndolo en conceptos. Este mismo esquema no sólo vale por la religión en cuanto tal, sino también para la Filosofía hegeliana, para la economía política, para el socialismo utópico, etc. Todos ellos misticizan la realidad, la falsean porque en realidad se limitan a retellar, a describir a nivel teórico, la inversión real, la mistificación real, la alienación real. De allí su incapacidad para explicar científicamente la sociedad, el Estado, etc. Se quedan a nivel de apariencia.

Pero volviendo al texto, Marx cree que la religión tiene un cierto sentido de verdad en cuanto que, como expresión de la alienación, la

refleja. La religión tiene a la vez el carácter de protesta, pero de protesta insuficiente: "La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el espíritu de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carente de espíritu. La religión es el opio del pueblo" (ibid. pág. 102). La religión tiene, pues, una función de narcótico, porque ese "suspirar de la criatura oprimida y el consuelo de un mundo sin corazón" no son sino la parálisis de la crítica y de todos los intentos de transformar las circunstancias alienantes.

La religión contiene en sí un quantum de verdad, si bien la verdad total anula esta mediocridad de lo religioso; el objeto de la crítica no es lo que la religión dice, sino por qué ella existe: "La superación de la religión, en cuanto ilusoria dicha del pueblo, es la exigencia de su dicha real, la exigencia de abandonar las ilusiones acerca de un estado de cosas es lo mismo que exigir que se abandone un estado de cosas que necesita ilusiones. Así, pues, la crítica de la religión es, en la crítica del valle de lágrimas que la religión rodea de un todo de santidad" (ibid.).

La crítica de la religión se prolonga, entonces, por lógica intrínseca en la crítica política-social:

"La Misión de la historia consiste, por lo tanto, una vez desaparecido el más allá de la verdad, en averiguar el más acá. Y en primer término, la misión de la filosofía, que se halla al servicio de la historia, consiste una vez que se ha desmascarado la forma de santidad de la autoenajenación humana, en desmascarar su auto enajenación en sus formas no-santas. De forma que la crítica del cielo llega a convertirse

en crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica política" (Ibid). Y la crítica política en crítica económica, diríamos nosotros, cuando Marx descubra la realidad económica como la realidad determinante en última instancia de la totalidad histórica.

II. La ideología alemana

La Ideología Alemana escrita en 1845, es una obra importante en el desarrollo teórico de Marx y, por ende, en la construcción del materialismo histórico. La ideología alemana constituye uno de los textos más claros del pensamiento de Marx, y, si en ella todavía no está consumada la crítica de la enajenación, del fetichismo y de la mistificación del proceso social capitalista, ya se sienten aquí las bases para el desarrollo de dicha crítica. Sin meternos en la problemática de la "Ruptura" althusseriana, la ideología alemana, nos dice Rossi, presenta al materialismo histórico como "un nuevo y original organismo cuyos miembros, en su individualidad y su conexión (los mencionamos: interpretación de la historia, teoría de las contradicciones de la sociedad burguesa, inversión práctica, teoría revolucionaria y nueva concepción de la persona, surgen en su autenticidad con todo el organismo y sólo en él hallan su verdadero sentido" (M. Rossi, op. cit., pg. 194). Las frases de Rossi dan a entender que el materialismo histórico ya adquiere un carácter sistemático en la Ideología Alemana.

Para el mismo Marx, la Ideología Alemana, significó un paso fundamental, tal como nos lo enseña el siguiente texto de la Contri-

bución a la Crítica de la Economía Política:

"Federico Engels con quien (desde la publicación en los anales Franco-Alemanes de su genial esbozo de no crítica de las categorías económicas) sostenía una constante correspondencia, en la que intercambiábamos nuestras ideas, había llegado por otro camino al mismo resultado que yo. Y cuando en la primavera de 1845, vino, también él, a domiciliarse en Bruselas, acordamos contrastar conjuntamente nuestro punto de vista con el ideológico de la Filosofía Alemana; en realidad liquidar con nuestra conciencia filosófica anterior (...) Abandonamos el manuscrito a la roedora crítica de los ratones tanto más a gusto cuánto habíamos alcanzado nuestro principal fin, aclarar nuestras propias ideas" (Cont. C. Economía Política, México, Fondo de Cultura Popular, 1970, Pgs. 13 y 14).

La Ideología Alemana buscó pues "la liquidación" con la conciencia anterior de Marx. Y esta liquidación se lleva a cabo en la forma de una crítica a los principales representantes de esa "conciencia filosófica", es decir, la ideología alemana posthegeliana desde Strauss hasta Striner. Todos ellos tienen algo en común: la dependencia del sistema hegeliano:

"No solo sus respuestas, sino también los problemas mismos, llevan consigo un empeño. La sumisión Hegel es la razón de por qué ninguno de estos modernos críticos ha intentado siquiera una amplia crítica del sistema hegeliano, por mucho que cada uno de ellos afirme haberse remontado sobre Hegel" (Ideología Alemana, Edt. Pueblos Unidos, Montevideo, 1971, pag. 17).

La "ideología", pues, que Marx critica en la ideología alemana es la crítica de la filosofía especulativa, es la crítica de la filosofía hegeliana y sus mistificaciones. La ideología alemana no es ni mucho menos la crítica a toda filosofía.

Però la mistificación que Marx observa en la ideología alemana, así como su visión de la inversión práctica que la sociedad burguesa realiza cotidianamente, supone una nueva concepción de la sociedad y de la historia:

"Esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases, como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto Estado y explicando en base a ella todos los diversos productos teóricos y formas de conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc., Así como estudiando a partir de esas premisas su proceso de nacimiento, lo que naturalmente permitirá, exponer las cosas en su totalidad y también, por ello mismo la acción recíproca entre estos diversos aspectos". (Ibid., Pg. 40).

Desde esta visión de la realidad, Marx puede criticar las mistificaciones y el terreno en que se mueven los ideólogos alemanes: "Toda la crítica filosófica alemana desde Strauss hasta Stirner se limita a la crítica de las ideas religiosas, poco a poco, toda relación dominante se explicaba como una relación religiosa" (ibid., p. 17).

Si en los escritos anteriores que hemos analizado, ya Marx observaba la dependencia de las formaciones ideológicas sobre la base de

la práctica de la vida material, hoy, en esta obra, la tesis infraestructura-superestructura cobra un perfil así definitivo desde esta nueva concepción de la historia. Los ideólogos alemanes pensaban que se podían combatir las teorías con otras teorías que bastaba "interpretar las cosas de otro modo", cuando en realidad el único modo de acabar con todas esas "quimeras idealistas" es el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales". Es decir, los ideólogos alemanes mistifican porque precinden del fundamento material de la historia y porque la consideran —"algo accesorio que nada tiene que ver con el desarrollo de la historia" (ibid. p. 43); los ideólogos alemanes falsean y mistifican la realidad porque simplemente se limitan a reflejar lo que aparece, la inversión práctica de las relaciones sociales, el dominio de las abstracciones reales sobre los hombres. La inversión que los ideólogos alemanes realizan a nivel de pensamiento en un reflejo de la previa inversión real, práctica; es una especie de inversión de 2do. grado. Recordemos lo que habíamos dicho anteriormente: porque el proceso es mistificado, abstracto, inversor, por eso el pensamiento es mistificado, alienante e invertido, fetichizado. La mistificación a nivel de pensamiento se explica porque se omite la base real de la sociedad y la historia. Marx dice: "Toda la concepción histórica, hasta ahora, ha hecho caso omiso de esta base real de la historia (...). Esto hace que la historia debe explicarse siempre con arreglo a una pauta situada fuera de ella; la producción real de la vida se revela como algo proto-histórico, mientras que la historicidad se manifiesta como algo separado de la vida real, como algo extra y super terrenal. De este modo se excluye de la historia el compor-

tamiento de los hombres hacia la naturaleza lo que engendra la anti-esis de naturaleza e historia." (ibid., p. 43).

Desprenderse de la base real de la historia, para Marx es desprenderse de la totalidad en que consiste el proceso real de producción, intercambio, clases, formas de conciencia). Las consecuencias de este error son: 1) como se ha perdido la base real a partir de la cual se debe interpretar la historia, se lleva a cabo una mistificación: se explica a partir de una pauta que cae fuera de ello (por ej.: La Idea, El Espíritu absoluto, etc.) y 2) se excluye al comportamiento de los hombres hacia la naturaleza con la consiguiente apreciación de la historia como algo supraterrrenal. El corolario de una mistificación de este tipo es que se vuelve imposible una verificación práctico real de cualquier hipótesis de interpretación histórica. La concepción especulativa comete el error de no partir de "premisas reales que pueden ser comprobables empíricamente". Es esencial a toda ideología explicar el objeto social-histórico con arreglo a esa pauta situada fuera de él. La historia para Marx debe ser explicado a partir de las propias relaciones que están en juego, sin tener que acudir a nada exterior. Aquí adquiere plena validez aquella tesis de Marx en la primera crítica a Hegel: la lógica específica del objeto específico, siendo esta objeto interpretado como una totalidad.

"Las premisas de que partimos no tienen nada arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales, de los que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han

encontrado como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica" (Ibid, P. 19).

El punto de partida, por lo tanto, no es la idea abstracta, El punto de partida son los hechos reales: la existencia de individuos humanos vivientes, la existencia de la producción, el modo como la producción afecta al modo de vida de los individuos, la división del trabajo, la propiedad, etc. Hechos reales que le sirven a Marx de punto de partida y cuya investigación le lleva a descubrir su trabazón interna. La preocupación de Marx por la comprobación empírica es constante. Cosa que han olvidado hace mucho los dogmáticos del marxismo. No basta con los esquemas generales, no bastan incluso, divisiones "topográficas" de estructura y superestructura, en resumen, no basta con las abstracciones.

"Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres(...), la filosofía independiente pierde con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir. En lugar de ella pueden aparecer, a lo sumo, un compendio de los resultados más generales absorbidos de la consideración del desarrollo histórico de los hombres. Estas abstracciones de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor. Sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para medios de sucesión en serie de sus diferentes estratos... (Ibid., pag. 27).

Este texto es claro: La ciencia de Marx ha sido sustituida por demagogía e ideologizaciones. La ciencia social, desde esta nueva

concepción de la ideología alemana, tiene un objeto: el proceso práctico de desarrollo de los hombres. Esta ciencia se diferencia no sólo de la ideología, sino también de las abstracciones cuyo valor es tan general que deja de ser científico.

En este sentido también hay abstracciones en el discurso de Marx (fuerzas productivas, medios de intercambio, clase, división del trabajo), que deben ser precisadas, en su articulación en cada caso concreto. Son abstracciones que parten de lo concreto, es cierto, pero deben ser de nuevo sometidas a lo concreto dado su marco de generalidad. No se trata de la abstracción hegeliana cuyo punto de partida es la misma abstracción y su comprobación empírica imposible. Incluso los conceptos de infraestructura son abstracciones, y siempre deben ser precisadas en relación con lo concreto real.

Prescindir de la base real de la historia es mistificar; la causa de esto, es la posición de clase y su consecuencia es la no-transformación revolucionaria del mundo falsamente comprendido. De aquí se desprende una tesis importante en Marx: el objetivo de hacer ciencia de la historia y de la sociedad, no es simplemente para contemplar la realidad, sino para transformarla. Este objeto de la ciencia de la sociedad capitalista es para desocultar o poner al descubierto sus contradicciones reales, su inversión práctica, su construcción real, su fetichismo, y el fin del análisis científico es la transformación de la sociedad, su desenajenación, su desfetichización para hacer de la realidad lo que debería ser a través de la praxis revolucionaria. De aquí se desprende que en Marx la ciencia de la sociedad y la historia sea crítica de la Economía Política.

Decíamos que la mistificación, cuando no se considera la base real de la historia (premisas comprobables empíricamente, carácter de totalidad en la cual es fundamental la condicionalidad de las formas de conciencia por el proceso real de producción, sometimiento de las abstracciones al movimiento real de las cosas), trae como consecuencia no sólo la no explicación científica de la historia, sino la incapacidad de su transformación. ¿Por qué? Por que los conflictos reales entre los individuos se transforman en conflictos ideales, y esto significa transformar los conflictos entre los individuos "en conflictos entre los individuos con las representaciones que ellos se forman o se meten en la cabeza" (ibid., págs. 333-334), con lo que ya no se trata de dar solución práctica al conflicto real, sino "simplemente de abandonar las representaciones" que los hombres se forman del conflicto.

Entonces los individuos en vez de enfrentarse con sus condiciones prácticas de vida se enfrentan con sus representaciones. Es un proceso mistificador que se basa en que lo que es predicado (el concepto del conflicto) pase a ser sujeto, y lo que es sujeto (el conflicto real) pasa a ser predicado. Este predicado (la abstracción) se sustantiva, adquiere existencia propia, se convierte en sujeto místico. Al hipostasiarse el predicado se traslada la relación y lo concreto pasa a ser consecuencia suya. Realizada esta inversión el conflicto real pasa a ser el conflicto imaginario y los individuos pasan a combatir este conflicto imaginario que por ser así mantiene la lucha en el pleno especulativo dejando intacta la realidad real. Se produce, pues, incapacidad de transformación.

Entonces, para Marx desprenderse de la base real de la historia

(del carácter de totalidad y de la práctica revolucionaria como momento de esta totalidad), constituye una mistificación el que como resultado de su nula comprensión de la realidad social se llega a la no-transformación de esa realidad.

Si concebimos la sociedad y su proceso como una totalidad, la mistificación no constituye meramente un falseamiento teórico sino el resultado de un proceso social mistificador y enajenador, fetichizado y fetichizante; es lo que hemos dicho desde el análisis del joven Marx:

"Si Sancho hubiese comprendido de una vez el hecho de que, dentro de ciertos modos de producción, que, naturalmente, no dependen de la voluntad, hay siempre potencias prácticas ajenas, independientes no sólo de los individuos aislados, sino incluso de la colectividad de éstos y que se imponen a los hombres, le sería poco más o menos indiferente el que este hecho se representara religiosamente o a través de la representación egoísta" (O.C. 285).

La enajenación aquí está entendida como el hecho real de que las "fuerzas productivas aparecen como fuerzas totalmente independientes y separadas de los individuos", de que "los individuos existen divididos y contrapuestos los unos con los otros", han sido despojados de todo contenido real de vida, "se han convertido en individuos abstractos". El poder social, la fuerza productiva multiplicada, resultado de la cooperación de los individuos en la división del trabajo "por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como poder propio, asociado, sino ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a donde se dirige", esto constituye la "enajenación" que condiciona y posibilita la sustantiva-

ción de las ideas. (Ibid., p. 285).

La enajenación pues constituye un hecho real, una inversión real en que en vez de ser los hombres sujetos de su proceso social, es el proceso social el sujeto; en lugar de ser los hombres los que controlan el proceso social, es el proceso social el que controla a los hombres; la inversión de sujeto-predicado que Marx ya había denunciado a nivel de método, ahora es denunciada como hecho real. El desarrollo completo de esta tesis se verá en El Capital, en el análisis del fetichismo.

El análisis y descubrimiento de la estructura del proceso enajenante y fetichizante del proceso social capitalista es lo que Marx llamará "crítica de la economía política"

III. EL CAPITAL

El Capital, "Crítica de la economía política" es la obra más importante de Marx. Constituye la más elaborada de sus críticas teóricas y es el cúlmen de todo un proceso crítico sobre la Economía política que se inició desde los manuscritos de 1844.

La índole crítica de la obra está clara: es una investigación sobre la "Economía Política" y sobre las relaciones sociales de la sociedad capitalista cuya minuciosidad y profundidad ha quedado grabada en obras anteriores, principalmente en los *Grundrisse*.

El Capital fue pensado desde su comienzo como "La crítica de las categorías económicas, o (...) el sistema de la economía burguesa presentado en forma crítica. Es a la vez un cuadro del sistema y la crítica de ese sistema a través de su propia exposición" (El Capital, T.I., México, FCE, 1972, p. 70). No es una crítica especulativa. Una vez que la investigación le ha llevado a la conclusión

que las categorías político-económicas deben ser considerados como abstracciones derivadas de las relaciones reales, y no sólo estas categorías, sino incluso también —refiriéndose a la filosofía hegeliana— las categorías lógicas “derivan inevitablemente de nuestras relaciones humanas” (Ibid., 159), es claro que la crítica a la economía política burguesa implica al mismo tiempo una crítica sistemática del proceso social real en que se producen, una crítica de las relaciones sociales que constituyen la totalidad de la sociedad burguesa. Por ello, no es *El Capital* un simple “Texto de Economía”; es una ciencia, o pretende serlo de las relaciones sociales capitalistas. Es esto lo que le permite a Marx criticar las categorías de la economía burguesa, economía que surge en el cerebro de aquellos que no tienen nunca “otra cosa que la forma fenoménica inmediata de las relaciones sociales que se reflejan, y no las relaciones internas”, cuya búsqueda es la ciencia.

Ahora, pues, la explicación de las mistificaciones de la economía burguesa se explican a partir del proceso real de la sociedad capitalista. Marx toma de los economistas clásicos (Ricardo y Smith principalmente), sus logros científicos y hace notar sus deficiencias. Incluso la admiración de Marx por el método de Ricardo es notable. Pero ninguno de estos economistas estructura una verdadera ciencia del mundo de producción capitalista. Los economistas clásicos llegan a grandes descubrimientos, pero también tiene grandes insuficiencias; estas insuficiencias se deben, según Marx, a que la teoría no penetra la estructura interna de las relaciones; el proceso social capitalista es un proceso enajenante, fetichizante, mistifica-

do y la economía política no tiene método para desmitificarlo. No logran pasar de la manifestación de la esencia de las cosas, lo cual no es un problema subjetivo, ni meramente un problema de método, sino un problema de realidad: Es el proceso capitalista real el que engendra, con su dinámica real apreciaciones invertidas, mistificadas. Hay, en la realidad, un nivel de apariencia, apariencia que constituye el correlato del conocimiento mistificado.

Apariencia o manifestación de las cosas que no alude a un problema subjetivo sino a la calificación de un status de realidad bien preciso. El Status de realidad que tiene, por ej. el salario, el capital a interés o el carácter independiente que las relaciones sociales van adquiriendo por la peculiar manera de vincularse los hombres en la sociedad burguesa; a través de las cosas y no directamente entre sí. Tan real es esta apariencia que por ello los hombres al estar dominados por estas abstracciones les impide un conocimiento de las relaciones internas del modo de producción capitalista. El dominio de las abstracciones reales posibilita la ideología, la mistificación, la enajenación del pensamiento.

“Estas relaciones de dependencia materiales, en oposición a las personales (la relación de dependencia material no es sino (el conjunto de) vínculos sociales que se contraponen automáticamente a los individuos aparentemente independientes, vale decir, (al conjunto de los) vínculos de producción recíprocos convertidos en autónomos respecto de los individuos) se presentan también de manera tal que los individuos son ahora dominados por abstracciones, mientras que antes dependían unos de otros. La abstracción o la idea no es sin embargo nada más que la expresión

teórica de esas relaciones materiales que los dominan. Como es natural las relaciones pueden ser expresadas sólo bajo la forma de ideas, y entonces los filósofos han concebido como característica de la era moderna la del dominio de las ideas, identificando la creación de la libre individualidad con la ruptura de este dominio de las ideas. Desde el punto de vista ideológico el error era tanto más fácil de cometer por cuanto ese dominio de las relaciones (esta dependencia material que, por otra parte, se transforma de nuevo en relaciones de dependencia personales determinadas, pero despojadas de toda ilusión) se presenta como dominio de ideas en la misma conciencia de los individuos, y la fe en la eternidad de tales ideas, es decir de aquellas relaciones materiales de dependencia, es of course, a consolidada, nutrida, inculcada de todas las formas posibles por las clases dominantes" (Elementos Fundamentales para la crítica de la Economía Política (borrador) 1857-1858, México Siglo XXI, 1971, pág. 92).

El fetichismo de la mercancía

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

sociales. Ante éstos (los productos) las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados aparecen como lo que son, es decir no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas" (EL CAPITAL, pág. 36-38).

La mercancía constituye una relación social dentro del modo de producción capitalista —su carácter místico proviene de su misma forma de mercancía. No proviene de ser un valor de uso, ni del contenido de sus determinaciones de valor, sino que responde al carácter social del trabajo productor de mercancías. Los objetos adoptan la forma de mercancía en cuanto son productos de trabajos privados independientes los unos de los otros. Los productores privados entran en contacto social al intercambiar los productos de su trabajo, y es en este intercambio donde se muestra el carácter social de su trabajo privado. Pero como este intercambio es intercambio de **mercancías, la relación social aparece como relación entre cosas.** Las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos "aparecen como lo que son". No es, por tanto, que los hombres se imaginen que la relación social es una relación social entre cosas, sino que es un carácter objetivo de una relación determinada y precisa en el régimen capitalista de producción.

El carácter místico de la mercancía se origina en un régimen social de producción que se comporta respecto de sus productos como valores. El valor es una relación social, pero se presenta como algo inherente a la mercancía, como "un don natural" de la mercancía. Los hombres intercambian mercancías sin caer en la cuenta de que están

intercambiando "envolturas simplemente materiales de trabajo humano igual". No ven el valor de cambio como un nexo social. Y es que no lo pueden ver pues el valor de cambio se expresa en una cosa cuando es sustantivado en el dinero. En el valor de cambio, el vínculo social de las personas se transforma en relación social entre cosas. En el valor de cambio como relación social del modo de producción capitalista.

"El carácter social de la actividad, así como la forma social del producto y la participación del individuo en la sociedad, se presentan aquí como algo ajeno y con carácter de cosa frente a los individuos; no como en estar recíprocamente relacionados, sino como en estar subordinados a relaciones que subsisten independientemente de ellos y nacen del choque de los individuos recíprocamente indiferentes. El intercambio general de las actividades y de los productos, que se ha convertido en condición de vida para cada individuo particular y es su conexión recíproca. Se presenta ante ellos mismos como algo ajeno, independiente, como una cosa" (ELEMENTOS FUNDAMENTALES... págs. 84-85).

Todo ello es parte del proceso real del modo de producción capitalista, consecuencia de la dependencia recíproca a las cosas, a los productos, condicionada por esa determinada forma de producir que es el de los trabajos privados de los individuos que sólo después de producir se integran a través del intercambio, a través del mercado.

Este proceso real, enajenante y fetichizante, por cuanto los hombres quedan dominados por sus propias objetivaciones, producen mistificación, en cuanto "proyecta" ante los hombres el carácter social de su trabajo como si fuese un ca-

rácter propio de los productos de su trabajo, haciendo que los hombres consideren las relaciones sociales como relaciones entre objetos al margen de ellos como productores. Pero es el proceso real el que "proyecta". Es este movimiento el que ha impedido a la economía clásica penetrar la esencia del valor que, como expresión del carácter social del trabajo, aparece como cualidad natural de la mercancía.

El científico se encuentra con toda esta serie de categorías, expresiones de relaciones sociales (mercancía, valor, intercambio, dinero, trabajo social, etc.) que le son algo dado y su análisis de estas categorías dentro del modo de producción capitalista necesita trascender lo dado mediante el análisis histórico. La ciencia puede penetrar en el misterio de la mercancía, aunque su comprensión de misterio no destruye su realidad:

"La determinación de la magnitud del valor por el tiempo de trabajo es, por tanto, el secreto que se esconde detrás de las oscilaciones aparentes de los valores relativos de la mercancía. El descubrimiento de este aspecto destruye la apariencia de la determinación puramente casual de las magnitudes del valor de los productos del trabajo, pero no destruye, ni mucho menos, se forma material" (EL CAPITAL, págs. 39-40).

Es decir, no podemos reducir el "fetichismo de la mercancía" a un error puramente científico. Se trata de un fenómeno material, constituye la dimensión de un proceso real. La ciencia puede comprender el proceso, pero no suprimirlo; puede comprenderlo, en la medida en que someta a crítica las categorías con que se encuentra. La teoría es parte del proceso real.

La economía burguesa no penetró el misterio del valor. Analizó el concepto de valor y magnitud, descubriendo el contenido que se escondía detrás de estas formas, pero no lo realizó de una manera crítica; es decir, no se llegó a preguntar "por qué este contenido reviste aquella forma, es decir, por qué el trabajo toma cuerpo en el valor y por qué la medida del trabajo según el tiempo de reducción se traduce en la magnitud de valor del producto del trabajo" (ibid., p. 45). La razón de esta incapacidad estaba en que esta economía está prisionera de "un régimen de sociedad en que es el proceso de producción el que manda sobre el hombre, y no éste sobre el proceso de producción". De ahí que la economía burguesa comete el error de considerar las categorías que maneja "como algo necesario por naturaleza, lógico y evidente como el propio trabajo productivo" y aquí aparece una tesis fundamental sobre el conocimiento de la realidad social:

"El reflejo religioso del mundo real sólo podrá desaparecer por siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí, y respecto de la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando este proceso

sea obra de hombres libremente socializados y puesto bajo su mando consciente y racional. Más por ello, la sociedad necesitará contar con una base material o con una serie de condiciones naturales de existencia, que son, a su vez, fruto natural de una larga y penosa evolución". (Ibid., p. 44).

Conocimiento y comunismo están imbricados. Sólo cuando los hombres controlen en comunidad sus fuerzas productivas, desaparecerá la mistificación, porque desaparecerá toda forma de enajenación a fetichismo. Marx implanta una nueva consideración del conocimiento de la realidad social al buscar los condicionamientos de este conocimiento en la dinámica propia de esa realidad social, en el modo de producción, en la historia.

La apariencia que la ciencia tiene que trascender es un nivel de realidad, el fetichismo, la enajenación. Es una apariencia cuyo paulatino desaparecimiento marca el avance de los hombres en el control de sus fuerzas productivas. Esa "apariencia" "manifestación" no es una metáfora, es una realidad que se ha constituido en cuanto tal históricamente y que la historia hará desaparecer. El fetichismo inherente a la sociedad capitalista desaparecerá, junto con todas las mistificaciones que provoca, con la transformación revolucionaria de dicha sociedad.