



**DEL OPIO DEL PUEBLO
AL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA**

Franco Lanata Donoso

DEL OPIO DEL PUEBLO AL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA.
MARX ENTRE RELIGIÓN, ALIENACIÓN Y FETICHISMO.
EDICIÓN, DIAGRAMACIÓN Y DISEÑO DE PORTADA: RODRIGO ARROYO CASTRO

COLECCIÓN DIRIGIDA POR:
OSVALDO FERNÁNDEZ DÍAZ

COMITÉ ACADÉMICO (CEPIB-UV):

HORACIO TARCUS (CeDInCI)

PABLO GUADARRAMA (UNIVERSIDAD CATÓLICA DE COLOMBIA)

SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ (PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA)

SARA BEATRIZ GUARDIA (CÁTEDRA JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI)

FRANCISCO JOSÉ MARTÍN (UNIVERSIDAD DE TURÍN)

ÁLVARO MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ † (Revista Praxis)

CÉSAR ZAMORANO DÍAZ (UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE CHILE)

RICARDO PORTOCARRERO (UNIVERSIDAD DEL PACIFICO PERÚ)

PATRICIO GUTIÉRREZ (UNIVERSIDAD DE VALPARAÍSO)

PATRICIA GONZÁLEZ (UNIVERSIDAD DE PLAYA ANCHA)

LUIS CORVALÁN MÁRQUEZ (UNIVERSIDAD DE VALPARAÍSO)

**DEL OPIO DEL PUEBLO AL FETICHISMO
DE LA MERCANCÍA.**

MARX ENTRE RELIGIÓN, ALIENACIÓN Y FETICHISMO.

FRANCO LANATA DONOSO

CENTRO DE ESTUDIOS DEL PENSAMIENTO IBEROAMERICANO
UNIVERSIDAD DE VALPARAÍSO (CEPIB-UV)

EDICIONES INUBICALISTAS

Í N D I C E

Prólogo.....	9
Introducción.....	15
Capítulo I	
LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN EN EL JOVEN MARX.....	27
a.- Los jóvenes hegelianos y la crítica a la religión.....	29
b.- La crítica a la religión del joven Marx.....	37
c.- Del «opio del pueblo» a la crítica de la alienación.....	46
Capítulo II	
LA CRÍTICA DE LA ALIENACIÓN EN LOS «MANUSCRITOS DE 1844».....	59
a.- Hegel y el trabajo en la Fenomenología.....	63
b.- El momento Feuerbach.....	66
b.1.-La crítica «intra-hegeliana» de Feuerbach.....	69
b.2.- La inversión feuerbachiana de Hegel.....	72
b.3.- La antropología: ese secreto de la Teología.....	74
b.4.- La antropología feuerbachiana.....	77
c.- Alienación y trabajo en el joven Marx.....	83
c.1.- El trabajo alienado y sus determinaciones.....	86
d.- Del trabajo alienado al trabajo abstracto.....	99
Capítulo III	
EL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA, LA TEORÍA DEL VALOR-TRABAJO Y LA NOCIÓN DE «SUJETO AUTOMÁTICO».....	113

a.- El análisis de la mercancía y sus metamorfosis.....	116
a.1.- La «forma celular económica», la mercancía y sus determinaciones.....	117
b.- Trabajo abstracto y «abstracción real».....	128
c.- Develando el secreto fetichista de la mercancía.....	140
d.- La teoría del valor-trabajo.....	151
e.- El sujeto automático.....	158
Palabras finales.....	165
Bibliografía.....	170

PRÓLOGO

Con mucho agrado he leído el libro del joven investigador porteño Franco Lanata. Dicho agrado se debe a diversas razones: por un lado, la excelencia del trabajo y, afirmo esto, porque el libro, a mi parecer, está elegante y claramente escrito; por otro lado, el modo como ha sido ordenado y expuesto la materia de su investigación es todo un acierto. En efecto, la presentación de los contenidos y los resultados logrados, permiten al lector acceder amplia y claramente a problemas de suyo muy complejos.

Variados son los sentimientos que han estimulado y complacido mi lectura, empezando con lo que siempre es primero, la nostalgia. Al recorrer las páginas de este libro rememoré mis años de estudiante universitario, cuando los debates acerca de las relaciones entre marxismo y religión o entre marxismo y humanismo estaban a la orden del día. Controversias en las que intervino de manera bastante decisiva el marxista francés, Louis Althusser. Recuerdo que sus proposiciones iban en pos de un nuevo método de lectura de la obra de Marx, a lo que se agregaba consecuentemente, un corte en la producción del escritor de Tréveris, el cual denominó “corte epistemológico”. Consecuentemente, producía una radical ruptura entre un “Marx Joven” (más humanista) y un Marx Viejo (más científico). El autor del libro que estoy comentando, sale al encuentro de esa concepción, y propone la unidad de la obra de Marx, la cual comparto plenamente.

Deteniéndome ahora en el problema de la exposición, quisiera brevemente decir algunas palabras. Entiendo que, en todo tipo de trabajo

de investigación, pareciera que la fase más difícil y complicada es, precisamente, la de explicar a los lectores el proceso de la búsqueda efectuada y los resultados obtenidos. Incluso, esta tarea podría ser posiblemente más compleja que la investigación misma. Desde nuestro punto de vista, consideramos que el autor ha resuelto acertadamente la tarea.

De igual manera, quisiéramos llamar la atención sobre el título mismo de la obra, porque creo que nos introduce de inmediato en la raíz del problema tratado, al mismo tiempo que indica una senda que nos guiará en nuestra lectura. Como ya lo indiqué, la problemática más importante de algún modo está contenida en el título mismo de la obra: *Del opio del pueblo al fetichismo de la mercancía. Marx entre religión, alienación y fetichismo*. Si prestamos atención a este título, tenemos algunas consideraciones que cabe retener. En primer lugar, lo referente a los conceptos que están funcionando en y a través de ambos textos de Marx que se hacen alusión en el título y que, no obstante, son distantes en un margen de tiempo de a lo menos una veintena de años.

El primer concepto presente en el título pertenece -utilizando la idea althusseriana-, al período juvenil de Marx, o, mejor dicho, al “joven Marx”, pues la frase “la religión es opio del pueblo” se encuentra en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, publicada en París en 1843. A grandes rasgos, dicha definición de la religión la asimila al estupefaciente, el que, analógicamente, crea una realidad ilusoria, la que provoca en el individuo una sensación de felicidad irreal. Esta imagen falsa la crean los hombres mismos, y por lo tanto, es un producto social. Sin embargo, no solo es en este aspecto en el cual esta reflexionando Marx cuando se refiere a la religión, pues la frase viene inserta en un párrafo en donde las imágenes se suceden y se contrastan. Así lo deja entender Marx cuando, por ejemplo, afirma que “la miseria religiosa es al mismo tiempo, la expresión de la miseria real y la protesta contra ella”, o que es “el suspiro de la criatura oprimida”. Esto significa que el solo hecho de imaginarse y crear un mundo ficticio diferente y mejor que el que se vive en realidad, no solo es un refugio, sino también, una manera de protestar y rechazar.

El segundo concepto del título lo hallamos en *El Capital*, texto fundamental que, según el marxista ruso Isaak Rubin, es el descubrimiento más importante contenido en la crítica hecha por Marx a la ciencia económica clásica y a la sociedad capitalista en cuanto tal. El capitalismo, al destruir la relación directa entre el trabajador y la producción, vela u oculta la alienación contenida y actuada en la esencia del trabajo abstracto. Como consecuencia de esta destrucción, se produce en la conciencia común una inversión que deforma nuestra visión de lo real, y allí, donde el hombre debiera palpar sus propias relaciones sociales moviéndose, termina viendo una relación entre cosas que son los productos mismos de su trabajo. Cosas que se alzan ante el trabajador como un poder ajeno.

No es mi propósito comentar estos textos de Marx, pues ya lo ha hecho el autor de manera brillante y sugestiva. Solo he querido insistir en la importancia del vínculo que el autor ha establecido entre ambos, aventurando una opinión al respecto. El hecho que se trate de textos no solo distantes en el tiempo, sino también, que correspondan a etapas diferentes de la vida de Marx, demuestra la capacidad del autor por lograr establecer una conexión entre ellos, y observar el tránsito de conceptos similares tales como la alienación religiosa, el trabajo enajenado, o el fetichismo. Lanata muestra y reivindica la profunda unidad que hay en la obra de Marx, revelando un trabajo no solo interesante sino también creador.

Quisiera señalar una última observación sobre este libro. Se trata de un notable trabajo por leer a Marx, más allá de las reflexiones consabidas, más allá de lo que ya se ha dicho y establecido. Es el esfuerzo por avanzar hacia una mirada nueva sobre los problemas abordados por Marx, en especial, todo lo que involucra plantear que el “capitalismo es una religión”. Esta idea constituye en sí misma todo un nuevo programa de trabajo, y en mi opinión, anuncia una mirada que intenta penetrar en las estructuras fundamentales del mundo capitalista. Una mirada

que nos proyecta hacia aquello que ha hecho posible que este modo de producción haya logrado superar, no solo varias revoluciones industriales, sino toda suerte de crisis y catástrofes, económicas y sociales.

Por supuesto que mis opiniones acerca de la calidad del trabajo y mi afinidad con las conclusiones logradas en este escrito pueden parecer solo subjetivas y personales. Sin embargo, obedecen al impacto, que la lectura del libro produjo en mí, y que no me cabe duda se replicará en los otros lectores de esta obra. Serán ellos quienes podrán apreciar la calidad de este trabajo. Y al leerlo, valorizarlo y formarse una opinión, tan favorable como la mía. Estas palabras hay que entenderlas, entonces, como una invitación a la lectura de este libro, que estoy seguro, les proporcionará la misma satisfacción que a mí me produjo.

Víctor Fernández Vidal
Olmué, verano de 2021

INTRODUCCIÓN

¿ES EL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA UNA PROYECCIÓN DEL FETICHISMO RELIGIOSO?

Este libro surge como resultado de una investigación iniciada el año 2018 cuando por entonces me encontraba finalizando cursos y seminarios para el Magíster en Filosofía de la Universidad de Valparaíso. Aunque sería más justo agregar que la inquietud por leer a Marx y su obra ha sido una curiosidad alimentada gracias a las continuas actividades que mis compañeros del CEPIB-UV (Centro de Estudios de Pensamiento Iberoamericano) y el estimado profesor, Don Osvaldo Fernández, han realizado entorno a la figura, obra y tradición del intelectual alemán. Este libro no hubiese existido nunca de no haber sido por sus aportes y motivaciones para su realización. Vaya entonces mi agradecimiento, que mi deuda será eterna para con ellos. A su vez, agradezco a los miembros de la Ediciones Inubicalistas por su confianza y dedicación en la edición y publicación de este trabajo.

Al momento de escribir esta investigación, en varias partes del mundo hubo festejos por el bicentenario del natalicio del pensador alemán Karl Marx, por ese entonces fueron miles las conmemoraciones, coloquios internacionales, seminarios en importantes centros de estudio y formación, las columnas de prensa y la publicación de nuevas investigaciones relativas a su vida y obra; en resumen, toneladas de material que ofrecieron un balance histórico sobre su legado y significación histórica para el mundo social, político y cultural. Todo esto reforzó posturas exegéticas y poco críticas, a su vez. No faltaron aquellos oportunistas que aprovecharon esta fecha para seguir apuntalando al autor renano como el artífice y profeta de un sistema político y económico acabado y obsoleto, cuando no, como el responsable de los episodios más oscuro y siniestros del siglo veinte.

Esta influencia no es casual, el “marxismo” –si existe algo así como *corpus* teórico– de finales del siglo XX pasó de ser presentada como “ideología oficial”, a ser una pesada carga sobre los hombros de aquellos que, despavoridos, veían en la caída del bloque soviético los últimos respiros de una ideología postrera y agonizante. Este acontecimiento, también llamado por los liberales triunfantes como el “fin de la historia”, significó la desazón y la huida de muchos que veían en las ideas y el pensamiento del intelectual alemán de Tréveris una fuente de sutiles reflexiones sobre el modo de producción capitalista y su funcionamiento estructural. La historia es conocida, hubo cambios de bando, lavados de imagen, rechazo total al credo alguna vez profesado; pero, no bien llegado el nuevo siglo, se volvió insostenible la impostura de la indiferencia y la conformidad. Hoy más que nunca Marx vuelve a los sitios del debate, la reflexión teórica y la acción política.

El nuevo siglo no solo trajo aires nuevos, lo que implicó una reforma en varias disciplinas de la teoría social, sino también, nuevos ciclos de turbulencia económica mundial, con desastres sociales y ecológicos asociados, que amenazaron la estabilidad social global. Turbulencias que habían sido olvidadas y que, ahora, amenazaban el *establishment* y confort de la triunfante comunidad global del neoliberalismo y la democracia liberal.

Ampliando lo señalado, las crisis económicas vividas en este nuevo siglo, han abierto la oportunidad para que, en varias partes del mundo, la obra de Karl Marx vuelva a recobrar la importancia significativa que alguna vez tuvo. El capitalismo actual vive momentos difíciles, las finanzas –esa forma de capitalismo de extraer beneficios sin producción– cada vez perciben con mayor nitidez la delgada cuerda floja por la que transitan, inclusive, los límites internos del capitalismo, y su relación destructiva con la naturaleza y el medio ambiente, amenazan con un futuro no muy diferente a las peores intuiciones que el universo de las películas hollywoodenses pudiera concebir; ante este panorama se estima que, al nivel en que los recursos naturales están siendo explotados, dentro de esta centuria, no será posible sostener dichos niveles y estándares, tan elevados, propios de la producción mercantil planetaria.

De este modo, las crisis económicas y los resurgimientos de movimientos altermundistas, han posibilitado la rehabilitación de los estudios acerca del capitalismo, inspirados en la obra de Marx. Cabe preguntarse entonces, si Marx aún tiene algo que decir acerca de las contingencias y catástrofes que el nuevo siglo trae consigo, ¿resulta importante aún la lectura de *El Capital* para entender las nuevas formas de dominación y los nuevos ciclos económicos del capital?

A primera vista, pareciera no existir vínculo teórico alguno entre las protestas, y el resurgir de los movimientos altermundistas, con la obra de Marx, pero en los diferentes espacios de construcción de una crítica social emergen reflexiones sobre el carácter general de la sociedad, ello implica asumir y reflexionar sobre el estado del capitalismo actual. Cualquier teoría que proponga o postule un cambio social radical, ya sea inmanente o no al sistema, debe por lo tanto hacerse preguntas fundamentales sobre el modo de producción capitalista. Esto implica, por extensión, asumir determinadas categorías básicas sobre el modo de funcionamiento del capitalismo, que pueden llevar a conclusiones u orientaciones políticas bastante serias y dispares entre sí.

Unas de esas categorías, sobre las cuales debiese existir una reflexión pormenorizada, son las categorías de “valor” y la de “fetichismo de la mercancía”. Este libro, la investigación, pretende erigir un trayecto sobre los orígenes filosóficos –religiosos y metafísicos- de las categorías anteriormente mencionadas. Para ello, se realizará un trabajo de carácter diacrónico sobre la importancia fundamental de tales categorías. Se sostiene por ende, la estrecha, necesaria e íntima relación habida entre la novísima “crítica a la religión” del joven Marx –el Marx periodista de la *Rheinische Zeitung*- y su ya tardía obra de madurez, *Das Kapital*, donde se elabora la “crítica de la sociedad mercantil”, es decir, la crítica del opio del pueblo al mundo desencantado del fetichismo de la mercancía; no sin antes, remitir las observaciones y lecturas, a los antecesores intelectuales directos de Marx, influencias tan determinantes como fueron las de Hegel y Feuerbach, además de toda la orbe intelectual proliferante de la época.

Nuevamente esta investigación propone acabar con las lecturas que bifurcan, fracturan y opacan el legado teórico y juvenil de Marx, cuyo contenido posee una riqueza en sí misma; en cualquier lectura que de la obra de este se extraiga afloran las antiquísimas interpretaciones de un joven y maduro Marx, contrapuestos entre sí, ya sea por la distancia temporal, o bien, por los nuevos rumbos investigativos propios del autor. Esta tesis, conocida como la «ruptura epistemológica», elaborada por el estructuralista francés Louis Althusser, tiene el defecto de centrar las lecturas “rigurosamente científicas” en lo que concierne solo a las obras de madurez, *ergo*, antiguas problemáticas, como la cuestión religiosa, tan fuerte e intensamente abordada por el joven Marx (aunque sea de forma asistemática e indirecta), quedaron relegadas por la ortodoxia marxista y confinadas solo como un elemento ideológico que priva y niega la esencia de la conciencia libre, por ende, solo es vista y considerada como un manto de oscurantismo e ignorancia. Sus consecuencias prácticas se reflejan en un ateísmo militante y en un sesgo cientificista y positivista –la ortodoxia de la Segunda Internacional es prueba de aquello, y los restantes congresos de la Internacional Comunista solo profundizaron más en este sesgo-. Esta investigación ahonda nuevamente en que tales interpretaciones carecen de sentido si se analizan las categorías y conceptos esenciales propios, que el autor alemán utilizó para analizar los fundamentos mismos de la sociedad mercantil. No es de extrañar entonces, que parte de los resultados aquí analizados, indiquen la estrecha relación existente entre las categorías de valor, mercancía y fetichismo con la de religión.

Marx señalaba a finales de 1843 y principios de 1844, en su *Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, que la “crítica de la religión” es la premisa esencial para toda crítica, no es de esperar entonces que la ya moderna sociedad burguesa posea rasgos y connotaciones esenciales y visiblemente religiosas que Marx, de una u otra manera, intentó develar críticamente. La respuesta a la pregunta que acompaña esta introducción sin duda comienza a tomar forma, se verá pues, cuáles son esas analogías y equivalencias entre la “crítica de

la religión” y la “crítica de la economía política”, o bien, entre el antaño “fetichismo religioso” y el moderno “fetichismo de la mercancía”, entre el encantado viejo mundo y el desencantamiento del mundo moderno donde impera el fetiche económico.

Pero, ¿en qué consiste esta temprana “crítica a la religión” elaborada por Marx?, y, ¿cómo se relaciona la crítica religiosa con la “crítica de la sociedad mercantil” elaborada en *Das Kapital*?, ¿qué relación existe entre fetichismo de la mercancía y religión?, o bien, ¿puede el capitalismo ser concebido como un sistema religioso-metafísico en sí?, ¿poseen las categorías analizadas por Marx en *Das Kapital* un carácter metafísico? Si define la mercancía como una “cosa sensorialmente suprasensible a la vez”, ¿no implica esto, un descenso del reino de los cielos a la tierra, es decir, un reino metafísico terrenal consumado?

Todas estas interrogantes pretenden ser abordadas en la siguiente investigación y serán asumidas debidamente en la hipótesis que considera que, tanto en la crítica de la religión como la crítica de la economía política, es posible encontrar analogías y equivalencias estructurales en la forma conceptual. En cómo Marx aborda la problemática religiosa y el fenómeno económico moderno. El concepto que se esconde, tras ambos episodios de la crítica, sugiere un proceso similar, en que tanto los productos de la mente de la conciencia religiosa y los productos del trabajo de los poseedores y productores de mercancías, se enajenan e independizan de sus creadores adoptando connotaciones sociales.

De lo anterior, no se desprende necesariamente que el capitalismo sea tratado, al menos no en esta investigación, como un fenómeno eminentemente religioso, lo cual solo tendría como consecuencia la desvaloración de los análisis de Marx acerca de la especificidad histórica de las relaciones sociales propias de la sociedad capitalista, aunque es importante señalar que las categorías económicas que dan forma, que estructuran y organizan a la sociedad de la mercancía posean una potencia, y fuerza lógica, inmanente que predisponga y condicione la conciencia social de los individuos de manera similar a como lo hace la religión, aspecto que abordaremos más adelante. Esto no excluye que existan

trabajos que afirmen, abiertamente, que el capitalismo *sea* una religión. Acá, mostraremos solamente la posibilidad de un encuentro formal entre ambas críticas, sin alejarnos de la fuerza analítica de cada una de ellas. Que el capitalismo no sea considerado como una religión *per se*, no implica que este no conserve rasgos esenciales de una, esto supone justamente, que este “desencantamiento del mundo moderno” como afirmaba Max Weber, sea la premisa necesaria para que el fetichismo de la mercancía —y las metamorfosis del valor subsiguientes— opere como un poder autónomo, a espaldas de los sujetos modernos. Por último, lo que se pretende es mostrar analogías y posibles equivalencias antes de estructurar una teología económica implícita en la obra de Marx.

La presente investigación consta de tres capítulos. El primero de ellos, dedicado al desarrollo de la crítica de la religión por el joven Marx, donde se analiza los principales elementos conceptuales con los cuales trabaja Marx para elucidar el carácter enigmático y misticador de la realidad, dominada por la teología-política protestante. La crítica de Marx en este contexto, se nutre principalmente por los aportes de sus compañeros de armas, tales como Bruno Bauer, Moses Hess, y las lecturas de los jóvenes hegelianos como David Strauss y, el maestro catalizador de la crítica irreligiosa, Ludwig Feuerbach. A su vez, se hará notar que Marx entiende la religión como un instrumento al servicio del gobierno prusiano, para sofocar cualquier intento de cambio social. Pero la fuerza de la crítica de la religión en Marx, no radica en su denuncia instrumental, sino en el enfoque, radicalmente distinto al de sus correigionarios. La juventud posthegeliana de izquierda, concibe la religión como un proceso donde el hombre se aliena a sí mismo, esto tiene como consecuencia que, detrás de los grandes relatos, instituciones, imágenes, credos y representaciones religiosas, solo se haya el hombre mismo. Para Marx, la cuestión religiosa es abordada desde su base terrenal, que la sustenta. Si bien, reconoce el carácter de conciencia invertida que caracteriza a la religión, esta es solo así, por el carácter invertido de la realidad misma, *ergo*, la conciencia social religiosa, en cuanto invertida, es una proyección real de un fenómeno cualitativamente superior y de

primer orden. De allí que no basta con iluminar las conciencias de los hombres con ideas puras y racionales (proyecto acorde y en sintonía a los procesos secularizadores), hace falta, por lo tanto, socavar los cimientos mismos de la realidad social que la sustenta y la produce (en Marx esto comienza con el cuestionamiento crítico de las categorías autonomizadas que estructuran la realidad social). El opio que constituye la religión solo es el paliativo para escapar de esta miseria de lo real.

Esta primera parte de la investigación finaliza con el análisis del concepto de alienación, extraída de los famosos *Manuscritos de 1844*, a lo cual está dedicado expresamente el segundo capítulo, eslabón que media entre la temprana crítica irreligiosa y el Marx maduro de la economía política. Si bien las lecturas de estos *Manuscritos* han caído bajo un uso excesivo, la categoría de trabajo alienado, productor de miserias para el hombre moderno, constituye el primer esbozo de lo que será para Marx su proyecto de toda la vida, la creación de una *Crítica de la economía política*. El trabajo alienado posee la particularidad de conjugar una categoría económica, por ende material y real (por lo cual, compete a la existencia humana y con ello a la filosofía), con un concepto abstracto heredado del sistema hegeliano, por consiguiente, un concepto del idealismo metafísico, propio de la filosofía clásica alemana. De tal análisis se extraerá la conclusión que el trabajo moderno, en cuanto nueva configuración socio-histórica de la humanidad, priva al hombre de todo aquello que hace de él mismo un ser humano, empobreciéndolo y rebajándolo a una condición animal.

El análisis de los dos primeros capítulos de esta investigación está abocado al estudio de tres obras elementales, comprendidas en el periodo que abarca desde 1842 a 1844, a saber, *La cuestión judía*, la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*. A lo largo de todo este trabajo analítico, podrá evidenciarse la sutil línea que une al joven Marx y al Marx maduro. De esta forma, el objetivo diacrónico se probará en la explicación misma de los textos analizados. En última instancia, con la intención de reafirmar el carácter de esta investigación y su objetivo principal, es

decir, deducir de la crítica de la religión del joven Marx, la crítica de la economía política, elaborada la primera de ellas en su juventud, bajo el rótulo de “el opio de los pueblos”, y ya en su madurez, rotular el carácter de su investigación como una crítica del valor y del fetichismo.

Ambas propuestas presentadas por Marx, identifican el carácter sobredeterminado de la realidad, es decir, que detrás de los individuos reales y sociales, operan fuerzas y lógicas de cuyas potencias, en cuanto subjetividades activas, no es posible librarse. Dichas fuerzas, desde las poderosas imágenes de figuras sagradas, y sus deidades antropomorfizadas, hasta las abstractas categorías fetichistas de la economía política, son configuraciones sociales históricas, completamente específicas y alienadas de las relaciones sociales que le atañen. Esta praxis social alienada o fetichizada, tiene como lógica operativa inmanente el hecho de funcionar y dominar (por lo tanto, naturalizar y otorgar sentido sobre sus prácticas cotidianas) a los individuos de manera similar a como lo hace la religión; condicionando y determinando la conciencia social de los sujetos, definiendo su ser-en-el mundo y la forma en que este ser-social se relaciona con sus semejantes y su naturaleza circundante.

El análisis de los textos, y de sus principales conceptos, mostrará las características esquemáticas en común de ambos momentos de la crítica en Marx, prescindiendo de la diferencia terminológica y su dimensión disciplinaria específica. Para los lectores contemporáneos de sus obras es posible definir una ruta que restituya su figura, en cuanto a un autor que analizó las principales determinaciones de la vida social y de las fuerzas ajenas que operan tras ellas, limitando sus potencialidades y restringiendo aquello por lo cual Marx nunca dejó de luchar, la libertad real de los oprimidos

El último capítulo de esta investigación está abocado a repasar los análisis de Marx respecto a la economía política, sintetizado en largos años de estudios y aprendizajes, concentrando todos sus esfuerzos en la publicación de su obra cumbre, *Das Kapital*. El estudio del primer capítulo de esta obra permitirá entrar en la estructura social objetiva, de la cual todos los sujetos modernos se hallan involucrados como

participes, sean conscientes o no de este campo social que los domina. Los resultados obtenidos evidenciarán finalmente la notable similitud habida entre la crítica irreligiosa y la crítica categorial de la economía política. Esta similitud se remarca en la forma en cómo los productos del trabajo adquieren vida propia, siendo estos los actores sociales y, sus productores, los predicados que el trabajo social necesita para la existencia mágica de las mercancías.

Este proceso de otorgar cualidades subjetivas y sociales a las cosas, o bien, la forma material que, bajo las condiciones sociales de producción capitalista asumen las relaciones sociales de producción, proceso conocido como reificación, acaba no solo con la puesta en escena de las categorías económicas como fetiches sociales que, en cuanto a su existencia sacro-profana, encubren y dan sentido a una realidad donde los predicados se hallan invertidos en cuanto tal, es decir, los individuos y sus relaciones adoptan la forma material de cosas, y las cosas, propiedades autónomas de sujetos sociales.

Este proceso finaliza, y con esto también la presente investigación, en lo que Marx denomina como el movimiento autonomizado del valor, es decir, comprender la lógica del capital y sus metamorfosis como un fin en sí mismo, con movimiento propio, donde el capital adopta la forma de un «sujeto automático» (Cf. Marx, 2015: p. 188).

Esta expresión ha sido poco utilizada por los marxistas canónicos que han abordado el problema de la reificación y del fetichismo de la mercancía, ya se trate de Lukács, Korsch, Rubin y otros (desde Erich Fromm y el humanismo socialista, hasta Adorno y la Escuela de Frankfurt). Autores que históricamente han tenido una filiación conocida con los estudios que rodean *El Capital* de Marx. No ha sido sino hasta finales de la década de los sesenta, gracias a los discípulos de Theodor Adorno, que tanto el concepto de «sujeto automático», o la manera de entenderlo en los *Grundrisse*, en cuanto «el valor entra en escena como sujeto» (Cf. Marx, 2009: p. 251), y los estudios sobre el trabajo abstracto como productor y substancia del valor y del fetichismo de la mercancía han vuelto a recobrar fuerza, en gran parte, gracias a las dinámicas propias

del capitalismo, aspectos que hoy son totalmente visibles y constatables, como la injerencia del capital crediticio (las finanzas) o la importancia de la ciencia y la tecnología para la optimización competitiva de la producción, o el movimiento del dinero como un movimiento autotélico (recuérdese la inconvertibilidad del dinero en oro en los años setenta a nivel global), en los tiempos en que Marx escribía sobre estas cuestiones eran aspectos que solo podían manifestarse de manera anómala o espontánea, hoy por hoy, constituyen la forma hegemónica que domina la producción de mercancías.

Todas estas cuestiones que giran explícitamente sobre la economía política, desarrolladas por Marx en *Das Kapital*, pretenden ser abordadas, se espera, con la rigurosidad necesaria y la claridad pertinente. En ningún caso el objetivo es dismantelar o ejercer un balance histórico-crítico con las antiguas formas de interpretación que se han hecho de la obra de Marx, solamente poder dar cuenta que mientras el modo de producción capitalista continúe ejerciendo su dominio, no ya bajo la forma clásica de los viejos antagonismos sociales de la lucha de clases, sino bajo esta nueva forma de «dominación abstracta impersonal» o «dominación sin sujeto»¹, se necesita contar con una teoría social que logre otorgar perspectivas críticas acerca de las distintas visiones que existan sobre una posible sociedad postcapitalista, en última instancia, el espíritu de esta investigación pretende repensar el problema de la emancipación ¿de qué hay que emanciparse?, ¿debe esta ser entendida como la mejora cualitativa de los estándares de vida para los vencidos de la historia?, ¿o se trata, finalmente, de salir de las formas fetichizadas de socialización capitalista? Aquí, se optó por esta segunda cuestión, se espera que el análisis otorgue elementos que contribuyan al debate, de una cuestión que, finalmente, sigue abierta.

1.- Expresiones utilizadas por los pensadores Moishe Postone y Robert Kurz respectivamente.

CAPÍTULO I
LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN EN EL JOVEN MARX

En el presente apartado se abordará la conflictiva y polémica relación que tuvo un pequeño grupo de intelectuales berlineses con la religión, a propósito de Hegel, siendo tal vez, el grupo intelectual con mayor interés en divulgar ideas sobre ateísmo en la Alemania decimonónica. Esta relación crítica con la religión y la teología imperante de la época no puede estar ausente ni diferida de una crítica a la *política* de la época. Esto debe quedar claro desde un principio, hacer crítica de la religión implicaba, en aquellos tiempos, hacer crítica del estado-político que la sustentaba, dicha reflexión –y tensión– en torno a los asuntos políticos y religiosos se ve reflejada no solo en los textos del joven Marx, sino en los de sus correligionarios, doctores neohegelianos berlineses agrupados bajo el estandarte de una Alemania antiprusiana y antiteológica; se debe destacar, que para este grupo de heterodoxos intérpretes de la obra de Hegel, el ideario de la Revolución Francesa, puesto en práctica por Napoleón, consistía en la adscripción tajante de la formula hegeliana según la cual “el hombre es un ser pensante [...] No está, pues, a merced de los hechos que lo rodean, sino que es capaz de someterlos a normas más altas, las de la razón” (Marcuse, 2017: p. 15). Es desde este proyecto histórico encaminado a desenmascarar los antagonismos existentes entre la razón y la realidad de las cosas, o bien, en ese contexto en que el discurso hegemónico consistió en señalar que solo lo racional es real, donde estos jóvenes intérpretes de Hegel buscaron, desde finales de 1830 y principios de 1840, un cambio liberal en el estado-teológico prusiano.

Por razones metodológicas y referenciales, solo será posible establecer la importancia de este grupo bajo una perspectiva histórica

generalizada, por lo cual nos enfocaremos en mostrar, cómo algunos de sus principales miembros inspiraron el desarrollo de la crítica irreligiosa de Marx, de esta forma se evitará exponer controversias particulares de cada uno de sus miembros sobre la religión, la política y, principalmente, su relación con la filosofía hegeliana, de la cual estos indiscutiblemente se nutrían y alimentaban. Expuestos los fundamentos filosóficos generales sobre la crítica irreligiosa de los jóvenes hegelianos, se abordará la manera en que Marx procede a criticar la religión (y por ende al Estado y su equívoca democracia) valiéndose de los instrumentos conceptuales y terminológicos propios de sus compañeros berlineses, en especial de uno de sus más influyentes maestros, Ludwig Feuerbach. Este último aspecto será necesario para establecer el camino del joven Marx, desde su fase liberal pequeñoburgués, es decir, desde un Marx que aspiraba a democratizar y liberalizar Prusia de las garras de los últimos vestigios del absolutismo reaccionario feudal de Federico Guillermo IV, hasta un Marx, emigrado en París, crítico del racionalismo especulativo propio de sus compatriotas berlineses, o como bien señala él mismo, su “conciencia filosófica anterior”, es decir, hasta el descubrimiento de sus nuevos puntos de vistas en la realidad material y sus perspectivas abiertamente comunistas.

La necesidad de esclarecer este período y su influencia en la vida del joven Marx responde a una inquietud sobre cómo se producen y, en variadas ocasiones, cómo se reproducen los imaginarios e idearios acerca de la vida y existencia del joven renano. A saber: el itinerario de crítica social en Marx no siempre fue un desarrollo lógico natural hacia la perspectiva atea y comunista, sino más bien, un camino difícil y lleno de contradicciones, donde se destaca la adscripción a los valores e ideales de la Revolución Francesa y las perspectivas liberales propias de la época. Teniendo en claro este terreno tumultuoso en la caracterización de la vida de un autor, y sus modelos articuladores de la realidad social, las palabras del marxólogo Maximilien Rubel (2012) recorrerán siempre el espíritu e intención de esta investigación:

Como toda obra del espíritu, también la de Marx hunde sus raíces en la vida social e intelectual de su época y de su medio. Ella lleva su sello indeleble, pero además contiene las grandes líneas de un futuro que puede advertirse en la imagen que el genio anticipador de Marx le diera (p. 39).

A.- LOS JÓVENES HEGELIANOS Y LA CRÍTICA A LA RELIGIÓN

¿Quiénes fueron los jóvenes hegelianos? ¿Cuál fue su significación histórica dentro del panorama cultural e intelectual de la Alemania decimonónica? ¿Cuánto influyeron en el desarrollo intelectual de Marx? ¿En qué consistió la crítica de la religión desplegada por estos? ¿Una crítica o muchas de ellas? Responder a tales preguntas requerirá de una comprensión del panorama intelectual alemán del siglo diecinueve, embriagado aún, pese a la muerte del maestro, de la enorme influencia de la filosofía hegeliana.

En efecto, tras la muerte de Hegel en 1831 su filosofía contó con un amplio apoyo del ministro de instrucción alemán, Karl von Altenstein, y su consejero Johannes Schulze, siendo esta considerada como la filosofía oficial del estado prusiano; “Hegel glorificaba al Estado como encarnación de la idea moral, como la razón absoluta y el absoluto fin en sí, y por tanto supremo derecho contra el individuo, cuyo deber supremo era ser miembro de ese Estado” (Mehring, 1968: p. 25). De hecho, como bien señala David McLellan en su libro *Marx y los jóvenes hegelianos* (Cf. McLellan, 1969: p. 13), la filosofía hegeliana contaba con una plataforma llamada *Berliner-Kritische Association* (Asociación crítica de Berlín) la cual, durante 1827, publicó un periódico de decidido carácter hegeliano los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (Anuarios de crítica científica). Ya en 1832 se hizo el primer intento de otorgar al público culto alemán una primera edición de sus obras completas, incluidas sus lecciones de clases. Pese al intento de mantener unida y cohesionada la “escuela” por parte de los principales discípulos, se comenzaba a vislum-

brar las primeras señales del quiebre o escisión causados principalmente por los últimos cursos de Hegel, donde abordó las lecciones sobre los contenidos del saber absoluto; el arte, la filosofía y la religión. De esta última es de donde brotan las principales interpretaciones no ortodoxas del maestro y el campo de ataque preferido de estos “jóvenes” discípulos. El apelativo de “joven” estaba reservado para lo que Strauss llamaría en 1835, con una jerga parlamentaria propia de los acontecimientos de la Revolución Francesa, la izquierda hegeliana. En contraposición a esta joven e izquierdizada interpretación de la filosofía del maestro, se localiza la derecha hegeliana, siendo esta el grupo que rescata el aspecto más conservador de Hegel. La juventud hegeliana, encarnada en el ala izquierda del pensamiento de Hegel, favoreció la interpretación metodológica de la dialéctica hegeliana (*Aufhebung* en el sentido de abolir o superar), es decir, “la dialéctica como movimiento de la negación” (Colomer, 1990: p. 10), de allí el interés por el ateísmo, la crítica de la alienación religiosa o la adscripción a un humanismo liberal. Mientras que la derecha hegeliana, estaba centrada en el aspecto conservador (*Aufhebung* en el sentido de conservar) que podía “consolidar el *statu quo* político-religioso (teísmo, propiedad privada, régimen monárquico)” (*Ibid*: p. 10), de esta forma se entiende el interés por el derecho, la moral o las costumbres.

Antes de entrar de lleno en la concepción de la irreligiosidad por parte de estos jóvenes hegelianos se hace necesario establecer cómo, desde la filosofía y las lecciones propias de Hegel, surgieron distintas concepciones acerca de la realidad —el cambio de época era algo evidente incluso para Hegel— dependiendo de la interpretación, se verá cómo el mundo habría de devenir en un orden racional. Es este concepto central de razón, y su interpretación —y el Estado como encarnación suprema de ésta—, el que hará surgir las disputas al interior de la escuela.

La disputa principal, entre las fracciones interpretativas surgidas tras la muerte de Hegel, tienen como fundamento filosófico esencial la pregunta acerca de lo real y cómo esto debe ser concebido. En el prefacio de *Los principios de la Filosofía del Derecho* Hegel (1988) afirma la conocida sentencia de la conciencia ingenua y de la filosofía, donde

todo “lo que es racional es real y lo que es real es racional” (p. 51); dicha sentencia supone dos aspectos contrarios pero, al mismo tiempo, complementarios. Por esta razón, elegir una de estas dos cláusulas supone una posición ontológica crucial. Por un lado, la legitimidad del mundo sensible, de esta manera:

[...] los conservadores declaraban que la medida de la racionalidad era lo fáctico, o capacidad de supervivencia, que el estadio alcanzado por las instituciones sociales o personales, tal como existieron en cualquier momento determinado, era la medida suficiente de su excelencia [...] Era moralmente malo desear modificar o subvertir ese estado, porque ello iba contra la voluntad racional encarnada en él y, de cualquier modo, semejante intento sería fútil porque se dirigía contra una decisión ya tomada por la historia (Berlín, 1988, p. 72).

Obviamente fue este primer enunciado el que acomodó de mejor manera a las autoridades prusianas, suponiendo una franca acogida de la filosofía especulativa hegeliana y permitiendo que esta continuara desarrollándose, libremente y fuera de los alcances de la censura.

Por otro lado, del grupo de los radicales que hicieron suya la sentencia, “todo lo racional es real”, esta supone una acogida a un tipo particular de racionalismo especulativo donde son los pensamientos los que construyen la realidad. De acuerdo a esto, los radicales:

Insistían en que lo fáctico aparece a menudo plagado de inconsecuencias, anacronismos y ciega sinrazón; por lo tanto, no cabía considerarlo en un sentido genuino, es decir, metafísico, como real [...] El grado de realidad había de medirse por la tendencia de esta a constituir un todo racional, para lo cual bien podía ser precisa una transformación radical de las instituciones dadas, en concordancia con los dictados de la razón (*Ibid.*: pp.72-73).

Estos jóvenes hegelianos, embriagados por el espíritu de la Revolución Francesa y la manera en que esta reivindicaba el valor supremo de la razón en la Historia, lugar donde el espíritu se despliega en pos de

la libertad. Pero como aún en la Alemania prusiana existían condiciones de servidumbre y esclavitud, propias del remanente feudal, estos jóvenes hegelianos comienzan a intuir que “la realidad «no razonable» tiene que ser alterada hasta que llegue a conformarse con la razón.” (Marcuse, *op. cit.*: p. 15). Eliminando así todo vestigio del viejo mundo en pos de una Alemania donde todos obtengan igualdad de derechos frente a la ley.

La misión del filósofo, por ende:

[...] estriba en sacudir a los hombres de su indolencia y letargo, en barrer, con ayuda de sus armas críticas, las inútiles instituciones que obstruyen el progreso de modo semejante a como los filósofos franceses socavaron el *ancien régime* no más que con el poder de las ideas (Berlín, *op. cit.*: p. 74).

De esta forma los intelectuales berlineses fueron muy astutos para evadir la censura prusiana, la cual no permitía la crítica política explícita, no atacaron frontalmente al Estado ni a la monarquía prusiana directamente, sus esfuerzos, en cambio, se centraron en atacar la teología cristiana, centro neurálgico de la vida social alemana del siglo diecinueve, fuente y subterfugio de todo el orden conservador existente.

Las divisiones entre estas facciones en el seno de la escuela hegeliana se acentuaron definitivamente en el año 1835 con la publicación de *Das Leben Jesu* (La vida de Jesús) de David F. Strauss, un estudio crítico-especulativo de la vida de Jesús, en el cual se consideraba que “las narraciones evangélicas eran la esencia de la religión cristiana, y las trató no como símbolos, sino como mitos que reflejaban los profundos deseos del pueblo” (McLellan, *op. cit.*: p. 15). La importancia de este primer estudio es sin lugar a dudas incuestionable. En primer lugar, el fundamento afín de todos los neohegelianos fue considerar los antiguos textos sagrados, ya sea el antiguo y el nuevo testamento, como documentos de carácter histórico y no como textos sacrosantos. Es a través de la razón y del método especulativo, propio de Hegel, donde se pretende establecer qué es, empírica y racionalmente, verdadero de estos relatos, y qué es una manifestación mitológica de las primeras comunidades cristianas. En el caso de Strauss:

[...] sostenía que las versiones de los evangelios sobre la vida y la muerte de Jesús no eran relatos empíricos, sino proyecciones míticas de las esperanzas, creencias y expectativas de los judíos en la Palestina romana, un extrañamiento y una alienación de su autoconciencia de grupo (Sperber, 2013, p. 76).

Es importante recalcar la importancia del planteamiento de Strauss, pues ya no se trata de presentar las cuestiones teológicas como meras ilusiones o engaños del clero, ni tampoco pontificar el estatuto mistificador de los relatos evangélicos. La resonancia hegeliana posee sus ecos en esta nueva interpretación de la vida de Jesús, un Jesús históricamente acotado, extrañado y alienado por las primeras comunidades cristianas, donde “la esencia divina no podía reducirse a una dimensión individual y que su único campo adecuado era el conjunto de la humanidad” (McLellan, *op. cit.*: p. 15), Strauss:

No veía ya en la religión cristiana un fruto del engaño, ni en los apóstoles una cuadrilla de estafadores, sino que explicaba los elementos míticos del Evangelio como obra inconsciente de las primeras comunidades cristianas. Pero reconociendo una gran parte de los Evangelios como relato histórico de la vida de Jesús, viendo en este un personaje de la historia real e intuyendo siempre, en los puntos más importantes, un núcleo de verdad histórica (Mehring, *op. cit.*: p. 27).

El libro de Strauss fue un real aliciente para muchos de los jóvenes hegelianos inspirados en criticar la formación política religiosa de su Alemania natal, a su vez, “fue atacado no solo por los luteranos ortodoxos [...] sino también por los seguidores de Hegel que deseaban defender la reconciliación entre filosofía y religión afirmada por el maestro” (McLellan, *op. cit.*: p. 15). La principal de estas críticas provino de Bruno Bauer, quien ejerció una de las mayores influencias en Marx durante su juventud, el cual llegó a ser considerado como su protegido.

Con Bauer, profesor de teología de la Universidad de Berlín, el desarrollo de la crítica religiosa alcanza otro nivel. El tránsito de la crítica

religiosa en este joven teólogo, discípulo directo de Hegel, se presenta desde una justificación histórica de los evangelios a una crítica destructiva y negativa de toda formulación religiosa. Con Bauer entra en escena el concepto de alienación, desprovisto aún del carácter antropológico y materialista que le otorgará Feuerbach. Para Bauer:

[...] la religión es una división en la conciencia, en la que las creencias religiosas llegaran a oponerse a la conciencia como a un poder separado. La conciencia se convierte a sí misma en un objeto, en un ser separado imaginario, en una cosa. En esta situación, la conciencia pierde el control de sí misma, habiéndose desprovisto de todo su valor, y se siente como aniquilada ante el poder que se le opone. Una conciencia religiosa no puede existir sin esta disolución o separación de la conciencia: priva al hombre de sus propios atributos y los sitúa en un mundo celestial (*Ibid.*: p. 78).

Es importante resaltar el claro bosquejo de una primera formulación de la idea de reificación o alienación en Feuerbach y en Marx, pero distante aún de la idea de proyectar la esencia genérica del hombre, y de encontrar una base material y no ideal del sujeto alienado.

La importancia significativa y radical de la negación de las ideas y creencias religiosas en Bauer, no radica en la proyección de una esencia antropológica en una entidad divina con existencia objetiva, por el contrario, el origen de estas concepciones religiosas proviene no de una conciencia “natural” sino de una conciencia religiosa lo que:

[...] significa que están, por sí mismos, desfigurados y rotos [...] Más aún, como es el resultado de un espíritu dividido y la objetivación de esa misma división, se mantiene en contradicción consigo misma (*Ibid.*: p. 79).

Así, Bauer logra otorgar sentido al sinsentido de los dogmas religiosos y de las escrituras evangélicas, al considerarlas estas en contradicción con la realidad existente y el resabio de sentido común inherente a toda

conciencia devota. Se hace necesario pues, rescatar el carácter específico de la alienación religiosa en Bruno Bauer, la cual, no se manifiesta como una proyección objetivada con cualidades antropológicas sublimizadas, la cuestión, no es Dios o el Hombre, es la propia doble condición del hombre la que produce el desgarramiento de la conciencia en la conciencia religiosa. De esta forma “el Dios que los hombres adoraban era su propio reflejo, imaginario, hinchado y distorsionado. Dios pudo haber sido creado por el hombre, pero era un Dios subhumano” (*Ibid*: p. 79).

Ahora bien, esta alienación religiosa como destaca Bauer no puede verse restringida y acotada a la eternidad, como una pesada carga en los hombros de la humanidad. Como buen hegeliano, Bauer está convencido que la humanidad necesita conquistar su libertad y autonomía, de este modo, dicha conciencia religiosa se ve forzada a vincularse con la conciencia libre. En cuanto esencia del hombre, esta conciencia religiosa, extrañada y alienada, debe cumplir su camino y alejarse cada vez más de su condición de conciencia constreñida en lo religioso. Así el hombre, atado internamente por esta religiosidad, ve en la época presente la oportunidad para su liberación total, transformándolo en el hombre liberado y restaurado del presente catastrófico. Esta catástrofe se presenta, puesto que:

[...] el hombre no puede, en realidad, dejar de ver que las creencias religiosas son su propia obra, «precisamente cuando está a punto de mirarlas con ojos humanos, cierra sus ojos y se postra en adoración ante su propia obra» (*Ibid*: pp. 80-81).

Este terror que Bauer describe es el miedo inherente del hombre por perderse a sí mismo, y a su esencia, si reconoce a esta en Dios. Por ello lo denomina como el pecado más difícil de confesar, como la batalla final donde el “último enemigo del género humano [...] lo inhumano, la ironía espiritual del género humano, la inhumanidad que el hombre ha cometido contra sí mismo, [es] el pecado más difícil de confesar de todos” (*Ibid*: p. 80).

Para recapitular, se ha afirmado anteriormente que no es posible en este apartado abarcar con exactitud y precisión el discurso y los textos antiteológicos de los jóvenes hegelianos. La cuestión de las fuentes es, sin duda, una piedra en el zapato. Sin embargo, se torna evidente el claro influjo de la *Aufklärung* y del potencial subversivo de la filosofía hegeliana, desprovista de su manto romántico y reaccionario. Si bien, el grupo de berlineses neohegelianos, a pesar de sostener una embrionaria organización y compartir intereses teóricos afines, sus ideas no siempre fueron tan radicales. De hecho, Bruno Bauer comenzó siendo un ferviente defensor de la ortodoxia hegeliana, y otro hegeliano que colaboró fuertemente con Marx, Arnold Ruge, comenzó como un arduo defensor del estado protestante prusiano. Fue con la llegada de Federico Guillermo IV al poder, en 1840, sumado a la muerte del ministro de educación alemán Karl von Altenstein –en cierta medida mecenas y protector de las ideas hegelianas en Prusia– y al desencantamiento total hacia el nuevo monarca, del cual se tenían muchas esperanzas para poder liberalizar Prusia, que los jóvenes hegelianos “reaccionaron con un movimiento hacia la izquierda, la colaboración con la oposición liberal dentro de Prusia y la defensa cada vez más rotunda de las ideas democráticas y republicanas” (Sperber, *op. cit.*: pp. 77-78). Se puede afirmar, no obstante, que el desarrollo gradual de la crítica a la religión está entretelado al desarrollo de los acontecimientos políticos en la Prusia decimonónica. Para finalizar, si bien la juventud hegeliana defendía las ideas teológicas de Hegel, referidas a conciliar teología con filosofía, en las cuales “la filosofía afirmaba la verdad entendida conceptualmente, mientras que en la religión esta era creencia y representación” (*Ibid.*: p. 75), la actitud fundamental se da en sintetizar ideas de la *Ilustración*, la Reforma y estudios racionalistas, que consideraban las figuras icónicas de la religión, sus ritos, creencias y textos sagrados como documentos históricos abiertos a la interpretación. Lo paradójico de todo lo anterior no radica en el abierto tránsito hacia el ateísmo, sino que el estudio de la religión tenía:

[...] el objetivo de reforzar y purificar su fe, al más puro estilo protestante: separando en el mensaje bíblico el texto cristiano original y auténtico de los añadidos posteriores. El resultado involuntario de su análisis y su expresión literaria fue la subversión de la fe en sí [...] Pero su ateísmo solía tener un matiz religioso, porque suponía transferir el sentido de lo trascendente de Dios a la humanidad (*Ibid*: p. 77).

B.- LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN DEL JOVEN MARX

Fue en este contexto cultural e intelectual donde el joven Karl Marx dio sus primeros pasos como intelectual crítico de la cultura alemana, principalmente a través de su participación directa e indirecta en proyectos periodísticos y editoriales. Fue en esta etapa de su vida, en los años que transcurren desde su tesis Doctoral hasta su forzada emigración a París causada por la censura y persecución de la conservadora política prusiana, donde aborda la problemática de la alienación religiosa a través de la alienación secular.

No es fácil tratar la problemática de la religión en el joven Marx, en primer lugar la religión no es criticada de manera abierta por el intelectual renano, solo se aborda el tema en función de la necesidad de criticar y superar el estado monárquico prusiano. Por otro lado, la crítica de la religión y de la teología conservadora se debía por los efectos del contexto histórico e intelectual alemán, es decir, durante los decenios de 1830 y 1840 Europa en su conjunto vivió profundas transformaciones políticas, económicas y sociales, desde el liberalismo burgués hasta las nuevas concepciones socialistas que promovían la separación y superación de la religión y los resquicios medievales en pos de la construcción de un nuevo tipo de sociedad. De esta forma, no es casual que en Alemania, una de las potencias europeas más atrasadas en términos económicos-políticos y, al mismo tiempo, una de las más reaccionarias del continente, si se las compara con Francia e Inglaterra, surgiera esta forma específica de crítica de la religión como crítica social

y estandarte de lucha contra el viejo orden social. De esta forma, hasta 1841, cuando Marx terminaba sus estudios doctorales, todo el vigor de la crítica neohegeliana de izquierda se centraba en la lucha contra los dogmas irracionales, oscurantistas y mistificadores del estado prusiano conservador. No es de extrañar, por consiguiente, que este primer estadio en la evolución intelectual de Marx estuviese influido fuertemente por los ideales liberales y demócrata-republicanos.

La crítica de la religión constituye uno de los primeros estadios en la formación intelectual del joven Marx, seguida por su concepción acerca de lo humano y la naturaleza material de este, para finalizar, con su llegada a la teoría de la revolución comunista y del proletariado como sujeto histórico que posteriormente liderará.

Como heredero y conocedor de los ideales de la *Aufklärung*, Marx concibió un primer esbozo de crítica religiosa, apoyada fuertemente por los preceptos racionalistas e ideales liberales que consideran a la religión y a Dios como una mera ilusión.

Es ya como ex editor de la *Gaceta Renana* en 1843, cuando era un profundo conocedor de la obra de Feuerbach (quien en 1841 publica *La Esencia del Cristianismo*) y un conocedor de las ideas ateas de un destituido profesor de teología -Bruno Bauer-, que Marx comienza sus ataques –como se ha señalado con anterioridad, no frontales- a la religión. Son dos textos de cabal importancia los que reúnen una crítica más menos elaborada hacia ella; *La cuestión judía* y la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*. Ambos textos publicados en París tras el exilio forzado de Marx desde Prusia, en el contexto de la edición de un nuevo periódico colaborativo; los *Anales franco-alemanes*.

En lo que sigue, se abordará la relación de la crítica de la religión de Marx, que no deja de ser la crítica de la religión como premisa de toda crítica en Alemania, es decir, la irreligiosidad propia de la izquierda hegeliana, como a su vez, el punto de conexión con la crítica de la alienación secular elaborada en los dos artículos publicados por Marx en los *Anales franco-alemanes*. De esta forma, se apreciará en rigor el contexto y el modo en como Marx creía que debía abordarse la crítica teológica-política.

Marx arriba a París a finales de 1843, por ese entonces la capital de todos los refugiados políticos europeos, como a su vez, capital de una de las potencias más avanzadas en términos económicos y políticos. Ambos escritos publicados en el número doble de los *Deutsch-Französische Jahrbücher* fueron redactados por Marx durante su estancia en la ciudad alemana de Kreuznach y terminados en París.

En lo que respecta al primer artículo *Sobre la Cuestión Judía*, este se divide en dos partes, en el primer apartado se aborda la polémica con Bruno Bauer acerca de la emancipación política de los judíos; en la segunda, en cambio, seguramente inspirado por el artículo de Moses Hess –*La Esencia del dinero*– aborda la cuestión de la alienación económica en la sociedad moderna de manera bastante embrionaria, sin duda, donde articula un primer esbozo de la emancipación humana universal asociada al fin del capitalismo.

En lo que concierne a la primer parte de la obra, se hace necesaria la contextualización pertinente acerca de esta emancipación política de los judíos, tema bastante en boga en la época. Por aquel entonces, varios grupos de comunidades judías pedían reformas que contribuyeran a la igualdad jurídica, ya que, por su condición religiosa eran apartados de sus derechos civiles ¿de dónde, entonces, esta resistencia a su emancipación política? Las razones están fuertemente arraigadas en la tradición teológica-política en sí misma, por ejemplo en:

Centroeuropa, la oposición a esta emancipación provenía principalmente del conservadurismo político y religioso, que concebía los diversos estados alemanes y la nacionalidad alemana en su conjunto como entidades profundamente impregnadas de los principios de revelación divina del cristianismo, por lo que era imposible que los judíos, que rechazaban estos principios, fueran ciudadanos o sujetos con derechos iguales a los de los cristianos, o incluso pertenecieran siquiera a la nación alemana (Sperber, *op. cit.*: p. 136).

Ahora bien, cabía de esperar que la postura de los neohegelianos en materia de religión –en cuanto a autoconciencia humana alienada-

fuera similar en lo consonante al judaísmo, pero no fue así, y es en este punto donde Marx polemizó con Bauer acerca del carácter de esa emancipación y la verdadera alienación por combatir. En este punto se logran materializar todas las premisas anteriores acerca de la crítica irreligiosa como crítica política, quedando a su vez en evidencia el marcado distanciamiento que está adoptando Marx respecto de su círculo íntimo. La discusión escapa a las formulaciones enteramente abstractas llevadas a cabo por Strauss, Bauer –como se verá– e inclusive Feuerbach. Sin duda, la crítica religiosa de los jóvenes hegelianos se mantuvo siempre en las comarcas de la religión y la conciencia misma. Para Marx, en cambio, el problema religioso fue siempre abordado desde otra perspectiva, claro está, sin desestimar y haciendo suya siempre, la crítica de la religión de los jóvenes de la izquierda hegeliana. Por eso, afirma Marx al comienzo de la *Introducción para la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel* que “la crítica de la religión ha llegado en lo esencial a su fin, para Alemania, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica” (Marx, 1987: p. 491).

La crítica de Bauer sobre la emancipación judaica puede ser expuesta de la siguiente manera, a juicio de Marx:

Bauer exige, pues, de un lado, que el judío abandone el judaísmo y que el hombre, en general, abandone la religión, para que se le pueda emancipar como ciudadano. Y, del otro, y consecuentemente, considera la abolición política de la religión como abolición de la religión en general. Para él, el Estado que presupone la religión no es todavía el verdadero Estado, el Estado real (*Ibid.*: p. 491).

De esta forma, se logra vislumbrar no solo la cuestión judía planteada por Bauer, sino el carácter antagónico otorgado por Marx, al señalar que:

La crítica tiene que preguntarse, además, otra cosa: de qué clase de emancipación se trata; cuáles son las condiciones que se hallan implícitas en la naturaleza de la emancipación que se postula. En rigor, la crítica en torno a la cuestión judía y la verdadera reducción

de este problema al “problema general de la época” nos llevan de la mano a la crítica de la emancipación política misma (*Ibid.*: p. 466).

Es menester aclarar, entonces, la unilateralidad con que Bauer apunta al carácter y naturaleza de esa emancipación. Unilateralidad en el sentido de que solo visualiza dicha emancipación a través del lente teológico. De allí que Marx considere como contradictorios los planteamientos de Bauer, al no elevar el problema de la emancipación a su carácter esencialmente político, un plano totalmente superior al teológico. Obviamente Bauer pretende resolver el problema en las cúspides de la razón y la autoconciencia, no otorga el carácter y la naturaleza material-real con el que Marx comienza a presentar el problema. De allí que para Bauer la cuestión judía se resuelve:

[...] pidiendo al judío y al cristiano que cada cual renuncie a su religión, es decir a su particularidad, justamente a fin de abrirse a la universalidad política, de volverse enteramente ciudadanos de un Estado él mismo a-religioso, es decir susceptible de ser esa universalidad realidad, el Estado racional, Marx muestra que esa dialéctica queda inoperante porque permanece extrañada a la realidad. Pedir al cristiano y al judío que renuncien a sus respectivas religiones es postular un simple cambio en sus conciencias (Henry, 2011: pp. 122-123).

Entonces, para Marx, la cuestión no es la emancipación política del Estado respecto de tal o cual religión, sea esta cristiana o judía, puesto que a pesar de la abolición de la religión por parte de un Estado ateo, donde abraza y cobije a todas las particularidades –libres de religión y de propiedad- convertidas en ciudadanos libres, la cuestión religiosa perfectamente seguirá subsistiendo en la esfera privada, que Marx la identifica con la sociedad civil. De esta forma, la alienación no se da en los movimientos planteados por los neohegelianos, por la cuestión teológica propiamente tal, sino que, Marx va más allá de ellos, al identificar la alienación –la existencia de un defecto como lo denomina- fuera de esta realidad (teológica-política) y aterrizarla en el campo secular de la

sociedad civil—esfera del judío y del cristiano real, cuya religión es la del egoísmo universal, y cuya única deidad secular es el dinero—. La fuente de la religión por ende, no radica pues, exclusivamente en la conciencia autoalienada, ni mucho menos, en la esencia misma del Estado real emancipado de esta, “la emancipación política de la religión es ilusoria porque la emancipación política como tal es una ilusión. Solo cuenta la emancipación real [...] la emancipación humana” (*Ibid.*: p. 123).

Marx afirma en un párrafo bastante ilustrativo que:

[...] la existencia de la religión es la existencia de un *defecto*, es inútil que sigamos buscando la fuente de él en la esencia misma del Estado, exclusivamente. Para nosotros, la religión no constituye ya el *fundamento*, sino simplemente el *fenómeno* de la limitación secular. De ahí que nos expliquemos las ataduras religiosas de los ciudadanos por sus ataduras seculares. No afirmamos que los ciudadanos deban sacudir su limitación religiosa para poder abatir sus barreras seculares. Sostenemos, por el contrario, que tienen que destruir sus barreras temporales si quieren salir de su limitación religiosa [...] El problema de la relación entre la emancipación política y la religión pasa a ser, para nosotros, el problema de la relación entre la emancipación política y la emancipación humana (Marx, *op. cit.*: p 468).

¿Dónde, entonces, se encuentran esas barreras temporales y seculares? ¿Dónde, entonces, la existencia de ese *defecto*? Por último ¿Dónde, el fundamento de la limitación secular? Nótese, respecto al desarrollo intelectual de Marx y respecto al tema religioso en particular, tal vez ambos indisociables, el “giro copernicano” llevado a cabo; la crítica ya no es una crítica celestial sino una crítica mundana. Marx abandona pues la crítica religiosa para aterrizarla al campo de la sociedad civil, la fuente verdadera de toda alienación y, por ende, lugar de ese *defecto* que produce la alienación religiosa. De esta forma, se entra de lleno a la segunda parte de la *Zur Judenfrage*, sección conocida por ser terminada y publicada en París, lugar de encuentro entre Marx y emigrados políticos, comunidades obreras, sociedades secretas comu-

nistas, intelectuales radicales exiliados y, como no, la capital madre de todas las revoluciones.

En esta segunda parte del escrito, Marx deja a un lado la cuestión de la emancipación política de la religión, para pasar a la cuestión de la emancipación de la humanidad. Emanciparla de los principios elementales de la sociedad civil, principios y elementos que Marx identificaba con las prácticas y valores propios no de la religión judaica, no del judío del Sabbat, sino del judío cotidiano, el judío egoísta y el de la necesidad práctica, de allí que el misterio de la religión haya que buscarlo en el judío real, mundano, el de todos los días. Es a partir de estas premisas que Marx identifica la esencia de la religión judía cotidiana, su remanente profano, el de la necesidad práctica, el de la mónada egoísta y el de la utilidad personal con la esencia de la sociedad civil. Aquí, judaísmo, religión y sociedad civil son homologadas como una misma realidad. En última instancia, estos términos hacen referencia al capitalismo en su esfera de la circulación, ahora, es notorio que al final del manuscrito, judaísmo, cristianismo, etc., no sean ya la expresión de una religión determinada sino la cualidad práctica de la sociedad moderna en cuanto sujetos del capital. La lección puede ser definida de la siguiente forma, en lo que respecta a la alienación:

[...] el pasaje que la crítica de la religión quiere realizar en dirección de la realidad, en dirección de una esfera extraña a aquella cuyo interior se mueven la religión y la crítica teológica de la religión, tal como se la encuentra por ejemplo en Bauer y en Feuerbach, es puramente ilusorio si la realidad a la que conduce no es diferente de aquélla de la que pretende hacernos escapar (Henry, *op. cit.*: p. 125).

De qué sirve entonces, liberar a los individuos de las comarcas religiosas si al salir de ellas se encontraran con una esfera real igualmente alienada y desgarrada por el defecto de la alienación económica. Considerando además que esta última, no se escapa por la simple transformación de la conciencia. Por consiguiente, no es en la esfera

teológica donde hay que buscar el error de la autoalienación religiosa, puesto que esta solo es la manifestación fenoménica de un defecto, de un rodeo y de una mediación mucho más fundamental que es la sociedad civil dominada por el judaísmo mundano, en términos de este joven Marx, o sea, por el capitalismo, el dinero y la propiedad privada, que profanan la esencia genérica del hombre real.

Con esta conclusión extraída de la lógica de la *Cuestión Judía*, se puede pasar revista a las primeras páginas de la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Este texto, comenzado igual que el anterior, a finales de 1843, suponía un proyecto de mayor envergadura, el cual consistía en una crítica de la filosofía política de Hegel, aunque como varios de los proyectos literarios de Marx, este no logró nunca ser un proyecto acabado.

Es posible distinguir desde las primeras páginas un claro ataque, mucho más directo que en otras publicaciones de Marx, hacia la religión. El texto comienza con una sentencia categórica: “la crítica de la religión ha llegado en lo esencial a su fin, para Alemania, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica” (Marx, *op. cit.*: p. 491). Esta declaración no hace más que reafirmar, en cierto modo, el legado neohegeliano y la recepción de la crítica irreligiosa de la izquierda hegeliana como propia, como fundamento o premisa germinal. Esta premisa sigue entonces las formulaciones neohegelianas acerca del carácter autoalienante de la religión, articulada como una objetivación que tiene lugar en una esfera apartada del hombre, que es donde surge esta deidad celestial, a partir de sus cualidades potenciales. De allí que “el hombre, que en la fantástica realidad del cielo, donde buscaba un superhombre, solo ha encontrado el reflejo de sí mismo” (*Ibid.*: p. 491), pero este hombre ya no queda satisfecho con esta autoimagen divina, debe volver más acá de la realidad celestial, dar un giro, y buscar, como afirma Marx, su verdadera realidad.

El fundamento de la crítica irreligiosa ya no debe ser buscado en las nebulosas cimas de la razón abstracta y teologizante, esta debe aterrizar a tierra, descender al nivel de la mundanidad. El idealismo

abstracto de Marx está en clara búsqueda de un cuerpo material con los pies puestos en la tierra. Afirma Marx:

El fundamento de toda crítica irreligiosa es que el hombre hace la religión, y no la religión al hombre. Y la religión es la autoconciencia y el autosentimiento del hombre que aún no se ha encontrado a sí mismo o ha vuelto a perderse. Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres, es el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, una conciencia del mundo invertida, porque ellos son un mundo invertido [...] Es la realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad. La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra aquel mundo que tiene en la religión su arma espiritual (*Ibid.*: p. 491).

El desarrollo teórico de Marx sigue su tránsito dialéctico de lo abstracto a lo concreto, escapa pues, de la terminología abstracta e idealista, vacía y carente de significado real, de los jóvenes hegelianos, para alcanzar el nivel de la crítica de las relaciones materiales de los hombres entre sí. De allí entonces, que “la crítica del cielo se trueca, de este modo, en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política” (*Ibid.*: p. 492). No es, entonces, la adscripción militante a un ateísmo radical, propio de sus correligionarios, la que desengaña a la humanidad del halo misterioso de la religión, sino que, la lucha por las condiciones objetivas de existencia, el defecto supremo, más adelante identificable solo con ese misterioso carácter fetiche de la civilización mercantil, el que produce la miseria religiosa, la protesta contra ese mundo ya fetichizado. Por lo tanto, “la religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado alma de un mundo desalmado, porque es el espíritu de los estados de alma carentes de espíritu. La religión es el opio del pueblo” (*Ibid.*: p. 491).

Para concluir, en el transcurso de este manuscrito Marx comienza a perfilar un programa filosófico-político, es en esta *Introducción*, por ejemplo, donde por primera vez se menciona la palabra proletariado

como sujeto de emancipación universal, por último, Marx establece que a partir de ese momento la “misión de la filosofía [...] después de desenmascarar la forma de santidad de la autoenajenación del hombre, está en desenmascarar la autoenajenación bajo sus formas profanas” (*Ibid.*: p. 492). Es decir, comenzar la titánica tarea de develar la forma profana de alienación en la economía, la conciencia suprema del sujeto burgués y la columna vertebral de la moderna sociedad capitalista.

C.- DEL «OPIO DEL PUEBLO A LA CRÍTICA DE LA ALIENACIÓN»

En esta última sección se presentará, sumariamente, el tránsito de la crítica religiosa de Marx, que puede encontrarse en los textos abordados en este capítulo (*La cuestión judía* e *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*), hacia la crítica del trabajo alienado (del cual se precisarán sus principales elementos en el capítulo siguiente). Con esto se espera dejar abierta y clara la intrínseca relación estructural y conceptual que hay entre la novísima crítica de la religión y la futura crítica del fetichismo de la mercancía, siendo la caracterización que hace Marx del trabajo alienado, el punto intermedio entre ambas. Con esto, se espera mostrar las similitudes habidas entre estas dos actitudes críticas en Marx, en este sentido, la crítica a la conciencia religiosa y la crítica a la realidad fetichista de la mercancía en cuanto «inversión real» y no una mera proyección invertida de la realidad, como lo ha entendido hasta ahora el marxismo tradicional junto a sus vertientes más ortodoxas del siglo pasado, siendo esta «proyección o falsa conciencia» disuelta con la explicación del análisis crítico y el develamiento de las «ocultas relaciones reales» (Cf. Heinrich, 2008: p. 85). Hay que dejar en claro, que si bien existen afinidades electivas en lo estructural-conceptual de ambas críticas, esto se ve reforzado en la afirmación de que la crítica del fetichismo de la mercancía constituye una ulterior elaboración, profundamente desarrollada, de la crítica a la religión en el joven Marx (inspirada por Hegel, continuada por Feuerbach y todo el bagaje ideológico del cual Marx

formó parte y se nutrió), *ergo*, el modo de producción capitalista posee esencialmente en su estructura celular –la mercancía y el conjunto de formas metamorfoseadas que advienen en su proceso- una formación de carácter esencialmente religioso. Ahora bien, inmediatamente es posible advertir las limitaciones del abuso de esta «metáfora teológica» en Marx. Ante esto se hace necesario establecer ciertas aclaraciones en lo que a esta investigación se refiere. Se podrá concordar en las abundantes analogías con el mundo religioso en la obra de madurez de Marx, para explicar el nuevo fenómeno al que habría arribado en *El Capital*, sin embargo, no es menester afirmar que el capitalismo *per se*, en cuanto modo de producción de mercancías, constituye un nuevo tipo de religión, heredera de las anteriores, realización o transfiguración de estas –como afirmaba Max Weber o Walter Benjamin¹-, esto tendría implicaciones serias en el carácter, históricamente específico, del modo de producción capitalista y su lógica autonomizada para transformar toda actividad concreta en una valorización abstracta cuantificable. Este posee una estructura y carácter con su propia dinámica de funcionamiento, que determina y condiciona esencialmente el mundo, además de diferir y romper categóricamente con los antiguos modos de producción –cosa de la cual Marx e incluso Hegel estaban plenamente convencidos- y sus correspondientes superestructuras ideológicas que les atañían. Bien, es posible que antiguos resquicios de la sociedad estamental queden fosilizados en la nueva sociedad moderna,

1.- Walter Benjamín en su «*Kapitalismus als Religion*», consideraba que el Cristianismo del tiempo de la Reforma no generó las condiciones «superestructurales» para afianzar una subjetividad servil a la lógica del capital, por el contrario, este Cristianismo se transfiguró en Capitalismo, tal cual se le conoce. La presente investigación, si bien no se opone a los planteamientos de Weber y Benjamin, aborda el tema del capitalismo como religión desde otra perspectiva, al analizar el desenvolvimiento lógico de las categorías teológicas (como en el caso de Feuerbach, al apuntar a Dios como una entidad autónoma e independizada de la conciencia religiosa) y económicas (en el caso de Marx, como la soberanía autónoma e independizada que adquieren los productos del trabajo de sus creadores), como aspectos autonomizados realmente de la sociedad.

en lo que respecta a sus connotaciones superestructurales (por ejemplo: la forma de hacer política, la moral y sus convencionalismos, tradiciones arcaicas y retrógradas costumbres afincadas en la cotidianidad, creencias y antiguos modos de ser y de vivir que evocarían una nostalgia romántica frente al “desencantamiento del mundo” y sus procesos de racionalización secular). No es lo mismo sostener que, en términos estructurales, en cuanto a la economía política como esqueleto articulador de la sociedad moderna, como la entendió Marx, y de la manera que será reconstruida y expuesta para los fines de esta investigación, evoque inequívocamente a un sistema plenamente religioso (como lo podría entender cualquier disciplina dedicada al estudio comparado de las religiones). Ante todo, Marx puso en cuestión no solo una determinada economía dominante, una teoría económica particular del momento histórico que le tocó vivir, sino que su proyecto consistía en cuestionar justamente las categorías estructurantes del campo total de lo que se conoce y se entiende como economía (en cuanto conjunto que aúna diversas actividades productivas), es decir, no un capitalismo empírico y fenoméricamente manifiesto, lo cual lo hubiera puesto a la par de otros economistas de la época y relegado a un capítulo más de interés en la historia de las doctrinas económicas clásicas, sino por el contrario, su trabajo constituye una crítica a todo el campo del saber sobre el cual se erige la economía misma y desde donde se erige y estructura el resto de la sociedad. En ese sentido, resulta crucial definir y entender lo anteriormente expuesto.

Cuando se señala que las categorías esenciales del capitalismo, como por ejemplo, la mercancía, el trabajo abstracto, el valor, el dinero, etc., poseen una determinación no solo de carácter económico –lo cual podría ser constatado por cualquiera– sino además, en cuanto el análisis marxiano muestra, son categorías “endemoniadas, ricas en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas” (Cf. Marx, 2015: p. 87). Sin duda, se destaca el aspecto donde dichas categorías, en cuanto configuran y dan inicio a la civilización moderna, establecen una determinación externa, independiente y autonomizada. Una “socialización” fuera del control de los individuos y fuera de sus relaciones sociales. Se podría afirmar

que tales categorías determinan al hombre, y sus relaciones sociales, bajo una «lógica o principio de individuación». Todos en cuanto sujetos modernos “alienados” o “individualizados” en dichas formas esenciales, y sus manifestaciones o modos de aparecer (salarios, ganancias, precios, trabajo asalariado, beneficio, plusvalía, renta, etc.), actuamos inconscientemente en función de esa lógica, o “subsumidos” al poder cuasi metafísico-religioso de las categorías esenciales que configuran dichos modos fenoménicos de aparición.

Por último, ¿no hace la religión lo mismo con sus fieles, y estos, no actúan de una manera determinada en cuanto fieles y creyentes de algún credo? La subjetividad religiosa, sin duda, es una condición alienada del uso de facultades autónomas y racionales –al menos eso implicaría la condición de la forma-sujeto en su sentido habitual-, ¿pero, acaso esta conciencia religiosa no cree, y está convencida, justamente en la existencia de una objetividad exterior divinizada? Es decir, sus representaciones religiosas son para ellas tan reales como el pan que comen a diario y estas actúan en función de dicha alienación, puesto en otros términos, la inversión de su conciencia es real porque su objetividad está realmente invertida. Solo en este sentido puede tener plausibilidad teórica el hecho de constatar al capitalismo como un fenómeno religioso. Las representaciones religiosas poseen autonomía e independencia de los seres que creen en ellas, de igual forma, las categorías estructurantes de la sociedad moderna, poseen autonomía e independencia de los sujetos que producen y reproducen sus vidas, y sus actividades concretas, en función de dichas categorías, como bien señalaba Marx, esa es la razón por la cual los sujetos no saben lo que hacen, pero lo hacen.

Las razones anteriormente mencionadas, escapan al propósito de este apartado, pero es necesario recalcarlas y mantenerlas presentes, porque servirán para tenerlas como contrapunto a lo largo de esta investigación, por la tentación, siempre presente, de considerar como objetivo demostrar que el capitalismo sea una religión como cualquier otra. Cuando se señale el carácter en que el capitalismo puede tener connotaciones religiosas, debe tenerse en consideración las afirmaciones antes señaladas, es decir,

afirmar que la dialéctica de la forma del valor es la categoría determinante y estructurante de la sociedad productora de mercancías, la cual subordina toda la realidad práctica a un principio de pura abstracción y cuantificación, como son los valores de cambio representados en las mercancías y el dinero, es este proceso autorreferencial, y su lógica tautológica, el que condiciona y determina la realidad externa y las distintas formas de conciencias presentes en ella.

En cuanto dicha «lógica del valor» se halla fuera del control de los individuos, con su poder autónomo e independiente de quienes se mueven y trabajan en su dinámica interior, es que la analogía con el mundo religioso cobra validez, pues son las propias creaciones de la conciencia religiosa las que adoptan una forma autónoma e independiente de sus creadores, las cuales, al cobrar autonomía, someten a los individuos a una dinámica de existencia heterónoma y despotencializada. ¿No ocurre lo mismo, en el joven Marx expatriado en París, cuando elabora sus teorías acerca del trabajo alienado?

Señalado lo anterior, es menester retomar la pregunta sobre el tránsito de lo que Marx denominó como «el opio del pueblo» hacia sus formulaciones acerca del trabajo alienado, y el despliegue de este, en cuanto causa primera de la miseria del hombre moderno. Como se ha señalado, la crítica de la religión en Marx puede establecerse en distintos momentos, todos estos, siempre en relación con las circunstancias y vaivenes de su existencia personal y profesional. La crítica de la religión en el autor de *El Capital*, es siempre tangencial, es decir, no ocupa un lugar establecido en su producción bibliográfica e intelectual, ni tampoco es una materia en la cual mostrara un interés sistemático. Esto no significó que Marx careciera de posturas claras y radicales respecto a la religión, ni mucho menos que tales afirmaciones, frente a la cuestión religiosa, fueran solo preocupaciones coyunturales o de índole contingente, más bien, las cuestiones religiosas estarán siempre presentes, desde su tesis doctoral hasta *El Capital*. Como heredero de la metafísica hegeliana, y protagonista activo en los entornos de la joven intelectualidad progresista de la época, Marx abogaba por un ateísmo humanista. Tales expresiones

de Marx frente a la religión, sin duda, pueden ser catalogadas como las premisas esenciales de lo que más tarde compondrá sus ideales románticos de la revolución, y no a la inversa. Así, el humanismo atea de Marx, constituye la premisa y el presupuesto de toda crítica. La cual, en su comienzo, estará fuertemente marcada por su antiteísmo de tendencia racionalista, inspirado en las doctrinas de la *Aufklärung* y las teorías de Feuerbach, quien jugara un rol incendiario en la intelectualidad neohegeliana de izquierda.

La aproximación de Feuerbach, autor de un libro revelador e incendiario de mediados del siglo diecinueve, *La esencia del cristianismo* (1841), supuso un punto álgido en los estudios seculares respecto a la religión, llevados a cabo por los herederos heterodoxos del maestro Hegel. En su trabajo, la cuestión de la alienación religiosa escapa a sus formulaciones precedentes, en particular, a los resultados ofrecidos por David Strauss o Bruno Bauer. Con Feuerbach, en cambio, se asiste a una crítica fundada en una antropología naturalista y sensualista, por lo tanto, materialista. Dejando a un lado las cuestiones relativas a las etiquetas conceptuales, que en él se presentan como una inversión de los presupuestos hegelianos, la religión en cambio, según el autor de la *Esencia del Cristianismo*, desemboca en una proyección ilusoria de los predicados y potencialidades de la esencia humana genérica. De esta forma, lo divino y celestial se agota y reduce a la conciencia de que, tales predicados infinitos y absolutos de la divinidad, son necesariamente los predicados conscientes de la infinitud de la propia conciencia humana. Así, el carácter secreto de la religión y la teología, se devela en el conocimiento que adquiere el hombre de sí mismo, es decir, la religión se diluye en la antropología. Esta antropología, cabe señalar, no es la concepción de un hombre abstracto, sustraído de la naturaleza, mecánico, a la manera de los grandes iluministas como Holbach, remarca Feuerbach:

[...] subraya, además de la razón, la voluntad, el corazón, los sentimientos, el amor. Pero a la vez contempla al hombre no como un individuo aislado, sino en comunidad, en la unidad del hombre con el hombre; el yo necesita

del complemento del tú. Finalmente, valora al hombre no solo en relación con el tú, sino en relación con la totalidad de los hombres, con el género humano en general, es decir, en relación no solo con la esencia de este o aquel hombre, sino con la esencia genérica, universal, del hombre: el otro hombre representa siempre al «hombre universal», al género humano entero, único que constituye el hombre perfecto y el criterio del hombre y de la verdad. Así, pues, el «hombre universal», el género humano es la esencia suprema y la medida de todas las cosas [...] ¡El hombre, suprema esencia del hombre! (Küng, 1979: p. 283).

De esta forma, la antropología sensualista de Feuerbach, establece que “Dios aparece como un reflejo proyectado, hipostasiado, del hombre, tras el que en realidad nada hay. Lo divino es lo universal humano proyectado al más allá” (*Ibid.*: p. 283), por último, todo el misterio de las nebulosas imágenes del dios hecho carne, se resumen, para el filósofo en la sentencia latina: *Homo homini deus est*: el hombre es Dios para el hombre. Con esto, la alienación religiosa se transfiere, desde el campo de la conciencia en sentido hegeliano (al plano del idealismo puro alemán), al de la praxis y sus determinaciones externas enunciadas por Marx.

Con Marx, la crítica de la religión escapa del campo de lo meramente especulativo, es decir, el centro de gravedad no apunta ya a una crítica intrahegeliana del fenómeno religioso, donde el uso de la alienación se presenta como eje articulador de esta crítica. Tomando el camino inverso, la religión es entendida desde la perspectiva materialista de la praxis real de los hombres, y las relaciones que entablan en dicha praxis. Es decir, comienza un análisis socio-político de las condiciones que posibilitan el surgimiento del fenómeno religioso y que solo será concluido con el análisis de las categorías económicas, comenzadas tempranamente en los *Manuscritos de 1844* y profundizadas y desarrolladas en *El Capital*.

En relación a esto, ¿cuál es la génesis de la alienación religiosa? Si para Marx, Feuerbach acertaba su análisis, al identificar dios con las potencialidades inherentes proyectadas por los individuos, es decir, dios como esencia del hombre, para el autor de los *Manuscritos*, el análisis de

Feuerbach padece de un defecto, al señalar por qué ocurre tal proyección. Para el oriundo de Tréveris, dicha proyección se da en la medida en que el mundo social de los hombres, y sus relaciones, se halla invertido. El mundo social real –la praxis o lo real– está invertido. La religión, definida como conciencia invertida del mundo, lo es a efectos de que el mundo que la sostiene esté invertido. El origen de la conciencia religiosa se explicaría en función de las relaciones reales de los hombres, no de una abstracción de sus supuestas cualidades esenciales, tales relaciones que conforman el mundo del hombre se hallarían invertidas. La pregunta, o el problema a desentrañar radicaría en la solución de, qué es aquello que produce tal inversión del mundo y, por qué este está invertido.

La religión, constituiría la consecuencia supraideológica necesaria de ese mundo invertido, pero Marx alude que, en cuanto expresión de una inversión, conforma también una protesta a ese mundo, un paliativo espiritual que otorgaría sentido al sinsentido. Tal como señala Hans Küng:

[...] esa protesta de la religión es, según Marx, ineficaz e impotente: porque la religión nos distrae y consuela de este mundo de acá y de su transformación con un más allá. De modo que, a fin de cuentas, la religión actúa como un sedante o narcótico que proporciona una felicidad ilusoria, no real: «Es el opio del pueblo» (*Ibid.*: p. 321).

La metáfora que homologa la religión con un narcótico, resulta el punto de quiebre entre el antiteísmo racionalista e ilustrado, y el giro materialista que Marx da a la alienación religiosa. Entendiendo esta como un fenómeno de alienación socio-política y, más adelante, como un fenómeno abiertamente condicionado por la producción económica material, o bien, lo que Marx denominará el fetichismo de la mercancía.

Esta concepción de la religión, abiertamente distinta en sus formulaciones respecto a sus compañeros neohegelianos de izquierda, los cuales, al entender que su misión como filósofos ateos era liberar a las conciencias serviles de las garras del oscurantismo protestante teocrático, abren la puerta para el distanciamiento y la oposición política y teórica

frente a estas formulaciones. La síntesis de estas nuevas concepciones a desarrollar, la crítica a las formas profanas de alienación, son resumidas por Marx como la verdadera misión histórica de la filosofía, al señalar que:

La misión de la historia consiste, según esto, en descubrir la verdad más acá. Y, ante todo, la misión de la filosofía, puesta al servicio de la historia, después de desenmascarar la forma de santidad de la autoalienación del hombre, está en desenmascarar la autoalienación bajo sus formas profanas. La crítica del cielo se trueca, de este modo, en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política (Marx, 1987: p. 492).

Esta situación de inversión, o de la raíz social de la producción de conciencias invertidas tiene su punto de origen en lo que Marx desarrollará, aún, en un estado embrionario y experimental, en los resultados sobre el trabajo alienado, la génesis social-económica de la alienación religiosa. Es de suponer que la cuestión de la autoalienación religiosa según Feuerbach, es decir, la religión como una proyección ilusoria de las cualidades esenciales del género humano, solo se suprime y es superada, en función de retomar la conciencia libre y racional, o bien, que el hombre recupere y reclame para sí, su estado de poderío (señorío) autónomo y libre.

Para Marx, que inicia sus enfoques desde esta crítica, la cual complejiza y profundiza en función de sus nuevos enfoques materialistas. La ilusión religiosa es solo un primer momento de una alienación originaria de primer orden, la cual identifica en el campo de la producción y reproducción material, a saber, en el campo de la economía política. ¿Dónde halla Marx el lugar de la enajenación del hombre moderno?, en el terreno práctico de la economía real, entendida esta como autoconciencia de la sociedad moderna; en este sentido, ¿cuál es la forma profana originaria de toda autoalienación? El joven Marx encuentra dicho origen en la categoría de trabajo alienado, forma embrionaria de lo que más adelante denominará como trabajo abstracto. Bajo este nuevo aspecto y reformulación, de la cuestión sobre la sujeción heterónoma

de la religión y el régimen de propiedad privada fundada en el trabajo alienado, se torna imperativo reconocer los paralelismos existentes entre ambas, y entender la primera de ellas como la génesis embrionaria de las formulaciones ulteriores, las cuales presentan una dimensión omnicomprendensiva heterónoma, en lo que a su dominación específica respecta. Ya sea la religión, con su conjunto jerarquizado de figuras autonomizadas, ancladas fuera de la realidad de las conciencias desvariadas, y la economía política, con el despliegue universal de la lógica del capital y sus variadas formas metamorfoseadas inherentes a las dinámicas de cercamiento del valor. A continuación revisaremos las cuestiones referidas a la producción de la alienación en el joven Marx, categoría intermedia pero necesaria en el desarrollo lógico de lo que consolidará como el proyecto de su vida; la crítica de la economía política.

CAPÍTULO II
LA CRÍTICA DE LA ALIENACIÓN EN LOS
«MANUSCRITOS DE 1844»

Ciertamente, cualquier intento por establecer cuáles fueron las raíces filosóficas, literarias o políticas que influyeron en la vida y en el desarrollo intelectual del joven Karl Marx, requeriría un trabajo monumental, no obstante, no hay duda alguna que fue un verdadero espíritu ilustrado y, enciclopédico, de su época, aunando una cultura altamente rica en contenido, con una mentalidad y carácter superlativamente audaz y mordaz. Desde esa lógica, el presente capítulo, precisará cuales son las categorías que Marx comienza a utilizar, desde su llegada a París, a finales de 1843, hasta la concreción de los famosos *Manuscritos parisinos de 1844*. Es sabido que en París, Marx se toma del «comunismo filosófico» de los Anales Franco-Alemanes, fuertemente influido por Moses Hess, quien había presentado un artículo para dicha publicación, titulado *La Esencia del Dinero*, que no fue publicado y del que Marx, como co-editor, tenía ciertamente conocimientos para arribar a su interpretación del comunismo como etapa necesaria de la historia humana, con el proletariado como sujeto revolucionario –clase social representante de la pérdida total de la esencia genérica universal, o enajenación del hombre de sí mismo-, y donde la abolición del proletariado vendrá de la mano de la realización de la filosofía, es decir, de la emancipación humana total y general.

Es en este momento en la vida de Marx, cuando se sumerge de lleno en lo que considerará la columna vertebral de la sociedad civil, la economía política; ciencia teórica general devenida en la autoconciencia universal de la sociedad capitalista. Sus lecturas abarcarán desde Proudhon a David Ricardo, pasando por John Stuart Mill, Adam Smith entre otros. La crítica de la religión devendrá en crítica de la economía política. El

abandono de la crítica de la alienación religiosa en pos de la alienación económica, se presentará, de esta forma, como una alienación producida por la inversión real de las relaciones capitalistas de producción ya alienadas, es decir, el efecto de un defecto constatado en el mundo de la sociedad. Se transfiere, de esta manera, el fenómeno de la alienación desde el campo subjetivo, o de la conciencia espiritual (idealismo subjetivo), al campo objetivo de las relaciones sociales alienadas, siendo la alienación del hombre en el mundo del trabajo el fenómeno característico de la época de la producción mercantil (descartando así la metafísica idealista de la conciencia pura, autoengañada en pos de la crítica de la materialidad de la praxis social invertida).

En la sección anterior se estableció un recorrido, desde la interpretación y el lugar de la religión y la conciencia religiosa en el pensamiento neohegeliano, hasta el desarrollo intelectual del joven Marx, teniendo siempre presente en el horizonte, su crítica a la posición de la religión como garante y soporte del orden político conservador alemán. Esta crítica fue asumida como la crítica religiosa propia de Alemania, es decir, la postura adoptada por sus compañeros del *Doctorklub* y la juventud hegeliana de izquierda, que a partir de los postulados de Hegel sobre la alienación de la conciencia humana, establecieron con matices y diferencias en los desarrollos teóricos de cada uno, como la religión deviene en un estadio de la conciencia del hombre, donde este se autoenajena en una esfera celestial totalmente fuera del mundo real, en el cual, el hombre se encuentra solo con una autoimagen deformada de su esencia y de sí, un no-hombre divinizado y celestial, una conciencia separada y autónoma, dependiente plenamente de este “pecado inconfesable”, de un “Dios subhumano” como afirma Bauer. El punto de inicio y de llegada para Marx, y los jóvenes hegelianos, es siempre el hombre. Devolver al hombre a sí mismo, recobrar la esencia perdida y enajenada, llevar a cabo la emancipación humana, del mundo alienado de la religión y de sus formas profanas y seculares, fueron siempre parte del proyecto criticista, verdadero programa teórico que se había constituido en un importante objetivo para todos los miembros de la joven

izquierda hegeliana. Es entonces la cuestión sobre el “hombre real” y sus “relaciones reales” con los otros miembros de su comunidad, y no la búsqueda y liberación de una conciencia pura escondida en el hombre, donde radicará la diferencia esencial del Marx de principios de la década de 1840 con sus correligionarios.

Se constató que para Marx, la religión no es una causa de la pérdida y/o escisión de la conciencia de sí, sino su efecto. La religión deviene en suspiro de la criatura agobiada, del mundo desalmado, el espíritu de un mundo sin espíritu, eso para Marx, constituye esencialmente la alienación religiosa, la expresión no el fundamento. El mundo cotidiano vaciado y despojado de todo contenido, y substancia, en pos de un conjunto de representaciones e imágenes religiosas que dan sentido al sinsentido cotidiano. Ese mundo, esa desubstancialización de la realidad cotidiana, es lo que representa la sociedad civil o burguesa secular del hombre-mónada, aislado, egoísta, el sujeto del capital (con sus derechos autónomos a la propiedad y al dinero) bajo la forma del *ciudadano abstracto* del Estado político real. La religión, entonces, para Marx, ha devenido en un conjunto de figuras y formas seculares-divinizadas. Afirma Marx que “el monoteísmo judaico es, en realidad, el politeísmo de las múltiples necesidades, un politeísmo que convierte incluso al retrete en objeto de la ley divina” (Marx, 1987: p. 487). Ya no es Dios, la iglesia, las sagradas escrituras, ni los ritos y prácticas evangélicas del hombre religioso la esencia sagrada del mundo, sino, la “necesidad práctica, el egoísmo, es el principio de la sociedad burguesa [...] El Dios de la necesidad práctica y del egoísmo es el dinero” (*Ibid.*: p. 487). El real Dios de la sociedad burguesa devenido en dios secular universal es el dinero. Este es:

[...] el celoso Dios de Israel, ante el que no puede legítimamente prevalecer ningún otro. El dinero humilla a todos los dioses del hombre y los convierte en una mercancía. El dinero es el valor universal de todas las cosas, constituido en sí mismo. Ha despojado, por tanto, de su valor propio y peculiar al mundo entero, al mundo de los hombres y al mundo de la naturaleza. El dinero es la esencia del trabajo y de

la existencia del hombre, enajenado de este, esencia extraña que lo domina y es adorada por él (*Ibid.*: p. 487).

Todo este resumen de lo expuesto hasta ahora, que perfectamente puede sintetizarse como una embrionaria hipótesis de que el capitalismo, en cuanto realidad social, se encuentra totalmente trastocada e invertida, por un conjunto de mistificaciones y falsas representaciones, cuyo principio ontológico se fundamenta en un defecto a desentrañar que es real. Es esta realidad social, cuyas mediaciones materiales fetichistas son propias e inherentes a la sociedad capitalista (históricamente específica), una realidad objetivada de sí, es decir, una realidad que Marx homologará e identificará como una realidad fetichista, o como señala en su capítulo dedicado a la fórmula trinitaria, una «religión de la vida cotidiana»¹. Esta realidad fetichizada se puede percibir desde el fundamento mismo del sistema social capitalista, a saber, desde la esfera de la producción y del trabajo. Así, existe un vínculo inherente entre la crítica de la religión y la crítica de la economía política, entre la crítica de la conciencia religiosa y la crítica a la subjetividad moderna-fetichista, donde la realidad social específicamente

1.- Marx sintetiza sus postulados respecto a la fórmula trinitaria expresándose con una terminología esotérica y teologizante afirmando que: “En capital-ganancia o, mejor aún, capital-interés, suelo-renta de la tierra, trabajo-salario, en esta trinidad económica como conexión de los componentes del valor y de la riqueza en general con sus fuentes, está consumada la mistificación del modo capitalista de producción, la cosificación de las relaciones sociales, la amalgama directa de las relaciones materiales de producción con su determinación histórica-social: el mundo encantado, invertido y puesto de cabeza donde *Monsieur le Capital* y *Madame la Terre* rondan espectralmente como caracteres sociales y, al propio tiempo de manera directa, como meras cosas. El gran mérito de la economía clásica consiste en haber disuelto esa falsa apariencia, esa superchería, esa autonomización recíproca y ese esclerosamiento de los diferentes elementos sociales de la riqueza, esa personificación de las cosas y cosificación de las relaciones de producción, esa religión de la vida cotidiana...” Cf. Marx, K. (2009): *El Capital. Crítica de la economía política. Vol. VIII El proceso global de la producción capitalista*, Siglo Veintiuno Editores, México, p.1056.

capitalista ocupa el lugar de la religión en la vida social cotidiana como la verdadera «autoconciencia universal» de la sociedad moderna.

Como este desenvolvimiento no surge de la nada, y como se ha afirmado, las influencias de Marx pueden ser múltiples y variadas dependiendo del foco de atención de su crítica (se podría citar perfectamente, como ejemplo, las notables influencias de Spinoza, Rousseau o Tocqueville en la esfera de la crítica política y democrática durante su juventud) que, en lo que respecta a este nuevo desplazamiento de la religión o la crítica especulativa-abstracta hacia la economía política, son dos los autores que convergen y desde donde Marx comienza este esfuerzo titánico de aprehender la realidad económica, a través de los lentes de la filosofía. Sin duda, las críticas a las formas religiosas e ideológicas de Hegel y Feuerbach son dos de los principales instrumentos teóricos con los que Marx se sirve para comenzar a interpretar los resultados de sus estudios sobre economía política.

Por último, el conocimiento cabal de las categorías de este periodo en la vida de Marx, materializado en los *Manuscritos del 1844*, permiten establecer el hilo conductor que guía y orienta esta investigación, es decir, que existe una confluencia entre la crítica de la conciencia religiosa, en cuanto conciencia alienada y separada de sí, y la conciencia moderna secular, expresada como conciencia fetichista de las relaciones de producción propiamente capitalistas o propiamente fetichizadas, con su conjunto de mistificaciones y mediaciones materiales que transforman la subjetividad moderna en una subjetividad enraizada en una religión cotidiana que encanta a todo aquel que entra en escena como portador de mercancía. Esto visto desde un plano subjetivante, deducible únicamente a partir de la esfera objetiva del modo de producción fetichizado.

A.- Hegel y el trabajo en la *Fenomenología*

La lectura de Hegel que se presenta, constituye una lectura que forma parte de un apartado totalmente instrumental y en ningún caso

pretende ser una lectura completa y pormenorizada sobre las cuestiones que giran en torno a la *Fenomenología del espíritu* en particular o la obra de Hegel en general. Lo que, de hecho, importa es la cuestión de la alienación presentada en el capítulo IV, sección A titulada «Independencia y sujeción de la autoconciencia: señorío y servidumbre».

De esta forma, se pretende abordar cuestiones que atañen a la relación entre lo que se conoce (gracias a las lecturas de Kojève) como la «dialéctica del amo y del esclavo», por ende, consideraciones acerca de externalización y duplicación del *Geist* hegeliano (alienación), lo cual es interpretado como fundamento del análisis histórico del espíritu humano autoenajenado, aspecto esencial en la crítica hecha por los jóvenes hegelianos a su mundo circundante (religión, política, ética, tradiciones, etc.).

Como se señaló, bajo el título de “Señorío y servidumbre” Hegel plasma sus pensamientos sobre el trabajo. En este, se expresan dos figuras contrapuestas donde la conciencia de uno se impone a la del otro. Esta tensión lleva a que las figuras del señor y siervo, se vean en lucha constante por su reconocimiento. En este momento “habrá un sometimiento de uno a otro que impedirá el ideal de la relación intersubjetiva” (Valls Plana, 1971: p. 111), momento que será seguido por el reconocimiento mutuo, no obstante, este reconocimiento lleva una reflexión. Surgida luego de que, tras reconocer al otro, se produzca un conocimiento sobre sí. Pero, con todas las autoconciencias siendo necesarias como medios para el reconocimiento, esta intersubjetividad se torna polarizada, todas las conciencias luchan por ser reconocidas, Hegel afirma que, en cuanto contrapuestas, solo una conciencia es “reconocido y el otro solamente lo que reconoce” (Hegel, 2012: p. 115). Esta tensión se resuelve, en un arriesgar la vida, en un deseo por la muerte del otro, y lograr así el supremo estadio del reconocimiento y la libertad.

Esta lucha por la libertad, este deseo de ser reconocido, lleva a la conciencia a elevarse por encima de su animalidad, a la vez que lucha por la vida, también la niega. Este deseo por ser reconocido, esta polarización de ser aquel que no reconoce, pero si es reconocido lleva necesariamente a la lucha a muerte. Pero esta lucha a muerte no puede

darse si una de las conciencias muere. Pues el deseo del otro por su reconocimiento también cesaría, y con ello, la historia no tendría lugar. Por ende, no todas las conciencias se lanzan en su deseo de libertad al riesgo de la vida misma. Ante esto, Colomer señala que:

La una, por miedo a perder la vida, cede en su deseo de ser reconocida; la otra mantiene su deseo de ser reconocida hasta el riesgo mismo de la vida. De este modo surge entre los hombres una diferencia esencial: el vencedor ha arriesgado su vida para afirmarse como autoconciencia independiente; el vencido ha perdido la independencia para conservar la vida. Ello constituye al primero en *señor* y al segundo en *siervo* (Colomer, 2006: p. 250).

Es en esta dialéctica entre el señor y el siervo, donde Hegel apunta algunas de sus intuiciones respecto a su concepción del trabajo, “el siervo sujeta la naturaleza al servicio del su amo, el cual se adueña así del mundo, sin tener que sujetarse a él” (*Ibid*: p. 250), en esta dialéctica, el señor queda mediado indirectamente por el siervo en su relación con la naturaleza y el trabajo de este sobre aquella, el señor “le basta con gozar de ella, como el animal, sin necesidad de transformarla” (*Ibid*: p. 251). Ante esto, la conciencia señorial se halla frente a una imposibilidad, no solo se ve reducido a una condición de animalidad sino que, muy por el contrario a su afirmación como señorío, su dependencia se ve maximizada sobre la del siervo. Es la conciencia servil, por ende, aquella misma que ha escogido la vida por sobre la muerte y solo en la medida en que se enfrenta a ella logra adquirir conciencia de sí. Es en este momento, en que la noción positiva de Hegel respecto al trabajo cobra fuerza. El siervo posee precisamente la fuerza de su liberación en el trabajo.

Ahora bien, la lectura de Hegel respecto al trabajo, en otras palabras, su valoración, es completamente positiva, puesto que, por un lado, constituye un proceso histórico de transformación de la materia, y por otro, como se consolida el origen de las relaciones intersubjetivas, puesto que es en el trabajo donde “encontramos la génesis de lo humano mismo” (Astrada, 1965: p. 34). Hegel se expresa de manera tal sobre el

trabajo, y el lugar privilegiado de la conciencia servil, en su relación con el mundo objetivo:

En el momento que corresponde a la apetencia en la conciencia del señor, parecía tocar a la conciencia servidora el lado de la relación no esencial con la cosa, mientras que esta mantiene su independencia. La apetencia se reserva aquí la pura negación del objeto y, con ella, el sentimiento de sí mismo sin mezcla alguna. Pero esta satisfacción es precisamente por ello algo que tiende a desaparecer, pues le falta el lado objetivo o la subsistencia. El trabajo, por el contrario, es apetencia reprimida, desaparición contenida, el trabajo formativo. La relación negativa con el objeto se convierte en forma de este y en algo permanente, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia. Este término medio negativo o la acción formativa es, al mismo tiempo, la singularidad o el puro ser para sí de la conciencia, que ahora se manifiesta en el trabajo fuera de sí y pasa al elemento de la permanencia; la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como de sí misma (Hegel, *op. cit.*: p. 120).

B.- EL MOMENTO FEUERBACH

Existen grandes obras en la historia del pensamiento y la cultura universal, no cabe duda que, *La Esencia del Cristianismo*, del bavierano Ludwig Feuerbach posee una clara posición dentro de ese Partenón, marcando un antes y un después en el panorama intelectual europeo del siglo diecinueve. Al tiempo que, su figura y herencia intelectual se vieron comprometidas y opacadas por la notoria influencia de los escritos juveniles de Marx, durante su descubrimiento en las primeras décadas del siglo veinte, de hecho, se podría afirmar que a Feuerbach solo se le leyó con el ánimo de entender a Marx². Esto acabó sentenciando el

2.- Véase, por ejemplo, el caso Althusser, donde en *La Revolución Teórica de Marx*, afirma como su interés en Feuerbach se debió explícitamente por el

destino de Feuerbach como un autor proscrito del itinerario intelectual de la filosofía moderna alemana. Sin embargo, lejos de los debates en torno a la biografía intelectual de Marx, resulta que Feuerbach es un autor cuyo horizonte teórico y su riqueza intelectual, comprendida en sus obras, resulta ineludible por sí misma. Cualquiera que esté abocado a reconstruir los vaivenes de la filosofía alemana, con especial atención en la descomposición de la escuela hegeliana, en pleno siglo diecinueve, debe someterse a una lectura pormenorizada de su obra. De esta forma, no solo se hace justicia para con la filosofía de este autor, sino que, se logra alcanzar una nitidez absolutamente clara sobre qué aspectos específicos de la filosofía de Feuerbach influyeron en el pensamiento del joven Marx, a tal punto de ser etiquetado como un feuerbachiano de vanguardia, llevando esta afirmación al paroxismo el filósofo francés Louis Althusser, motivado por esta sombra feuerbachiana en los escritos tempranos de Marx, tuvo la osadía en afirmar que la enorme influencia de Hegel sobre Marx, fue solo un mito (Cf. Althusser, 2015: p. 26).

Como la gran mayoría de los intelectuales alemanes del siglo diecinueve, Ludwig A. Feuerbach comenzó sus primeros estudios en el campo de la teología protestante en Heidelberg, donde rápidamente se sintió disgustado por los “tortuosos sofismas retóricos” de los hegelianos Daub y Paulus; rápidamente, sus gustos intelectuales giraron desde la teología a la filosofía, al punto de estudiarla con Hegel en Berlín (Cf. Löwith, 2008: pp. 102-103). Ya en su disertación doctoral, obra que Feuerbach despachó a Hegel con una afectuosa carta³, declarándose discípulo directo de éste, al punto que, como bien señala Karl Löwith “las transformaciones revolucionarias que más tarde Feuerbach debía introducir en la filosofía de Hegel ya aparecían en esta carta, escrita a los 24 años, a través de conceptos hegelianos” (Löwith, *op. cit.*: p. 103).

estudio de las obras de juventud de Marx.

3.- Dicha carta nunca fue contestada por Hegel, cabe insinuar, los posibles resquemores de Hegel al advertir que dicha carta contenía elementos abiertamente anticristianos, intuiciones extraídas gracias a la “apropiación libre” del pensamiento del maestro por parte de Feuerbach.

Afortunadamente es posible contar con una traducción al castellano de dicha carta, donde Feuerbach advierte que dicha disertación se mueve en el espíritu del maestro, pero que, sin embargo, su interpretación se halla centrada en los márgenes del espíritu especulativo hegeliano, lejos de ser antojadiza y caprichosa, se pretende una apropiación libre y viviente. Así, Feuerbach da cuenta, ya muy tempranamente, del carácter rupturista que le otorgará a la especulación, hegeliana, al señalar que las ideas producidas:

[...] no se quedan arriba en lo general por encima de lo sensible y del fenómeno, sino que siguen actuando en mí de manera creativa, y, por así decirlo, desde el cielo de su pureza sin color, de su gloria, claridad y unidad sin mancha consigo mismas, descienden y se conforman en una visión que penetra lo particular, que supera y domina el fenómeno en su entraña y en su superficie (Feuerbach, 1993: p. 9).

Este carácter “sensible” será el giro propio al racionalismo especulativo del maestro, y el signo característico de la filosofía feuerbachiana en adelante. Esta carta, escrita a los 24 años, muestra una clara adhesión a las doctrinas del maestro, además, en ella se señala la manera en que el joven Feuerbach otorga un reconocimiento singular y revolucionario a esta doctrina, caracterizándola como filosofía universal, que no trata cuestiones de escuela sino de la humanidad, una filosofía nueva para una época nueva, donde se pretende realizar, encarnar o mundanizar el «reino de la Idea» (*Ibid*: p. 9).

La vida de Feuerbach será como la de muchos neohegelianos, con un porvenir brillante en la vida académica, la publicación anónima en 1830 de *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, le costará severos infortunios luego de conocerse su autoría, como consecuencia de lo anterior, su vida profesional en esa década quedará totalmente excluida y rezagada de cualquier cátedra o puesto docente en alguna universidad de renombre. A diferencia de Marx, Bauer o Ruge, que después de verse frustrados sus intentos por llevar una vida como docentes, a causa de

sus publicaciones contra la teología-política dominante, dedicaron sus esfuerzos por entero a la actividad periodística. Feuerbach, en cambio, dedico su vida a la escritura y publicación de trabajos filosóficos referentes a la religión y la filosofía del maestro. No obstante lo anterior, como proyecto de vida no se apartó, como los otros neohegelianos de la enseñanza de la filosofía, claro está, luego de reestablecer su prestigio a finales de la década de 1830, como conocedor y defensor de la filosofía y el legado teórico de Hegel, al verse esta expuesta y comprometida por los ataques de intelectuales antimetafísicos y materialistas filosóficos.

No cabe duda que el desarrollo intelectual de Feuerbach es de un interés e importancia que valen por sí mismas. En lo que sigue, se intentará hacer un ejercicio de síntesis que reúna los principales hitos de su pensamiento, su tránsito desde el racionalismo especulativo –fuertemente marcado por el pensamiento de Hegel-, hasta su ruptura en 1839 con una *Kritik* total de los presupuestos del idealismo absoluto hegeliano, lo que se podría denominar como un “materialismo sensualista” o un “humanismo ateo”, pese a que, como se verá cuando se aborde la *Esen- cia del Cristianismo*, la etiqueta de *ateo* puede, muy bien, ser puesta en duda. Se adopta este criterio con el fin de hacer una lectura crítica de Feuerbach, para nada simplista y reduccionista, como son las lecturas superficiales de manual, que solo ven en el autor baviano un vínculo histórico-lógico necesario para entender la categoría de «esencia alienada» de los *Manuscritos de París* de Marx, categoría fuertemente marcada por los modelos categoriales del Feuerbach maduro.

B.1.- LA CRÍTICA «INTRA-HEGELIANA» DE FEUERBACH

Como se sabe, Feuerbach en sus inicios estuvo fuertemente marcado por la influencia de la filosofía especulativa de Hegel, prueba de ello fue su apología al núcleo esencial de la filosofía hegeliana –la trascendencia de la razón y el pensamiento- frente a las posturas empíricas y materialistas –de la época- que afirmaban la primacía del “dato

puro” o la “actividad cerebral” sobre el pensamiento. El pensamiento y la razón, para el joven Feuerbach, son la humanidad en común a todos los individuos, el atributo universal y sobreindividual –separado pero no afuera- que permea a cada cual, es la encarnación de lo «universal absoluto» en lo «particular»⁴. Este “panteísmo de la razón” llevado a cabo por Feuerbach, es decir, tomar la razón como el absoluto hegeliano y al hombre como un momento de dicha razón infinita (Cf. Colomer, *op. cit.*: p. 94), no hace más que patentar la impronta hegeliana en el autor de *Das Wesen des Christentums*. Esta impronta se halla marcada por el advenimiento de una nueva época, y una nueva filosofía, que hará temblar los cimientos históricos de las representaciones cristianas, además de situar históricamente el reino de la realidad de la idea y la razón existentes (Cf. Colomer, *op. cit.*: p. 95). Lo realmente paradójico de esta primeriza y espontánea defensa contra la crítica hacia el idealismo hegeliano, es que, en lo correspondiente a su desarrollo intelectual, Feuerbach adoptará posturas totalmente afines contra el idealismo trascendente del maestro,

4.- El texto de Colomer (1990) presenta una extensa cita de la obra doctoral de Feuerbach de profundo interés, este señala: “Todos los hombres coinciden entre sí en el hecho de que piensan. El pensamiento no es algo particular que conviene a unos y falta a otros; pertenece esencialmente al hombre y es por ello algo comunitario y universal. La razón es la humanidad de los hombres: constituye su especie, en la medida en que son seres que piensan... En la medida en yo pienso, en que soy un sujeto pensante, lo universal en tanto que es universal y la razón en tanto que es razón son inmediatamente presentes y reales en mí... En el acto de pensar, yo soy pura esencia, la diferencia entre universal y particular ha sido superada. La razón existe en el individuo en sí misma. De no ser así, no sería razón, caería en la categoría de un ser sensible. Lo que Plotino dice del alma..., lo que los teólogos dicen de Dios, vale para la razón. La razón no existe en la forma de la sensibilidad, sino en sí misma, en la forma de la sobresensible esencialidad y universalidad. La razón existe idéntica consigo misma. Como ser pensante no soy, por tanto, ni este, ni aquel, sino ninguno; no soy un hombre, sino el hombre sin más, uno con todos los hombres, porque la razón como unidad de sí misma o identidad absoluta es la unidad de todos” (p. 94).

sin duda, clara muestra del espíritu crítico y abierto del intelectual, del cual ya brotaba en su interior un «Anti-Hegel».

Con ello el pensador baviero da un salto gradual, aunque no alcanza aún a llegar a un “corte epistemológico” con el maestro. El salto se da en la medida en que logra generar una *diferencia específica* entre la actividad espiritual y la actividad sensitiva. Antes, esta última se hallaba en clara dependencia respecto a la primera.

Este “giro copernicano” en el desarrollo teórico del joven Feuerbach solo es posible debido a una serie de publicaciones, por ejemplo, en 1839 edita la obra *En torno a la crítica de la filosofía hegeliana*, donde rompe abiertamente con el maestro, además, en 1841 publica lo que será su *opus magnum*, aquella que lo llevará al reconocimiento público: *La esencia del cristianismo*; por último, en 1843 publica *Los principios de la filosofía del futuro*. Este periodo puede ser caracterizado como abiertamente anti-teísta, en él, proscribió de la tradición cristiana, situándose a su vez, como un renegado de la filosofía especulativa del maestro, para formar parte de las filas del ateísmo de corte sensualista. De esta forma, Feuerbach pasa de su periodo teológico al filosófico, y del filosófico al antropológico. Para él:

[...] el ser ha de ser el ser real, concreto, y no una abstracción del mismo, que en definitiva se esfuma en la nada: el ser de la filosofía especulativa –escribe– es «un puro fantasma, que está totalmente en contradicción con el ser real y con lo que la palabra “ser” entiende el hombre. Este entiende bajo “ser” la existencia, la realidad y la objetividad» (Cabada, 1975: p. 5).

De esta forma, aterriza las categorías abstractas de Hegel al mundo terrenal y mundano, al ser de carne y hueso, al hombre que, antes de pensar y producir ideas, debe actuar para satisfacer sus necesidades vitales. ¿Cómo llega Feuerbach a esta inversión de las categorías abstractas de Hegel? ¿Cómo explica este giro desde la conciencia del ser a lo material-sensible?

B.2.- LA INVERSIÓN FEUERBACHIANA DE HEGEL

La evolución teórica de Feuerbach comenzó con un arraigo íntimamente ligado a la filosofía de Hegel. De esta forma, el pensamiento constituía siempre el sujeto, mientras que el ser, el predicado. La inversión de Hegel esbozada por Feuerbach contrapone justamente esta fórmula. Para él, dicha pauta adquiere el carácter cuando el “ser es el sujeto” y el “pensamiento, el predicado”. Se debe considerar siempre que el ser no es más ese fantasma etéreo y apriorístico, propio del idealismo hegeliano. El ser que piensa, o el pensamiento apoyado en el ser, será tomando como el ser natural y humano. La filosofía hegeliana tendrá una significación cabalmente distinta, de esta forma la lógica llevada a cabo por Hegel:

[...] contenía la esencia del hombre y de la naturaleza, «pero sin hombre y sin naturaleza». Lo que Hegel relegaba a una nota a pie de página tiene ahora que incluirse en el texto de la filosofía. La filosofía debe comenzar con lo que no es filosofía –la primacía de los sentidos– (McLellan, 1969: p. 114).

La filosofía hegeliana esconde –para Feuerbach– una trampa, al ser esta el último subterfugio racional de la teología; al reducir todo epifenómeno natural y toda esencia del hombre al ámbito categórico del pensamiento y la conciencia, Hegel lograba superar la contradicción entre pensamiento y ser, siempre desde los límites internos propios de la conciencia. De esta forma, Dios o lo absoluto en Hegel, solo es comprendido en la esfera del saber absoluto o en el despliegue del espíritu a través de la experiencia de la conciencia. El hombre, la nota al pie de página en la filosofía de Hegel, constituye la esencia del pensamiento, el ser real no abstraído de sí mismo. Así, el propósito de Feuerbach, no es otro que el de:

[...] deducir de la filosofía del absoluto, es decir, de la teología, la necesidad de la filosofía del hombre, es decir, de la antropología, y, a

través de una crítica de la filosofía divina, establecer el fundamento para una crítica de una filosofía humana (*Ibid.*: p. 115).

Recapitulando, la filosofía de Hegel es una filosofía de la abstracción. Este abstrae el pensamiento de la realidad, siendo ese pensar el “amo y señor de lo real”. La substancia del mundo no era otra que el pensar. Feuerbach está convencido en que tal dicotomía, entre pensamiento y ser, debía ser reformulada por dejar fuera la «sensibilidad». Siendo esta última, la verdadera substancia del mundo, la inmediatez no mediada por el concepto. El pensamiento surge dentro de esta realidad sensible y no al revés. Hegel centró toda su filosofía en el acto de la abstracción, o lo que es igual, en el concepto, alejándose plenamente de lo real. De esta forma, como bien señala Marx respecto a los méritos de la filosofía de Feuerbach, “la filosofía –en Hegel- no es otra cosa que la religión expresada en el pensamiento y desarrollada intelectualmente” (Marx, 2010: p. 187), la inversión de Hegel se da, por ende, en volver al ser como objeto de sí, el ser de los sentidos. La grandeza de esta inversión radica en el sentido de concebir su filosofía como una novedad respecto a la anterior, para Feuerbach su «filosofía nueva» se diferenciaba sustantivamente en que:

Los filósofos antiguos decían que solamente lo racional era verdadero y real, mientras que el filósofo nuevo dice que solamente lo humano es verdadero y real; porque solamente lo que es humano es racional, y el hombre es la medida de la razón. «La unidad de pensamiento y ser solo tiene significación y verdad, cuando el hombre es concebido como el fundamento y el sujeto de esta unidad» (McLellan, *op. cit.*: p. 116).

Como nota final, Feuerbach no reduce el sujeto real sensible a pura materia con cualidades perceptibles y sensitivas, el hombre de Feuerbach está provisto de conciencia. No reduce la filosofía especulativa a un materialismo vulgar, ya en las primeras páginas de su *Esencia del Cristianismo*, el autor señala que la gran diferencia entre el hombre y un

animal radica en la capacidad del hombre de tener conciencia, poder reflexionar sobre la esencia de su género. Finalmente, afirma el autor, en una de sus primeras notas al pie de página, que “un ser en el cual se despierta la conciencia, se produce un cambio cualitativo de toda la esencia” (Feuerbach, 1976: p. 41), por ende, también sobre su cuerpo.

B.3.- LA ANTROPOLOGÍA: ESE SECRETO DE LA TEOLOGÍA

Como bien se ha señalado, la necesidad analítica de establecer estos momentos en el desarrollo teórico del autor se realiza con la finalidad de entender a cabalidad el progreso crítico, y el estatus de lo que Feuerbach consideraba su nueva filosofía. La forma abordada no representa necesariamente el desarrollo histórico de las concepciones de Feuerbach acerca del cristianismo, la religión, la crítica a la filosofía especulativa de Hegel, y el arribo a su nueva concepción denominada como filosofía sensualista. Son temas que el autor aborda conjuntamente en las obras anteriormente mencionadas. Obviamente, este ha sido un intento de síntesis de los lugares más relevantes de la filosofía feuerbachiana, en función de la temática siempre presente de esta investigación, a saber, que en lo que respecta a la obra de Feuerbach, su importancia radica en la función operativa realizada por Marx al asimilar un conjunto de elementos terminológicos, como además, constituir un profundo ejercicio de homologación conceptual en categorías concretas propias de la esfera empírica económica. De esta forma, la crítica de la alienación efectuada por Feuerbach a los campos de la religión y la filosofía especulativa, da pie y cabida para que Marx transmute dichas categorías y homologue la estructura conceptual de la crítica de la alienación respecto al trabajo. Siendo este el lugar y el espacio donde la alienación se realiza y consume, el lugar material-sensual donde el hombre –como especie o comunidad en Feuerbach- enajena su esencia genérica.

La obra que llevó a Feuerbach a ser considerado un autor de culto por parte de los jóvenes hegelianos, es sin duda, *Das Wesen des*

Christentums (La Esencia del Cristianismo), publicado en abril de 1841, en pleno contexto de la crítica sin cuartel hacia la religión por parte de los neohegelianos, quienes, anteriormente, ya habían acertado sus primeros golpes con las publicaciones de David Strauss y Bruno Bauer.

El joven Feuerbach de *La Esencia del Cristianismo*, se halla presto y dispuesto a entablar contienda directa contra la conciencia religiosa cristiana. Si bien sus aproximaciones son por entero diferentes a las de sus antecesores neohegelianos, cuyas referencias críticas apuntan a la crítica de la teología dogmática o la teología bíblica, el libro de Feuerbach apunta directamente a la crítica de la religión o del cristianismo, términos que, a pesar de sus diferencias, en Feuerbach se hallan sumamente emparentados.

Ahora bien, un rasgo esencial en la metodología utilizada por Feuerbach para analizar y abordar el fenómeno religioso, y la conciencia cristiana, es considerar ambas como una “patología psicológica” (*Ibid.*: p. 14). Lo cual implica resaltar la diferencia específica habida entre la conciencia religiosa o cristiana y el remanente de razón natural, es decir, la diferencia entre religión y filosofía, de otro modo la religión será explicada en función de la religión misma.

Pero ¿en qué consiste dicha diferencia específica entre religión y filosofía, necesarias para entender el resto de la obra? Feuerbach sostiene que:

La diferencia esencial entre la religión y la filosofía la fundamenta, sin embargo, la imagen. La religión es dramática por su naturaleza. Dios mismo es un ser dramático, es decir, un ser personal. Quien le quita a la religión la imagen, le quita su cosa real y tiene solamente en sus manos un *caput mortuum*. La imagen es, en su calidad de imagen, una cosa (*Ibid.*: p. 14).

De esta forma, la conciencia religiosa cristiana, en cuyo fundamento se hallan reconciliadas la razón y la fe, esta armonía entre una y otra, se da en función de que aquel que piensa y cree es siempre “el sujeto”, de allí que “cada creencia es simultáneamente un modo de pensar, pues es completamente imposible que hombre alguno crea algo que contradiga

por lo menos, su manera de pensar y de imaginar” (*Ibid.*: p. 12). Esta observación respecto de la metodología empleada, sin duda, recuerda a los planteamientos de Bruno Bauer acerca del desdoblamiento y escisión de la conciencia religiosa a partir de la conciencia natural-racional. De esta forma, el ejercicio de Feuerbach, a diferencia de Bauer, no radica en redimir el “pecado inconfesable de la religión” en pos de una conciencia libre que logra vislumbrar y liberarse de su reflejo alienado y distorsionado que sería dios; Feuerbach alude, en cambio, al antiguo método de los filósofos jónicos, la «hidroterapia neumática». Este recurso a la antigua hidrología jónica radica en que el:

[...] agua constituye también un remedio síquico y óptico probado. El agua fría aclara el ojo [...] El agua nos atrae mágicamente hacia las profundidades de la naturaleza, y devuelve al hombre en su espejo su propia imagen. El agua es la imagen misma de la conciencia de sí, la imagen del ojo humano: el agua es el espejo natural del hombre. En el agua el hombre se desembaraza sin temor de todos los velos místicos; él se confía al agua bajo su forma auténtica, desnuda; en el agua se desvanecen todas las ilusiones sobrenaturalistas (*Ibid.*: p. 16).

De esta forma, la actitud, el propósito de Feuerbach en esta obra, consiste en librarnos de la apariencia de realidad, así planteadas las cosas, el autor le impele a la religión “abrirle los ojos, o más bien volver hacia el exterior los ojos que ella vuelve hacia el interior” (*Ibid.*: p. 29), es decir, hacer profana la verdad que decrece allí donde la ilusión y lo sagrado alcanzan sus cumbres.

Para retomar el tema central del libro, ¿cómo concluye Feuerbach que el secreto histórico de la teología es la antropología? ¿Cuáles son las implicaciones de esta transformación? ¿Qué esconde la antropología feuerbachiana?, por último, ¿cómo entiende Feuerbach la crítica a la alienación religiosa oculta en la antropología?

B.4.- LA ANTROPOLOGÍA FEUERBACHIANA

La Esencia del Cristianismo posee dos capítulos sumarios en su introducción que contestan fácilmente las preguntas anteriores. En el primer capítulo titulado *La esencia del hombre en general*, comienza con una pregunta elemental que dará movimiento al desarrollo ulterior de sus elucubraciones. Se pregunta Feuerbach, ¿dónde nace la religión?, su respuesta no puede ser más simple y desconcertante, al afirmar que esta descansa en la diferencia esencial entre el hombre y el animal. Cabría preguntar, entonces, en qué radica dicha distinción esencial, la respuesta no puede ser más obvia, aclara el autor, dicha diferencia esencial radica en la conciencia. Rápidamente, se apresura el autor al señalar, que dicha conciencia no es aquella que nos permite percibir objetos externos o percibirnos a nosotros mismos como seres sensibles. La conciencia que tiene en mente Feuerbach, es aquella “donde un ser tiene por objeto la reflexión, su propia esencia (*wesenheit*), su propio género (*gattung*)” (*Ibid.*: p. 39). Por consiguiente, esta conciencia es aquella que tiene por objeto el saber de los géneros, esta conciencia de los géneros, no es otra que el saber científico, la ciencia. De allí que la ciencia del hombre, su rasgo característico esencial, consista en reflexionar críticamente sobre su propia esencia. Esta reflexión sobre los atributos genéricos de su esencia constituye, al mismo tiempo, las determinaciones de su individualidad (el descubrimiento de su ser como ente intersubjetivo).

La religión surge justamente de esta esencia del hombre, de su condición como sujeto capaz de reflexionar sobre su esencia interna y la de los demás. Este es el fundamento y objeto de la religión, la esencia infinita de la conciencia del hombre. Rápidamente, Feuerbach se apresura en afirmar que, dicha conciencia de la esencia finita del hombre es, a su vez, conciencia de lo infinito, de este modo la religión, solo entrega al ser consciente la plenitud infinita e indeterminada de su esencia.

Ahora bien, puesto que –como sostiene Feuerbach– no hay objeto sin sujeto y sujeto sin objeto, los hombres en su actividad ponen sobre este objeto lo más esencial de su ser, y este “objeto al cual se refieren

esencial y necesariamente un sujeto, no es otra cosa que la propia esencia objetivada de ese sujeto” (*Ibid.* pp. 42-43). De esta forma, todos los hombres son conscientes de sí, en función de que tienen conciencia de su objeto, sean espirituales o no. Sin dudas, existe un reservado e íntimo diálogo con Kant respecto al problema del *noúmeno* y el conocimiento de la “cosa en sí”. Es el objeto, en cuanto a su manifestación empírica y fenoménica, la expresión esencial de la conciencia del sujeto. Pero esta expresión de sus atributos esenciales, Feuerbach ejemplifica algunos como el amor, la voluntad, la razón, el sentimiento, la finitud, etc., son siempre expresiones y predicados propios de la esencia genérica de los hombres en sentido universal, por eso, “en un ser consciente de sí mismo no hay nada que esté separado de él” (*Ibid.* p. 44), lo verdaderamente separado de él, sus predicados esenciales, son las verdaderas propiedades de la especie humana, depuradas de las imperfecciones y limitaciones de la conciencia subjetiva particular. La gran conclusión a la que pretende arribar Feuerbach, en esta primera parte de su introducción, radica en disolver los predicados celestiales, encarnados en una figura suprasensible, en los predicados subjetivos propios del hombre, o lo que es igual, todas las propiedades de la divinidad no son más que objetivaciones y representaciones de las propiedades del hombre en una esfera fuera de este.

El segundo capítulo, desde su misma introducción, está dedicado a la esencia de la religión en general. Feuerbach comienza aseverando que, es el objeto sensible aquel capaz de otorgarle al sujeto conciencia de sí, es decir, lograr hacerlo autoconsciente. Pero en lo que respecta a la conciencia de los objetos religiosos, estos coinciden necesariamente con la autoconciencia, “el objeto sensible existe fuera del hombre, el religioso se encuentra en él, le es intrínseco, le es íntimo” (*Ibid.* p. 51). De esta forma, los objetos religiosos son de una connotación totalmente diferente, poseen predicados y atributos celestiales, sublimes, absolutos y supremos. Señala Feuerbach, que son objetos dignos de admiración y adoración, por ende, “el objeto –religioso– del hombre no es otra cosa que su esencia (*wesen*) objetivada” (*Ibid.* p. 52.). Con esto Feuerbach manifiesta de lleno la esencia principal de sus postulados acerca de la alienación religiosa, al señalar que

La conciencia de Dios es la conciencia que tiene el hombre de sí mismo, el conocimiento de Dios es el conocimiento que tiene el hombre de sí mismo. A partir del hombre conoces a su Dios, y viceversa, a partir de su Dios conoces al hombre; ambas cosas son idénticas. Lo que para el hombre es Dios, es su espíritu y su alma; y lo que es el espíritu del hombre, su alma, su corazón, es precisamente su Dios, y Dios es el interior revelado, el yo perfeccionado del hombre; la religión es la revelación solemne de los tesoros ocultos del hombre, es la confesión de sus pensamientos íntimos, la proclamación pública de sus secretos de amor (*Ibid.*: p. 52).

Ahora bien, esta alienación religiosa que resulta del desdoblamiento de los predicados esenciales de la especie humana, en una figura sobrehumana ajena y separada, no pierde su fuerza cuando el hombre reclama para sí dichas potencialidades inmanentes y esenciales. Esto que, a todas vistas, es un error y un defecto de la conciencia, es la fuerza real de la conciencia religiosa –con Marx, el fetichismo de la mercancía resulta igualmente comprensible, como un error o un defecto, pero que en este caso es real y no acaba con una toma de conciencia de este fenómeno real, entendido como inversión total, aspecto que en varias tradiciones del marxismo podía ser dilucidado solo en su explicación-.

Este defecto, propio de la conciencia religiosa, implica que el hombre ha venido adorando e idolatrando los atributos de su propia esencia. El hombre, cuya esencia primaria interna deviene en la conciencia religiosa, busca dicha esencia fuera de sí, antes que observar su interior y verificar la verdad. Debido a esto, Feuerbach sostiene que la religión es siempre anterior a la filosofía, la creencia a la razón, etc., todo el secreto de lo religioso, es decir, el objeto de la conciencia religiosa se disuelve esta vez –gracias al progreso moral e intelectual de la humanidad y de las religiones- en lo subjetivo, lo que antes era Dios ahora es algo humano. Esta afirmación abarca todas las religiones anteriores y también la religión cristiana, cuya naturaleza también está fundada en esa ilusión que es la contradicción entre la divinidad y lo humano, o bien, que el objeto y contenido del cristianismo son totalmente propios de la espe-

cie humana. Es por esto que la religión cristiana será considerada por Feuerbach como “la relación del hombre para consigo mismo o, mejor dicho: para con su esencia, pero considerando esa esencia como si fuera otro ser (*wesen*)” (*Ibid.*: p. 53).

De esta forma:

El ser divino no es otra cosa que la esencia humana o, mejor dicho: la esencia del hombre sin límites individuales, es decir, sin los límites del hombre real y material, siendo esta esencia objetivada, o sea, contemplada y venerada como si fuera otra esencia real y diferente del hombre. Todas las determinaciones del ser (*wesen*), divina son por ello determinaciones de la esencia (*wesen*) humana (*Ibid.*: p. 53).

Los argumentos de Feuerbach consisten en develar la esencia alienada de la especie humana, una esencia devenida en un ser sobrenatural, sobrehumano, suprasensible, ajeno, separado y abstraído del mundo terrenal profano. El mundo esencial del hombre se desdobra así en su contrario, en un mundo celestial, sobrenatural, con propiedades inconmensurables y misteriosas, la máxima expresión del orden y la perfección, a partir del dolor y sufrimiento terrenal. El cielo solo es sostenido por ese orden íntimo que le es propio a la especie humana y su conciencia. Ahora bien, ¿cómo acabar con este defecto?, las propuestas de Feuerbach acaban en una serie de afirmaciones de una ambigüedad apabullante que divide a intérpretes de su obra. Desde una fundamentación del ateísmo fundado en la negación de los predicados de Dios hasta, incluso, la sospecha de depurar el cristianismo de sus formas impuras ancladas en la tradición; basta con leer el final de la obra donde Feuerbach acaba con un tajante «amén» haciendo alusión previamente a la cualidad sagrada de actividades cotidianas tales como comer o beber.

La principal de estas objeciones a la conciencia religiosa y su alienación recae en la negación de los predicados divinos al considerarlos predicados antropomórficos. Señala Feuerbach que:

[...] donde una sola vez se apodera del hombre la conciencia de que los predicados religiosos solo son antropomorfismos, es decir, representaciones humanas, allí la duda y la incredulidad se han apoderado de la fe. Y solo es debido a la inconsecuencia de la cobardía del corazón y de la debilidad de la inteligencia, que el hombre, desde esta conciencia, no procede hasta la negación formal de los predicados y desde esta a la negación de la esencia, que es la base de aquellos. Si dudas de la verdad objetiva de los predicados, debes dudar también de la verdad objetiva del sujeto de estos predicados. Si tus predicados son antropomorfismos, el sujeto de los mismos es un antropomorfismo (*Ibid.*: pp. 56-57).

La cuestión de la alienación religiosa queda así plasmada por Feuerbach al patentar la contradicción entre el hombre y su esencia genérica. De esta contradicción se consuma la verdadera inversión mediante la cual los términos de la ecuación se invierten; Dios o, lo que es lo mismo, la esencia genérica de la humanidad, se cristaliza, se objetiviza a sí mismo en un ser real con propiedades y predicados celestiales ajenos a las de los hombres, es decir, mientras más se objetiviza el ser divino en esta esfera celestial independizada de la realidad inmediata y sensorial, más fuerza, potencia, validez y certeza, adquieren sus cualidades y predicaciones celestiales. Es por esto que, la relación sujeto-objeto, necesaria en la evolución de la autoconciencia, pierde su significación formal. Dios, que es objeto de la conciencia religiosa, deviene en el sujeto absoluto por antonomasia. El hombre, o la conciencia de sí, pierden su fuerza subjetiva al transfigurarse en el objeto de la ecuación, al respecto el autor baviano advierte: “cuanto más subjetivo y más humano es Dios, tanto más el hombre se despoja (*entaüssert sich*) de su subjetividad, de su humanidad...” (*Ibid.*: p. 70) y más adelante en la exposición, afirma: “Dios y el hombre son dos extremos: Dios es lo absolutamente positivo, el contenido (*inbegriff*) de todas las realidades; el hombre es sencillamente lo negativo, el concepto de la nada” (*Ibid.*: p. 75).

La cuestión central, esta vez, radica en la pregunta acerca de cuál de esos predicados característicos de la divinidad (infinitud, om-

nipotencia, bondad, amor, etc.), que como bien se ha señalado, no son otra cosa sino características y predicados propios de la esencialidad humana, son realmente los responsables de esta inversión, que hacen de la contradicción esencial entre el hombre y su género, la aparición de un ser (*wesen*) realmente existente, de una ilusión que perdura a pesar de poder negar sus predicados o de reconocerlos como predicados humanos antropomórficos. ¿Cuál es, por lo tanto, el predicado de todos los predicados que otorga existencia objetiva al ser divino y que llena de contenido a todas las demás existencias particulares? Para Feuerbach, los predicados celestiales del ser divino, que no son otra cosa que los predicados de la esencia humana, se hallan mediados y tienen su génesis en la inteligencia, la razón o el entendimiento. Es la transparencia de la inteligencia desde donde brota la esencia pura de Dios. Dios, que de por sí es un ser determinado, se conmuta con los predicados abstractos y puros de la inteligencia humana. La inteligencia es:

[...] de naturaleza objetiva; es la conciencia de lo que no tiene contradicción, porque es la unidad que carece de contradicciones; es la fuente de la identidad lógica; y es, finalmente, la conciencia de la ley, de la necesidad, de la regla, de la medida, porque ella misma es la actividad de la ley, la necesidad de la naturaleza de los objetos, la regla de las reglas, la medida absoluta, la medida de las medidas (*Ibid.*: p .76).

De esta forma, Feuerbach retoma los planteamientos de la ontoteología kantiana, fundamentada en la antigua *ens realissimum*, la cual representa a la razón humana como el ser supremo, el predicado fundamental y esencial de la especie, la causa intelectual que media en el origen de todo lo que hay. La razón por ende:

[...] es el contenido de todas las realidades (*realitäten*) [...] la razón es el ser más indispensable, es la necesidad más profunda y más esencial. La razón es la conciencia de la existencia, es la existencia consciente de sí mismo; recién en la razón se manifiesta la finalidad, el sentido de la existencia. La razón es la existencia objetivada como el fin de

sí mismo –es la finalidad de todas las cosas. Lo que es objeto para sí mismo, es el ser (*wesen*) Supremo (*Ibid*: p. 85).

Así presentadas las cosas, la crítica de la alienación religiosa en Feuerbach, tiene siempre como génesis de la conciencia religiosa, y de todo ser Superior, el hombre escindido. Feuerbach entrega, finalmente, las herramientas para que el hombre se recobre a sí mismo.

C.- ALIENACIÓN Y TRABAJO EN EL JOVEN MARX

El presente apartado ofrecerá una definición sobre el concepto de «alienación» en los famosos escritos de juventud de Marx, los *Manuscritos de París o Manuscritos Económicos-Filosóficos de 1844*.

La literatura reunida sobre este tópico es, sin duda alguna, extensa y vasta. Desde la aparición de estos *Manuscritos*, inéditos en vida de Marx, se ha generado una arraigada y extendida tradición cuyas pretensiones invitan a volver al joven Marx, filósofo y humanista, desprovisto de toda ortodoxia cientificista y positivista, propia de los marxismos de la II y III Internacional, y más aún, vinieron a revitalizar y restaurar un marxismo (materialismo dialéctico e histórico) devenido en teoría pura; una cosmovisión alternativa a las formas de conciencia burguesa, propias de la Europa de principios del siglo XX (los *Manuscritos* fueron publicados por vez primera en 1932, casi una década después de las intuiciones, bastante similares, de autores como Lukács y su *Historia y conciencia de clases*, y, Karl Korsch con su *Marxismo y filosofía*, ambas aparecidas en 1923). Es así que autores como Karl Korsch, György Lukács, Ernst Bloch, y lo que ha venido a conocerse como la Escuela de Frankfurt, ven en estos *Manuscritos* una fuente de revitalización del pensamiento marxiano, hipostasiado por las concepciones propias de la socialdemocracia, la tercera internacional, y su versión más cruda: el estalinismo.

Este apartado pretende, por lo pronto, analizar la categoría de trabajo alienado en su versión propiamente juvenil, y auténticamente

filosófica, de un Marx embriagado por la bohemia socialista parisina y los incipientes movimientos obreros clandestinos, además de los contactos de Marx con autores como Proudhon, Bakunin (a quien Marx tenía muy buena estima en el momento de su encuentro) y el comunismo “vulgar” de Graco Babeuf. Pero tal atmósfera de romanticismo revolucionario y activa militancia no opacará en lo más mínimo la notable expresión lúcida de estos tratados.

A finales de 1843 Marx se vio en la imperiosa necesidad de emigrar, junto a su esposa Jenny de Westfalia, con escasos recursos económicos y limitados contactos familiares a “la patria de los exiliados”: París, acontecimiento causado principalmente por las constantes persecuciones y censuras del gobierno prusiano y su policía. Llevaba sobre sus hombros dos trabajos comenzados en Kreuznach, y la esperanza de fundar una nueva revista junto a Arnold Ruge. El proyecto vio la luz a inicios de 1844, en un primer y único ejemplar, con aportes de Hess, Bakunin y Heine, entre otros. Al final de este año, Marx y Engels, luego de haber conciliado un arduo trabajo intelectual en conjunto, elaboraron y publicaron su primera colaboración: *La Sagrada Familia*. No es sino entre la publicación de los Anales franco-alemanes y la elaboración, en conjunto con Engels, de *La Sagrada Familia*, que Marx, de manera totalmente autodidacta, sin duda siguiendo las sugerencias de Engels, se empeña en lo que será el primer paso de un proyecto que durará toda su vida, a saber, el estudio crítico y sistemático de las principales categorías y obras de la naciente ciencia económica, dicho proyecto lleva como nombre *Crítica de la Economía Política*, cuyo resultado final se verá en la consumación de su *opus magnum*, *Das Kapital*.

Ahora bien, es en estos manuscritos que Marx aborda lo que realmente compete a este apartado: la cuestión del «trabajo alienado», problema que, es preciso señalar, resulta un análisis preliminar y un bosquejo aun en ciernes, muy a la sombra de las teorías filosóficas de Hegel y Feuerbach, sobre el proceso de objetivación del espíritu humano y de la escisión de la esencia genérica del hombre en Dios. Es necesario recalcar el carácter de estos *Manuscritos* como un intento explícito de

Marx por salir del campo que envuelve la crítica de la religión, y de sus representaciones asociadas, como un campo donde el origen y fuente de dichas representaciones se formulan desde la conciencia, ergo, desde un plano íntimamente idealista. Marx, muy paulatinamente, otorga un giro radicalmente contrario al pensamiento especulativo, abrazando el naturalismo antropológico feuerbachiano –heredero heterodoxo, y a la vez, inversión antropológica de la ontología hegeliana– para arribar a concepciones de un humanismo y un materialismo anclados en la realidad misma. En lo que sigue, se abordará un análisis de los *Manuscritos de 1844*, haciendo hincapié en cómo el proceso de trabajo se enajena de la vida social de los hombres, y de otras actividades sociales; como a su vez, mostrar la medida en que Marx asimila y homologa las categorías antropológicas de la crítica de la religión de Feuerbach y experimenta con ellas en un campo abiertamente nuevo, la economía política. Se ha afirmado continuamente el carácter rupturista y realmente novedoso de la filosofía de Feuerbach, siendo esta considerada como una genuina «revolución teórica» para los jóvenes intelectuales neohegelianos de izquierda, así y todo, Marx parte de esta “revolución”, pero intenta ir más allá, al abordar u arribar a un campo abiertamente objetivo, empírico y anclado en el mundo fenoménico. Vista así la temática central, se puede afirmar, que lo que Feuerbach hizo con Hegel, a saber, invertir y humanizar su ontología especulativa; de igual modo Marx hizo lo suyo con la economía política, a través de las categorías antropológicas de Feuerbach, es decir, comenzando su análisis de las categorías económicas que aparecen en la vida cotidiana –que no es ni la mercancía, ni el valor-, categorías fenoménicas como el salario, el beneficio, la renta, el trabajo en su faceta concreta, la propiedad privada, el dinero, etc., es decir, dando un giro hacia la “externalización” de la esencia humana. De esta forma, Marx asesta un golpe decisivo a la metafísica alemana, iniciada por Hegel, con su valorización positiva del trabajo en la sociedad moderna y, a través de Feuerbach, con su estocada secular contra el idealismo especulativo del maestro, al ver en la producción de los hombres, en cuanto actividad genérica alienada (objetivada, externalizada,

sustancializada, etc.), la realización y consumación de toda metafísica. A partir de este principio, se puede comprender que en *El Capital* sea la mercancía, en cuanto forma germinal-celular de la sociedad, la portadora de contradicciones metafísicas y teológicas, y las nociones fenoménicas anteriormente mencionadas, formaciones mistificadas. Por último, de esta forma, la novísima crítica de la religión, propia del carácter juvenil de Marx, adopta un matiz radicalmente distinto en la crítica de la economía política, donde la metafísica alemana recae en un dominio totalmente nuevo, empírico y material, siendo esta nueva realidad la fuente originaria de todas las subsecuentes alienaciones, mistificaciones y falsas representaciones.

C.1.- EL TRABAJO ALIENADO Y SUS DETERMINACIONES

En el primer apartado de este capítulo se constató la valorización del trabajo en Hegel, en su clásica exposición sobre las figuras de la conciencia representadas en la dialéctica del amo y del esclavo. Se pudo constatar el alcance de la alienación, como externalización y objetivación de la conciencia, en cuanto conciencia de sí en el trabajo. No cabe duda que los Manuscritos de 1844 refieren notablemente a los postulados hegelianos sobre la alienación, en ellos la relación esencial entre conciencias es innegable, en la medida en que en dicha relación, que en Marx se expresa como una relación entre el hombre y su actividad vital real, se halla presente el momento de lo universal en lo particular, como a su vez, tal relación intersubjetiva comprende el movimiento real de las conciencias, su autonegación como momento de la objetividad. En lo que sigue, junto con la explicación canónica de los Manuscritos *per se*, se dejará en evidencia que dicha estructura esencial de la conciencia de sí, por objetivarse y externalizarse, se halla confinada en el concepto de alienación en Marx. De esta forma, se mostrará en justa medida la forma en que Marx se apropia del concepto de alienación de Hegel, noción que implica un desenvolvimiento de la conciencia hacia su objetivación o realización en el trabajo.

La diferencia específica entre ambos conceptos, y la apropiación que hace Marx de ellos, debería verse reflejada en la homologación crítica entre el idealismo hegeliano y el materialismo humanista de Marx, los cuales se verán enriquecidos con los aportes naturalistas de Feuerbach, pese a sus falencias e insuficiencias en determinar antropológicamente, por no decir empíricamente, su noción de género humano. Es desde esta homologación, a juicio de esta investigación y discrepando abiertamente con las tesis de Althusser por ejemplo, sobre la influencia superlativa de Feuerbach en los Manuscritos, que la principal fuerza conceptual y de contenido fue y es el Hegel de la Fenomenología, que Marx ya había estudiado de punta a cabo en sus años de Doctorado.

Marx trata la problemática del trabajo alienado en la sección final del primer manuscrito, luego de haber estudiado las formas del salario, el beneficio del capital y la renta de la tierra. Siendo esta última sección la que más importancia ha tenido para la recepción del pensamiento marxista en el mundo. En él Marx conjuga una categoría económica, la del trabajo, con un concepto eminentemente filosófico, la alienación. Como bien señala Marcuse, Marx conjuga el análisis filosófico, eminentemente hegeliano, y sus investigaciones preliminares sobre economía política ¿por qué filosofía y economía, y no solamente economía, debido al carácter eminentemente materialista de esta última? Para Marcuse, que Marx abandonara el campo de la economía política, la pobreza y desustancialización del hombre, como bien afirmaban los mismo economistas clásicos, no se debía al “resultado de adversas circunstancias externas, sino del modo de trabajo predominante” (Marcuse, 2017: p. 335) ahora bien, dicho modo de trabajo se hallaba inescrutablemente sostenidos por una configuración histórica determinada y particular, en la cual, los hombres desarrollan y hacen su vida, es decir, el trabajo compete, al igual que la filosofía, la existencia humana. Así “el trabajo es la «actividad existencial» del hombre, su «actividad consciente libre»; no un medio para mantener su vida, sino un medio para desarrollar su «naturaleza universal» (*Ibid*: p. 336). De esta forma, Marx continúa la línea iniciada por Hegel, aquella que nos lleva a descender, desde la meta-

física a la economía política, lugar desde donde las categorías económicas analizan lo que esta realidad específica del trabajo hace del hombre, es decir, si el trabajo constituye o no la materialización y realización de la esencia universal del hombre.

Marx comienza, en los Manuscritos de 1844, desde y por los presupuestos de la economía política misma, metodología irremediablemente inmanente, con esto, la explicación del fenómeno se vuelve a la vez su crítica, dicha actitud metodológica persistirá en su máxima obra, *Das Kapital*, al comenzar por sus elementos germinales, entre los que destaca, la mercancía.

El comienzo es siempre desde los presupuestos reales y materiales, inclusive lingüísticos y ontológicos. El comienzo sugerido por Marx acepta los presupuestos históricos, la división social del trabajo, el lenguaje propio de la economía, las leyes “naturales” de la propiedad privada, etc., este es el comienzo sugerido por Marx. Pero, para la economía política, el punto de inicio de todo el proceso de análisis es la propiedad privada, entendida como algo elemental, natural, dado desde siempre; y al igual que el teólogo, el cual es incapaz de comprender los predicados de dios como predicados del hombre, asimismo, la economía política es incapaz de explicar las leyes universales de la propiedad privada, atributos abstractos dados por sí, por su naturaleza, y por lo mismo, incapaz de aprehender la esencia misma de la propiedad privada, y por consiguiente, el conjunto de fenómenos derivados de ella. Por ejemplo, la relación entre salario y beneficio del capital, o la explicación de la competencia entendida como un fenómeno externo y no como un desarrollo esencial a la propiedad privada. “La economía política –señala Marx- no nos enseña en absoluto en qué medida estas circunstancias externas, aparentemente contingentes, solo son la expresión de una evolución necesaria” (Marx, 2010: p. 105), o sea, la economía política, para Marx, resulta peor que toda teología, al no encontrar fundamento y explicación real alguna de sus representaciones y fenómenos. De allí que la realidad, para el economista político, sea al más puro estilo de Hobbes, una realidad movida por la lucha egoísta, “las únicas ruedas que el economista político pone en

movimiento son la codicia y la guerra entre codiciosos, la competencia” (*Ibid.*: p. 105). De esta forma, el propósito de Marx queda claro cuando anuncia la explicación de la relación entre toda la alienación existente (propiedad privada, trabajo, salario, desvalorización del hombre, etc.) con el sistema monetario.

En este punto, Marx continúa con su análisis y terminología filosófica. Pero es claro, sin embargo, que el horizonte desde el cual se mueve podría definirse como un horizonte intrahegeliano, donde, por vocabulario y estructura conceptual, Marx continúa seducido por los límites de una «metafísica de la conciencia de sí» aplicada a la economía política en general y al análisis del trabajo en particular. Este posicionamiento intrahegeliano de los Manuscritos, especialmente en el estudio referido al trabajo alienado, tendrá un giro determinantemente materialista cuando Marx encuentre en el «comunismo» la configuración histórica donde el trabajo no será más un medio de subsistencia dominado por el capital, sino la fuente de la realización pura de todas las fuerzas, potencialidades, libremente conscientes, de las capacidades esenciales y universales del género humano.

Aun así, la inquietud de Marx es bastante real y desgarradora, tomando como premisa todos los presupuestos de la economía política vistos anteriormente, Marx se plantea la cuestión del trabajo alienado desde la pobreza y desvalorización del obrero –el hombre, la esencia genérica en Feuerbach o la autoconciencia de sí en Hegel- ¿por qué, el trabajador no se realiza humanamente en la medida en que produce objetos de trabajos, mercancías? ¿A qué debe su desvalorización en un acto en el cual debiese expresar la materialización de su universalidad contenida en él? Marx plantea así la cuestión de la alienación del trabajo y del trabajador:

[...] el objeto que produce el trabajo, su producto, se enfrenta al trabajo como un ser ajeno, como una fuerza independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado, que se ha materializado en un objeto, es la objetivación del trabajo. La realización

del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece, a nivel de la economía política, como desrealización del trabajador; la objetivación, como pérdida del objeto y como sometimiento servil a él; la apropiación, como alienación, como enajenación (*Ibid.*: p. 106).

Del texto anterior, con claras reminiscencia a Hegel y Feuerbach, resulta la definición clásica y canónica de lo que es el trabajo alienado, en los Manuscritos, y de cómo el trabajo se halla sometido a las fuerzas y lógicas del capital. El producto del trabajo, que debiese constituir la expresión suprema de las externalizaciones de las facultades genéricas de la esencia humana universal, de allí que el trabajo se realice en la objetivación, (objetivación que no es sino la objetivación sí de la conciencia y por ende devela la esencia universal genérica en el objeto del trabajo). Ahora, este producto del trabajo, y el trabajo que lo produce, se alienan a tal punto de quien lo crea, que las consecuencias de dicho trabajo negativo, Marx las compara con las comarcas de la religión al señalar que:

[...] cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos retiene en sí mismo. El trabajador pone su vida en el objeto; pero aquella ya no le pertenece a él, sino al objeto. Cuanto mayor es, pues, esa actividad, tanto más desprovisto de objeto se encuentra el trabajador. Lo que es el producto de su trabajo, no lo es él. Cuanto mayor es, pues, este producto, tanto menor es el trabajador mismo. La enajenación del trabajador en su producto significa no solo que el trabajo de aquel se convierte en un objeto, en una existencia externa, sino también que el trabajo existe fuera de él, como algo independiente, ajeno a él; se convierte en una fuerza autónoma de él; significa que aquella vida que el trabajador ha concedido al objeto se le enfrenta como algo hostil y ajeno (*Ibid.*: p. 107).

Como se verá en el siguiente capítulo dedicado al fetichismo de la mercancía, lugar donde Marx se expresará críticamente utilizando solamente las categorías económicas propias de la economía política, se podrá dimensionar el parentesco y la similitud entre ambas formas

de entender el trabajo dentro de su formación social específica. Trabajo alienado y trabajo, cuyo carácter bifacético denota la personalidad fetichista de este, expresando al mismo tiempo el carácter mistificador de la objetividad de las relaciones económicas, de allí que no sea casualidad el uso de una parábola religiosa para referirse a ellas.

¿De qué forma establece Marx esta servidumbre del hombre en su objeto?, ¿cómo el trabajador, en su actividad vital, se ve privado y desvalorizado en proporción directa a su producción?, ¿por qué el objeto se torna hostil, ajeno a su legítimo dueño?, por último, ¿cómo es que este fenómeno, del trabajo como productor de alienación, se vuelve un fenómeno específico en cuanto forma social, en donde impera el modo de producción capitalista?

La alienación del trabajador por el producto del trabajo (de su mercancía por él creada), el objeto de trabajo en cuanto deviene en la develación de la esencia genérica, es solo el resultado de una alienación activa. El producto del trabajo, las mercancías, no son sino el resumen de un proceso cuya génesis debe encontrarse en la producción, en el trabajo, este situado en su contexto histórico. El trabajo se presenta no solo como producción de mercancías, sino, en su formación social específica —el capitalismo—, el trabajo es producción de alienaciones (*ergo*, un conjunto de mistificaciones y falsas representaciones). La imagen que presenta Marx respecto del trabajo, constituye una representación totalmente negativa e invertida, en su formación específicamente social, donde impera la propiedad privada como sujeto expropiador de la esencia genérica objetivada. Al respecto Marx establece que “el trabajo es *externo* al trabajador, es decir, no pertenece a su *esencia*” (*Ibid.*: p. 109) y en cuanto el trabajo no pueda afirmar su esencia en él, esencia que es la apertura a lo universal, este se verá negado en él, donde este “no se siente bien, sino desdichado; no desarrolla ninguna energía física y espiritual libre, sino que maltrata su ser físico y arruina su espíritu” (*Ibid.*: p. 109). Esta condición de no realización del trabajo, de no poseer la cualidad de actividad libre consciente, se ve reflejada y reafirmada en el carácter no voluntario del trabajo, es decir, pesa sobre él su necesidad de ser un

trabajo forzado. Esta caracterización no es un capricho estilístico de Marx, el trabajo alienado, en cuanto negación del producto del trabajo a través de su enajenación, y por ende, negación agónica de la esencia genérica universal, solo posee la función de ser un trabajo ajeno a su naturaleza inherente, ya no es un medio de realización, objetivación o externalización, sino un medio para satisfacer necesidades externas, Marx señala que “el coronamiento de esta servidumbre es que él solo en cuanto trabajador se mantiene como sujeto físico, y que solo como sujeto físico es trabajador” (*Ibid.*: p. 108).

La apropiación del trabajo y su producción por el capital y la propiedad privada, personificadas en la clase de los poseedores (burguesía), invierte y pervierte totalmente la esencia humana genérica, la conciencia de sí objetivada pierde su esencia universal humana, el trabajo alienado, y su producto expropiado, representa el fenómeno empírico en la economía política, conocido por la metafísica alemana como la separación entre ser y pensamiento. De esta forma el trabajo, y su naturaleza trastocada, invierte las cualidades específicamente humanas en atributos dignos de los animales, de este modo, el hombre solo se siente humano en sus funciones fisiológicas como comer, beber y procrear; y en sus funciones humanas, trabajar, producir, externalizar sus capacidades vitales libremente, se sienta como un animal, “lo animal se convierte en lo humano, y lo humano en lo animal” (*Ibid.*: p. 110).

Podríamos decir que Marx resume así, las dos determinaciones principales del trabajo alienado. La relación del trabajador con su producto de trabajo, como aquello que lo domina y del cual ha perdido todo contacto y control natural (la narración del *Monstruo de Frankenstein* escrita por Mary Shelley, ilustra perfectamente este fenómeno). Y en segundo lugar, la relación del trabajo consigo mismo mediado por la producción. Este fenómeno invierte la relación ser-pensamiento, sujeto-objeto, humano-animal, etc., al concebir la “actividad como padecimiento, la fuerza como impotencia, el engendramiento como castración, la propia energía física y espiritual del trabajador, su vida personal [...] como una actividad vuelta en su contra, independiente de él, que no le pertenece” (*Ibid.*: p. 111).

Estas dos determinaciones generales de la alienación, la del producto del trabajo y la actividad alienada misma, son el fundamento para entender la alienación del trabajo en general como un fenómeno ideológico objetivo. Es a partir de esta sección del «Trabajo Alienado», que Marx desarrolla la asimilación conceptual y la homologación estructural de su pensamiento con el de Hegel, es decir, el punto desde donde Marx adopta el naturalismo antropológico feuerbachiano, heredero del idealismo universalista de Hegel, arribando consecuentemente al materialismo humanista de este periodo. Dicha estructuración por parte de Marx, la lleva a cabo en las últimas dos determinaciones del trabajo alienado, las cuales, se pretenden como las más filosóficas o especulativas del tratado primero. En estas, deja a un lado toda retórica de protesta moralizante, y se aleja de los alegatos contra las consecuencias manifiestas del trabajo, en la experiencia social e individual inmediata, para sumergirse en una reflexión especulativa acerca de la alienación —en el más puro sentido hegeliano— con respecto a la especie genérica, es decir, a su relación con la naturaleza y la naturaleza propia y esencial del hombre, de allí que el humanismo de Marx sea también un naturalismo y viceversa; para Marx esto era un hecho tanto más que “el hecho de que la vida física y espiritual del hombre depende de la naturaleza no significa otra cosa sino que la naturaleza se relaciona consigo misma, ya que el hombre es una parte de la naturaleza” (*Ibid*: p. 112).

En lo que sigue, Marx propone establecer la tercera de las determinaciones del trabajo alienado, la alienación del hombre respecto de sus semejantes, es decir, con aquellos que comparte su esencia genérica universal. Bajo las condiciones de producción específicas, surgidas en la sociedad moderna, el trabajo alienado como forma social de organización de la sociedad, la esencia genérica, es decir, todas aquellas cualidades, capacidades y potencialidades propias de la especie humana, se ven enajenadas de sí mismas, se pierden y escinden del hombre que las puede hacer suyas, o bien, del hombre al que le pertenecen. ¿Qué es aquello que pierde la esencia genérica universal?, ¿de qué es despojada finalmente?

Como se ha señalado la “configuración de relaciones que caracterizan al ser humano se ha transformado en algo muy diferente por obra del trabajo capitalista” (Ollman, 1973: p. 180), esta transformación en las relaciones del hombre con su quehacer, produce una actividad que lo lleva a la necesidad constante de velar por la sobrevivencia física, y no encontrar en su actividad vital la fuente de su realización genérica, lo que implica transformar la actividad vital en medio de subsistencia de la vida misma, donde “la vida misma aparece solo como medio de vida” (Marx, *op. cit.*: p. 112) y no como una finalidad en sí misma. Marx alude constantemente a la comparación entre la actividad de los animales y la de los hombres. El animal *es* su actividad, pura e inmediata, no se diferencia de ella. El hombre en cambio, parte de un hecho negativo, debe negarse a sí mismo para poder abrirse al mundo, para que su actividad se vuelva genérica, es decir, sea reconocida por todos como tal, una «actividad vital consciente». Además, a diferencia de los animales, cuya actividad es inmediata, el hombre es siempre mediato y sus relaciones son siempre complejas, lo cual se pone de relieve en la producción, donde el hombre se crea no solo a sí mismo sino al mundo orgánico que lo rodea, su mundo es su objeto. Al respecto Marx señala:

La creación de un mundo objetivo a través de la práctica, la elaboración de la naturaleza inorgánica, es la prueba de que el hombre es un ser genérico consciente; es decir, un ser que se relación con el género como con su propio ser, o consigo mismo como ser genérico. Sin duda, también el animal produce. Se construye un nido, viviendas, como la abeja, el castor, la hormiga, etc., solo que únicamente produce lo que necesita inmediatamente para sí o para su cría; produce unilateralmente, mientras que el hombre produce de modo universal; el animal produce solo bajo la coacción de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre reproduce la naturaleza toda; el producto del animal pertenece inmediatamente a su cuerpo físico, mientras que el hombre se enfrenta libremente a su producto. El animal forma solo de acuerdo con la medida y la necesidad de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir según la medida de toda especie, y, sabe

aplicar en todos los casos la medida inherente al objeto; el hombre forma, por ende, de acuerdo con las leyes de la belleza (*Ibid.*: p. 113).

De esta forma, el hombre crea no para él sino para todos, para su esencia genérica universal, pero la nueva formación histórica desempeñada por la propiedad privada, priva al hombre de su producto objetivo, de su mundo, y a su vez, lo priva de los hombres, de todos y cada uno de ellos, *ergo*, también de sus objetos, generando un enfrentamiento hostil en todas las dimensiones estudiadas hasta ahora, del hombre respecto de sí y de su producto, de los demás hombres y de sus propios productos, de su trabajo y de la esencia universal general. El mundo objetivo del hombre ha devenido en una confrontación universal, en una competencia por la parcelación y separación de todos contra todos, donde “en lugar de ser la vida una oportunidad para trabajar, el trabajo se ha convertido en un medio de mantenerse con vida” (Ollman, *op. cit.*: p. 182). De esta forma el hombre, bajo las condiciones de producción definidas por el trabajo alienado, llega a convertirse en todo aquello que no es, en mera abstracción, su vida individual coincide con la vida genérica en la medida en que ambas son despojadas y convertidas en abstracción, es decir, vida humana genérica, despojada de sus cualidades humanas.

Marx presenta la última de las determinaciones, la cuestión fundamental acerca del trabajo alienado, y como este, mediante el despojo, transforma la vida social solo en medio de vida, medio de subsistencia física, despojando al hombre de sí mismo, de sus productos del trabajo, y a la vez, separando la esencia genérica de sí, de la esencia humana universal. Todo esto transforma al hombre en un átomo cuya única finalidad es perseguir, religiosamente, los estándares de productividad del trabajo productor de mercancías. Analizado todo esto, cabe preguntarse ¿a quién pertenecen los productos del trabajo que son ajenos al ser que los produce? Con esta interrogante, Marx engarza la última de las determinaciones advenidas por el trabajo alienado.

La primera formulación que Marx presenta es la lección histórica acerca de los inicios de la civilización, señalando que, en un comienzo,

la producción general siempre había sido destinada a entidades sobrenaturales, los dioses, y a quienes se decían, eran sus portavoces terrenales. Y con cierta ironía, recalca Marx, el inmaduro carácter de este hecho, pero sin duda, aseverando la contradicción propia de nuestra específica situación social al señalar:

[...] qué contradicción sería, asimismo, que cuanto más somete el hombre a la naturaleza a través de su trabajo, cuanto más superfluos resultan los prodigios de los dioses merced al prodigio de la industria, deba renunciar el hombre, por devoción a estos poderes, a la alegría de la producción y al disfrute del producto (Marx, *op. cit.*: p. 115).

Nuestra situación actual solo puede reclamar para sí, para el hombre mismo, las cualidades y goces del producto del trabajo. Pero ¿a qué clase de hombre puede otorgársele esta condición de disfrute y goce del producto del trabajo humano? Solamente puede ser aquel que no constituya y padezca la condición de trabajador, es decir, un no-trabajador, un hombre superior a este. Marx lo explica de la siguiente manera:

[...] si el producto del trabajo no pertenece al trabajador, si es una fuerza ajena contrapuesta a él, esto solo es posible por el hecho de que pertenece a otro hombre distinto del trabajador. Si la actividad es, para este, una tortura, debe ser disfrute y alegría para otro. Ni los dioses, ni la naturaleza; solo el hombre mismo puede ser esa fuerza extraña colocada por encima del hombre (*Ibid.*: p. 116).

Es evidente que Marx se está refiriendo a la clase de los capitalistas, los cuales, más adelante, se les considerará como personificaciones encarnadas del capital. Estos no-trabajadores, a consecuencia directa del reino de la alienación, se apropian del trabajo del otro, asimismo, la relación que este tiene con el capitalista es una relación creada por sí mismo. El trabajador crea y engendra toda relación alienada entre él y los demás, y su producto objetivo con el mundo real. No es de esperar entonces, que con la emancipación de la clase obrera desapa-

rezcan todas las contradicciones que son parte del mundo moderno. Al respecto Marx señala que:

A través del trabajo alienado, el hombre genera, pues, no solo su relación con el objeto y el acto de la producción como fuerzas ajenas y hostiles a él; también genera la relación en que otros hombres se encuentran con su propia producción y su propio producto, y la relación en que él se encuentra con estos otros hombres. Así como convierte su propia producción en su desrealización, en su castigo; así como convierte su propio producto en pérdida, en un producto que no le pertenece, así también genera el dominio de aquel que no produce, en la producción y en el producto (*Ibid.*: pp. 116-117).

Resulta de una importancia cardinal evidenciar cómo el obrero crea y reproduce las condiciones de alienación universales para todos, a partir de la producción enajenada, no solo respecto de sus productos, que le son hostiles y ajenos, sino también de aquellos que se apropian de sus productos y de su fuerza de trabajo, *ergo*, también los capitalistas padecen una alienación específica. Más allá de caracterizar la específica cualidad de la alienación del capitalista, que Marx la denomina usando los mismos adjetivos que utiliza para identificar al objeto enajenado, lo importante realmente es señalar algunas intuiciones de Marx sobre el proceso o la configuración socio-histórica del trabajo alienado en los *Manuscritos de 1844*, como una dinámica cuya lógica nefasta parecieran padecer tanto obreros como capitalistas.

Esto resulta de profundo interés, y contribuye a dar fuerza a la idea motriz de esta investigación, a saber, que bajo el capitalismo –donde domina el trabajo alienado (trabajo abstracto en las obras de madurez) como principio supremo de socialización e individuación- existirían fuerzas abstractas poderosas, ajenas al control del hombre, totalmente heterónomas, movidas por una dinámica inmanente sobre la cual el hombre moderno –ya sean capitalistas u obreros- no puede ejercer control voluntario alguno; este esquema serviría para señalar los vínculos inherentes habidos entre la «crítica de la religión» y las tempranas intuiciones

de Marx sobre la producción de alienación en el trabajo, y finalmente, la crítica del trabajo abstracto, productor de valores, encarnada en su teoría del fetichismo de la mercancía, esquema que servirá como teoría crítica de las relaciones sociales fetichizadas⁵.

En esta etapa de su juventud, Marx lo expresa bajo la categoría de trabajo alienado y su consecuencia necesaria, la propiedad privada, que expropia la esencia genérica universal del hombre; esencia genérica que hace del él un sujeto natural-humano propiamente tal. Estas fuerzas abstractas que invierten objetiva y realmente el ser-del-mundo que, por fuerza de analogía, pueden ser consideradas como fuerzas cuasi-religiosas, objetivadas fuera del campo de injerencia humana, que condicionan y guían la vida del mundo contemporáneo.

En esta etapa, Marx comienza su análisis desde la «crítica de la religión de Feuerbach», asumiendo sus limitaciones –evidenciadas más adelante en su producción en las conocidas «Tesis de Feuerbach»- sin divorciarse –a despecho de Althusser- de la génesis de los enunciados naturalistas-antropológicos feuerbachianos, y de su contenido genético encarnado en la idealidad universalizante de Hegel que, desde Feuerbach, comienza a ser invertida y continuada en el materialismo-humanista de Marx.

5.- Se ha señalado a lo largo de esta investigación que, si bien la teoría del fetichismo de la mercancía puede ser entendida como una visión religiosa, es decir, que haga alusión a las religiones paganas cuyo objeto era la idolatría a fetiches, esta concepción es solo una consecuencia secundaria a partir de la analogía misma, que afirma que el capitalismo es una religión. Dicha tesis, que aquí es abordada solo como consecuencia de las similitudes entre las distintas fases de la «crítica» en Marx, tiene el defecto de no considerar la especificidad histórica de las relaciones sociales bajo el capitalismo, por lo tanto, se tendería a pensar que el capitalismo ha existido siempre, y que en este contexto existe como religión secularizada heredera de las primeras religiones naturales hasta sus formas más desarrolladas, evidentemente no es la hipótesis a trabajar aquí, a pesar de lo seductor que es ver la religión en todas partes, y del abuso de la analogía teológica para explicar el fenómeno que existe en la esencia misma de la civilización fundada en la mercancía.

Desde esta crítica religiosa, aplicada al producto del trabajo, creada por la clase trabajadora, y apropiada por la no-trabajadora, Marx continua y extiende la crítica de la religión, propuesta en los trabajos 1843 (*La cuestión judía* y la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*), a las condiciones modernas de producción y de existencia. Se da el tránsito, desde esta conciencia invertida que constituye el opio del pueblo (la religión), entendida como superestructura ideológica que se corresponde a su realidad invertida (las relaciones sociales fetichistas desde la cual son edificadas y le sirven como soporte), hacia la crítica de las condiciones y del estado de la sociedad que soporta y engendra dicha inversión, es decir, la crítica de la economía política.

D.- DEL TRABAJO ALIENADO AL TRABAJO ABSTRACTO

En esta sección se pretende sintetizar, de manera general, las principales conclusiones expuestas en el presente capítulo dedicado a las raíces filosóficas del joven Marx, como a su vez, delinear esquemáticamente el tránsito desde los primeros escritos de Marx sobre cuestiones económicas, hasta su teoría crítica sobre las principales categorías de la economía política. Bajo este razonamiento, el presente apartado constituye el punto intermedio vital en el pensamiento de Marx, desde su temprana crítica irreligiosa, concentrándonos en su destierro forzado en París, donde el momento feuerbachiano se presenta con mayor nitidez, hasta el descubrimiento del espíritu del mundo; la economía política. Se podría argüir que este tránsito se sitúa desde las concepciones críticas, sobre la metafísica hegeliana, hasta su realización negativa, en cuanto otorga una respuesta materialista, el momento de la praxis del hombre –su actividad vital con la naturaleza-, y la libertad del individuo y de la sociedad.

En este sentido, el foco de la atención del presente capítulo estuvo concentrado ya no en las elucubraciones respecto al origen de la alienación religiosa y su dominio fáctico, sino más bien, en la génesis

social que soporta y mantiene dicha realidad alienante. La reconstrucción de este proceso, de la crítica de Marx a la cuestión religiosa, conlleva necesariamente la representación del origen del problema en la esfera del hombre real, y de su actividad concreta específica, su praxis histórica determinada, es decir, colocar el acento en sus relaciones sociales específicamente situadas. De esta forma, la cuestión de la alienación no se presenta en su dimensión ontológica y transhistórica, sino que demarca el problema a un contexto particular determinado, las relaciones del hombre con su objetividad externa inmediata. Esto lleva a Marx, inspirado por Feuerbach, a romper con el dogmático idealismo de Hegel, a saber, que el ser es un derivado o un predicado del pensamiento. Si bien, Marx concuerda en principio con los principales postulados de Feuerbach, le reprocha a este su marcada acentuación en lo que refiere al sensualismo filosófico y no al trabajo (en cuanto categoría que transforma toda la inmediatez, posibilita y transforma, a su vez, la certeza de lo sensible).

¿De qué forma Marx disiente de Feuerbach? Marcuse, en su *Razón y revolución*, sintetiza muy bien la polémica, respecto a la atención del materialismo feuerbachiano hacia el sensualismo, cuando señala que:

Marx defiende a Hegel en este punto en contra de Feuerbach. Hegel había negado que la certidumbre sensible fuese el criterio supremo de la verdad, basándose en que, primero, la verdad es un universal que no puede alcanzarse en una experiencia que implica lo particular, y segundo, que la verdad encuentra su plenitud en un proceso histórico llevado a cabo por la práctica colectiva de los hombres. Esto último es básico, y tanto la certidumbre sensible como la naturaleza se ven arrastradas por el movimiento, de modo que cambian de contenido en el transcurso (Marcuse, 2017: p. 332).

Así, quedan definidas las insuficiencias que presenta la obra de Feuerbach respecto a Hegel, no cabe dudas que la inversión materialista, propuesta por el autor de la *Esencia del Cristianismo*, marcó profundamente el espíritu de varios jóvenes neohegelianos de izquierda, incluido Marx, pero su recepción obviamente, no resultó acrítica y sin reproches.

La importancia en este pequeño aspecto es rotunda, otorgando a la filosofía de Marx el enfoque necesario para romper con las abstractas e idealistas ideas de su entorno cultural. Para Marx, siguiendo a Hegel, “el trabajo transforma las condiciones naturales de la existencia humana en condiciones sociales” (*Ibid.*: p. 333). Esta crítica al sensualismo feuerbachiano importa en la medida en que en el horizonte del criticismo alemán se espera que el hombre vuelva a retomar el sitio perdido de la historia, donde este recobre sus fuerzas y se libre de las viejas ataduras dogmáticas del viejo mundo. Hegel había comenzado la senda, pero quedando atrapado en los dogmas insalvables del idealismo, Feuerbach, al invertir la ecuación del maestro, queda atrapado, a juicio de Marx, en una concepción abstracta del hombre, Marcuse resalta que:

[...] su interpretación [la de Feuerbach] del libre desarrollo del hombre como desarrollo «natural» dejaba de lado las condiciones históricas de la liberación y hacía de la libertad un acontecimiento enmarcado dentro del orden existente. Su «materialismo perceptivo» solamente percibe «individuos separados dentro de la sociedad burguesa» (*Ibid.*: p. 333).

Esta crítica a los aspectos más vulnerables de la teoría de Feuerbach, se centra en Marx, en la medida en que el autor del *Manifiesto Comunista* apunta a la génesis de la alienación social en el campo de lo concreto, que en el joven Marx de los *Manuscritos* se encarna en el trabajo, la actividad práctica-sensible por antonomasia. De esta forma el proceso de trabajo, en el joven Marx de los *Manuscritos de 1844*, comienza a constituirse como el fundamento universal de la sociedad civil, señalando que:

[...] esta sociedad opera sobre los principios del trabajo universal, y considerando el proceso de trabajo decisivo para la totalidad de la existencia humana: el trabajo determina el valor de todas las cosas. Puesto que la sociedad se perpetúa por el continuo cambio universal de los productos del trabajo, la totalidad de las relaciones humanas está gobernada por las leyes inmanentes de la economía (*Ibid.*: p. 333).

Es así que, toda producción de alienación tiene su fundamento en la realidad sensible, mediada por las lógicas del intercambio universal, cuyo centro gravitante lo constituye la moderna modalidad del trabajo alienado, que en cuanto tal, constituye la esencia misma de las tendencias asalariadas y los procesos de profundización de la proletarización, visiblemente constatables, propias del siglo diecinueve y principios del veinte.

Con esto, Marx pretende realizar la filosofía de la libertad de Hegel, negándola materialistamente, la cuestión de fondo radica en cómo realizar y entender tal libertad en una sociedad donde ya están operando mecanismos sociales (el trabajo alienado) que dominan y amordazan tal libertad. Libertad y razón, en su sentido histórico, es decir, en su manifestación concreta que, metodológicamente hablando constituye el principio rector de la filosofía de Marx, deben ser entendidas, pues, a partir del proceso real del trabajo.

Por consiguiente, lo fundamental radica ahora en responder la cuestión, ya no de su génesis y sus determinaciones, vistas anteriormente, sino la forma en como el trabajo alienado puede ser superado, es decir, abordar algunos aspectos relevantes sobre un futuro post-trabajo alienado, en este sentido y en esta posible sociedad, ya no serían las categorías económicas aquellas que subordinen la autonomía de los individuos a sus lógicas soberanas y fetichistas. A su vez, cabe repasar, y este constituye el objetivo principal de este apartado, la relación conceptual entre trabajo alienado y trabajo abstracto. Ante lo cual, esta forma de categorizar y representar las relaciones sociales, sintetizadas en el trabajo alienado, constituyen el momento inicial de lo que más tarde Marx abordará y conceptualizará como trabajo abstracto, de esta forma, se abarcarán las similitudes, contrastando a su vez, sus diferencias inherentes.

El Marx de 1844 se halla, intelectualmente, en un proceso de descubrimiento de un continente de pensamiento totalmente nuevo, aunque no ajeno del todo, el cual someterá al rigor del *criticismo* hegeliano-feuerbachiano imperante aún en él, a las modernas categorías de la economía política. Siendo estas las categorías básicas de esta disciplina

(salario, beneficio del capital, renta de la tierra, trabajo asalariado, dinero, etc.), que para Marx son presentadas como categorías fenoménicas y no esencialmente estructurantes, de ahí que comience su estudio sobre aspectos como la necesidad o la pobreza del proletariado, el beneficio, el dinero o la propiedad privada, señala siempre comenzar por un “hecho actual”. Sin embargo, ya es capaz de constatar intuitivamente un aspecto específicamente moderno, como es la inversión ontológica propia de la modernidad. Este aspecto constituye, en cuanto el trabajo y su alienación dominan la vida social y no al revés, un proceso donde los términos de la ecuación son invertidos. Marcuse señala respecto a esta inversión que:

Bajo el imperio de estas leyes el producto del trabajo, la mercancía, parece determinar la naturaleza y el fin de la actividad humana. Dicho de otro modo, los materiales que deberían servir a la vida llegan a regir su contenido y su meta, y la conciencia del hombre se vuelve enteramente víctima de las relaciones de la producción material (*Ibid.*: p. 334).

Este imperio del intercambio de mercancías, que invierte y hace aparecer a las relaciones sociales bajo un aspecto material, es decir, el antiguo problema de la reificación, donde las relaciones sociales aparecen bajo la forma de cosas y las relaciones entre cosas bajo una connotación humana, debe ser invertido pues constituye una universalidad de carácter negativo. Es decir, desde que la comunidad humana se halla vinculada y mediada por el carácter totalizador de la mercancía, niega inmanentemente, en su movimiento histórico, formas más humanas y profundamente sociales de comunidades, plenamente sociales, respecto a la atomización propia de la autoalienación económica, donde individuos se presentan como separados y enfrentados entre sí, siendo el intercambio de bienes el único vínculo social objetivo del que forman parte. En esta forma de comunidad, la sociedad capitalista “los individuos participan en el proceso social solo como propietarios de mercancías. Sus relaciones mutuas son las relaciones de sus respectivas mercancías” (*Ibid.*: p. 341). La inversión total negativa de esta forma que ha adoptado las relaciones sociales,

devenidas así gracias al nuevo modo del régimen de trabajo, debe dar paso a un tipo de sociedad donde se niegue justamente este régimen de trabajo, por lo tanto, en una sociedad post-capitalista no debiese existir la forma de trabajo alienado como principio de mediación social. De esta forma, una sociedad de este tipo, donde empíricamente no exista el régimen de propiedad privada, cuya génesis social lo constituye el trabajo alienado, debiese por lo tanto inaugurar un tipo de universalidad tal, que los individuos concretos que la constituyen expresen su particularidad como un elemento positivo de su comunidad natural universal, como expresión vital de esta. Marx señala que esta expresión de lo individual constituye un modo particular de lo general, y es solo en la medida en que esta expresión de la esencia genérica universal se dé abiertamente en lo particular, que se podrá establecer un nuevo tipo de sociedad, una donde:

Su expresión vital –aun cuando no aparezca bajo la forma inmediata de una expresión vital *comunitaria*, realizada simultáneamente con otros- es por ello una expresión y confirmación de la *vida social*. La vida individual y la genérica del hombre no son *diversas*, en la medida –y esto necesariamente- en que el modo de ser de la vida individual es un modo más *particular* o más *general* de la vida genérica; o cuanto más constituye la vida genérica una vida individual *más particular* o *más general* (Marx, 2010: p. 145).

De esta forma, la superación negativa del trabajo alienado, y su expresión en la propiedad privada, constituirá el primer paso a un tipo de sociedad y sociabilidad, donde el interés de la comunidad esté expresado y ligado a los intereses de los individuos libres; individuo y sociedad formarán una totalidad que no estará separada ni mediada por las determinaciones enajenantes del trabajo como síntesis social. Distanciándose profundamente de la comunidad del capital, donde impera la separación atomizada de los individuos, es decir, una comunidad negada en su esencia por el capital, donde queda por restituir tal principio en el cual el individuo alcanza su plenitud humana, es decir social. Marcuse recalca esta idea al sostener que:

En todas las formas anteriores de sociedad, el interés de la totalidad residía en instituciones políticas y sociales separadas, que representaban el derecho de la sociedad frente al derecho del individuo. La abolición de la propiedad privada acabaría de una vez con todo esto, pues señalaría que el «hombre está de vuelta de la familia, la religión, el Estado, etc., y que ha alcanzado su existencia *humana*, es decir, *social*» (Marcuse, *op. cit.*: p. 346).

Recapitulando, se ha constatado que los iniciales estudios sobre economía política articulados por Marx en sus *Manuscritos de 1844*, muestran la existencia de un fenómeno característicamente nuevo, propio de lo que hoy constituye la modernidad: el auge del régimen de trabajo asalariado y la propiedad privada como medios absolutos para garantizar la existencia individual y colectiva. Se ha constatado, además, las múltiples determinaciones propias de lo que Marx rotula bajo la categoría de trabajo alienado, en cuanto expresión genérica y universalizante. Más allá de las precisiones y aproximaciones, cabe mencionar que Marx en esta época califica dicha categoría, que en cuanto tal representa la forma material que adquieren las relaciones de producción en el capitalismo, como una categoría que representa de por sí una materialización o cosificación de un fenómeno social dado en la realidad cotidiana, no son abstracciones y generalizaciones mentales, ilusiones de la conciencia, en cuanto tal, estas elementales categorías son producto de la autoalienación de la actividad humana. Por lo tanto, estas categorías propias de la autoalienación que genera la producción de mercancías para el intercambio, producen una separación, un desdoblamiento del mundo, o un mundo aparte que domina y somete al hombre. De esta forma, la idea de un mundo de la economía separado de la esfera social, será una de las primeras manifestaciones de lo que más adelante conceptualizará como el fenómeno del fetichismo de la mercancía. Marx da algunas intuiciones respecto a este proceso, a pesar de que sus elucubraciones están marcadas por un estilo de indignación y protesta frente a la miseria, de la cual no solo fue testigo sino protagonista activo. No obstante, aquello no debe ser motivo sufi-

ciente para considerar las tempranas reflexiones sobre economía política como un conjunto de bocetos de un idealista trasnochado e influido por el sueño escatológico de un “final de época” o la romántica y clandestina idea de una “revolución social”. Es en este campo donde Marx halla el fundamento científico de las relaciones económicas en el mundo tal cual es, “la vida económica de la sociedad contemporánea es, por un lado, la totalidad de las relaciones sociales de producción y, por el otro, una serie de categorías “materiales” en las cuales se manifiestan esas relaciones” (Rubin, 1974: p. 107). De esta forma, Marx logra descubrir el contenido, radicalmente nuevo, en las formas materiales que adquieren las relaciones sociales de producción. Esta será la cuestión principal que el autor de *Das Kapital*, exiliado y hostigado por la persecución prusiana, intentará explicar en sus largas jornadas de estudios en el Museo Británico, ¿por qué las relaciones sociales de producción adquieren una expresión material al momento de su autoalienación? El proceso de reconocimiento de esta inversión, es decir, que las relaciones sociales se presenten bajo un aspecto cósmico o material, y las relaciones entre cosas como relaciones sociales, será entendido cuando se analice el fenómeno descrito por Marx como fetichismo de la mercancía. Pero antes, hace falta mencionar el paso que da Marx desde su teoría del trabajo alienado al trabajo abstracto, es decir, al proceso de autoalienación de las fuerzas y capacidades creadas por la producción capitalista, al paso del contenido del valor como proceso de síntesis social. En ambas categorías existe un vínculo conceptual que es indudable. Este hilo conductor es prueba suficiente sobre la intrínseca relación, entre el joven renano radicado en París y el metódico y científico de *Das Kapital*, y a su vez, la idea de que la libertad del hombre se halla subyugada por las fuerzas autoalienadas que el mismo hombre ha desatado. Esto es, el dominio heterónimo ante las creaciones y criaturas de la cabeza —el dominio de las formas religiosas— como a su vez, el dominio de las creaciones producidas a mano, esto es, el necrológico y encantado dominio del mundo de las mercancías.

Anteriormente se había señalado, que un régimen donde impera la producción y el intercambio privado de mercancías conduce necesi-

riamente a un enfrentamiento entre el mundo del trabajo y el capital. El joven Marx, sostenía que el poder material del capital se hacía de todas las virtudes intrínsecas del trabajo, como elemento para desarrollar su esencia genérica universal. Esta esencia universal del hombre, representada en su capacidad de creación, se ve subsumida, bajo este nuevo régimen de producción, a los imperativos privados de quienes ostentan la cualidad de ser propietarios privados de capital, dejando como única salida, a los nuevos parias del mundo moderno, su capacidad de vender la única mercancía que les queda, su capacidad de trabajar, de ejercer algún tipo de actividad orientada a un fin sumamente específico que, a su vez, lo determina externamente. En términos lógicos lo que aquí importa, no es tanto la concepción libre de una actividad concreta, más allá del dominio del capital, sino el dar cuenta de un mundo que se hace ajeno al hombre, que vuelve al hombre ajeno a sí mismo y para sus semejantes, en fin, que el mundo que él produce, tal como el Dr. Frankenstein con su criatura, se le torna lejano, objetivamente, se encuentra separado de él, es más, ese mundo de criaturas producidas artificialmente se vuelve hostil a su creador, lo empobrece y esclaviza. Este fenómeno constituye un primer esbozo del gran problema que gravita sobre el fetichismo de la mercancía, la inversión ontológica del capital como un proceso donde todas las relaciones sociales aparecen bajo la forma de cosas, adquieren una propiedad material, es decir, bajo la relación de producción del capitalismo los individuos son tratados como mercancías, a su vez, las cosas adquieren una propiedad humana, se relacionan entre sí como si tuvieran libre determinación.

En *Das Kapital*, en cambio, las mercancías se intercambian entre sí como si tuvieran vida propia, libre determinación o autonomía, rasgos constitutivos de un sujeto o de lo que implica ser uno al menos. Los individuos solo aparecen como poseedores de estas mercancías, es decir, son activados por ellas, son las personas quienes las llevan al mercado para que puedan intercambiarse, “aquí, las personas solo existen unas para otras como representantes de la mercancía, y por ende como poseedores de mercancías” (Marx, 2015: p. 104). Es más, el estilo que Marx

utiliza para referirse a los custodios de las mercancías revela que estos solo juegan, o interpretan, un rol secundario en todo el proceso. Marx señala que las personas se asumen como máscaras, que solo pueden ser entendidas como personificaciones de las relaciones económicas. Ahora bien ¿cómo se llega a todo esto?, en el capítulo siguiente se establecerán las premisas que responden esta cuestión con precisión, desde el surgimiento de la economía política, como autoconciencia de la sociedad moderna, hasta la crítica inmanente a la estructura social objetiva, la universalidad abstracta de la mercancía y del trabajo, como formas dominantes del trabajo social. Aquí solo es necesario comprender el hecho de que el trabajo es entendido, ya no como una pérdida del objeto, o bien, en su sentido ricardiano, el trabajo –en su forma concreta, como trabajo útil ontológica y transhistóricamente naturalizado- le agrega valor a las mercancías, las cuales son enajenadas por el capital, en otras palabras, el trabajo es la sustancia generadora del valor, cristalizándose en una forma específica de trabajo: trabajo abstracto.

De esta forma entonces, y en una primera instancia, el trabajo útil, que en el joven Marx se expresa como la actividad libre no alienada, representa aquella forma de trabajo que expresa las potencialidades creadoras de la humanidad, como a su vez, la instancia que realiza la esencia verdaderamente humana universal. Ahora, todas estas fuerzas se hallan capturadas por el dominio del capital, como se sabe, cuyo dominio muerto desaparecerá en una futura sociedad post-capitalista, en donde las fuerzas y capacidades del hombre serán vueltas para el hombre y por el hombre, como conciliación final entre el hombre y su género.

Pero en *Das Kapital*, este proceso resulta totalmente negado, puesto que el trabajo social está destinado a la venta e intercambio, tal trabajo “social”, no resulta del trabajo concreto sino del trabajo abstracto. Fredy Perlman, en su introducción a los *Ensayos* de Rubin señala que: “en la economía mercantil el trabajo no es actividad creadora; es el gasto del tiempo de trabajo, de fuerza de trabajo, de trabajo humano homogéneo o trabajo en general” (Rubin, *op. cit.*: pp. 25-26). De esta forma, el trabajo se convierte en una cosa o mercancía más, en una por-

ción de tiempo abstracto destinado al consumo, el trabajo útil solo es el soporte material para la necesidad, del trabajo abstracto, de trastocar toda cualidad material heterogénea a sustancia de valor, como valor homogéneamente abstracto y universal.

Así las cosas, la noción de trabajo alienado alude a una concepción unida de una futura sociedad comunista, donde imperaría una forma de trabajo no-alienado. Siendo esta sociedad portadora de un nuevo tipo de individualidad, donde la sociedad no sea abstraída del individuo y donde este sea la expresión genérica del *ser social*, en otras palabras, la expresión individual es la realización de la acción colectiva. Sin embargo, la actividad productiva, la facultad de hacer, la praxis del hombre –incluida su manifestación intelectual– se ve alienada por la producción de mercancías destinadas exclusivamente a su intercambio. De esta forma, el sistema de producción mercantil hace abstracción de toda heterogeneidad expresada en la variedad de trabajos individuales. De esta abstracción solo queda una fuerza de trabajo general, homogénea y abstracta. El trabajo abstracto, por lo tanto, constituye una nueva modalidad de alienación, al enajenar toda la masa total de trabajos individuales concretos en una homogeneidad abstracta, en pura sustancia de valor. Esta sustancia abstracta, residual, que se plasma en los cuerpos de la mercancía, dando origen a una fantasmagoría real, se cristaliza en los bienes, determinando una nueva forma social que inaugura la sociedad capitalista, lo que Marx denomina como: forma del valor. Es el valor, entonces, la forma social que adquieren las mercancías y los trabajos expresados en ellas. Esta cosificación de los valores, plasmados en las mercancías, es el vínculo conceptual entre el trabajo alienado y el abstracto. De esta forma, la génesis social de la inversión ontológica, específicamente histórica, expresada como se vio en los primeros capítulos en su forma religiosa, en cuanto conciencia invertida de la realidad, es decir, como manifestación espiritual de un mundo que materialmente se halla invertido, constituye (esta inversión) justamente la contradicción entre las relaciones sociales dominadas por la forma social del valor que adquieren bajo la producción capitalista. Así, la cosificación de las relaciones sociales, su reificación, el

hecho de que sean las cosas, las mercancías, las portadoras de voluntad propia y los individuos sean meros medios para alcanzar sus exigencias, alienando cualquier intento de realización de una esencia humana en el trabajo, muestra la inversión real y constante de esta sociedad, un cambio real entre el sujeto y el predicado, entre el ser y sus atributos, donde los productos de la mano adquiere un poder sobre el cual los hombres no pueden ejercer ningún tipo de control. Marx denominará este largo y continuo proceso como el fetichismo de la mercancía.

CAPÍTULO III
EL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA, LA TEORÍA DEL
VALOR-TRABAJO Y LA NOCIÓN DE
«SUJETO AUTOMÁTICO»

A continuación se presenta el capítulo final de esta investigación, dedicado a los aspectos centrales y más abstractos de la obra tardía de Marx, todos agrupados en una tríada conceptual que caracteriza el fenómeno de la mercancía como una entidad independizada del control real y efectivo de los hombres y sus relaciones sociales, *ergo*, el análisis de Marx contribuye a pensar cómo el capitalismo puede ser concebido como una religión secular, o bien, una forma moderna de reencantamiento del mundo, en la medida en que las fuerzas autoalienadas del trabajo se objetivizan y separan de sus creadores, volviéndose esta, y su conjunto de metamorfosis, un poder autonomizado, absoluto, autorreferente y autotético. Luego, esta religión rebosaría en complejas cualidades mágicas, que nada tienen que envidiar a las arcaicas y primitivas religiones totémicas-fetichistas¹. Es decir, podemos verla como una inversión que produce una inconsciencia social, donde los productos dominan a sus productores, donde el objeto se sirve del sujeto o, como

1.- Marx en los *Resultados del proceso inmediato de producción*, como en varias partes de su obra económica, sintetiza claramente el espíritu reificante de esta religión secular al señalar: “La dominación del capitalista sobre el obrero es por consiguiente la de la cosa sobre el hombre, la del trabajo muerto sobre el trabajo vivo, la del producto sobre el productor, ya que en realidad las mercancías, que se convierten en medios de dominación sobre los obreros (pero solo como medios de la dominación del *capital* mismo), no son sino meros resultados del proceso de producción, *los* productos del mismo. En la producción material, en el verdadero proceso de la vida social –pues esto es el proceso de la producción– se da exactamente la *misma* relación que en el terreno ideológico se presenta en la *religión*: la conversión del sujeto en el objeto y viceversa” (Marx, 2015b: p.19).

bien señalara Feuerbach, los predicados de los individuos se transmutan en los predicados inherentes de la cosa.

El objetivo principal de esta investigación consistía en establecer los paralelismos y similitudes existentes entre la obra del joven Marx, dedicado a la crítica implacable de todo lo existente, y cuya premisa fundamental recaía en la crítica de la religión y la autoalienación del hombre (en otras palabras, recalcar el origen enajenado de las figuras y predicados de la divinidad), y los resultados del Marx tardío, que desembocan en la actividad práctica del hombre como una actividad autoalienada y cosificada, apropiada por el capital, transformándolo en un sujeto, de la historia que cuenta con su dinámica intrínseca propia. Así, la crítica de la religión se transmuta en crítica del fetichismo. La presente investigación pretende, por lo tanto, explicitar este vínculo entre ambos conceptos.

Esta temprana crítica se halla marcada por el ímpetu juvenil y las románticas ideas escatológicas acerca del fin de una era, en la Alemania absolutista, y el advenimiento revolucionario de nuevas ideas sobre libertad y republicanismos. La *intelligentsia* alemana centró sus esfuerzos críticos en disolver el poder real del clero, y en general, liberar y emancipar a las conciencias, serviles y religiosas, de las retrogradadas y pesadas cadenas, sintetizadas en la religión, que los alemanes seguían arrastrando como un cadáver a sus espaldas. En general, se constató el vínculo intelectual y político de Marx con el grupo de los jóvenes hegelianos, quienes, inspirados en el poder disolvente de la dialéctica hegeliana quisieron remecer conciencias e instaurar una restauración intelectual y moral del hombre alemán. Esta juventud alemana, elite intelectual concentrada en Berlín, descargó todos sus golpes en lo que consideraban el último bastión de la vieja sociedad estamental: la religión. Los blancos se concentraron en un análisis teórico sobre las bases mismas sobre las que se erigía toda conciencia religiosa: las imágenes celestiales, los mitos e historias que impregnan el imaginario del saber popular, la vida contradictoria de Jesucristo, etc. A diferencia de los enciclopedistas franceses, no trataron de desenmascarar al clero y su hipocresía religiosa, sino que, bajo la luz del maestro Hegel lograron mostrar como el desarrollo histórico fue configurando la religión y descubriendo

su secreto máspreciado: a saber, que detrás de toda la sacra celestialidad del cielo se esconde el profano hombre de carne y hueso. “El hombre, que en la fantástica realidad del cielo, donde buscaba un superhombre, solo ha encontrado el reflejo de sí mismo” (Marx, 1987: p. 491).

Más adelante, se afirmó, que la búsqueda de esta autoalienación del hombre se concentró en el hombre real, que es siempre sujeto del mundo que integra el hombre. Es decir, buscar los orígenes sociales, culturales y económicos de esta autoalienación, que en cuanto tal, son el reflejo invertido de este mundo también invertido, es decir, centrar la mirada en la praxis concreta de los sujetos.

De la crítica religiosa a las divinidades celestiales, con su análisis del trabajo abstracto, la mercancía y el dinero, Marx busca ahora la crítica de este mundo secular, desacralizado y desdoblado, y lo halla en el encantado mundo de las mercancías y su crítica del fetichismo, por lo que Marx emprende la crítica a las formas terrenales de divinidad, que se han plasmado gracias al fetichismo que impregna todo el modo de producción capitalista.

De esta forma, cuando se intenta esbozar un análisis conceptual acerca de lo común entre la crítica de la religión y la crítica del fetichismo, se logra esclarecer el propósito que Marx tenía en su juventud cuando, en su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* afirmaba que:

La misión de la historia consiste, según esto, en descubrir la verdad más acá, una vez que se ha hecho desaparecer al más allá de la verdad. Y, ante todo, la misión de la filosofía, puesta al servicio de la historia, después de desenmascarar la forma de santidad de la autoenajenación del hombre, está en desenmascarar la autoenajenación bajo sus formas profanas. La crítica del cielo se trueca, de este modo, en la crítica de la tierra (Ibíd: p. 492).

Esta crítica de la tierra será el esfuerzo al que Marx dedicará toda su vida, el cual acabó cuajando en su monumental proyecto: *crítica de la economía política*.

A.- EL ANÁLISIS DE LA MERCANCÍA Y SUS METAMORFOSIS

Marx tuvo plena conciencia de haber aportado un avance, categóricamente significativo, respecto de la economía política clásica, sin embargo, como se mostrará en este apartado, el marxismo clásico o de cuño más tradicional (el marxismo del movimiento obrero y sus alternativas organizativas), interpretaron la teoría del valor-trabajo propuesta por Marx como un análisis continuado que seguía la línea trabajada por Ricardo, es decir, establecieron que tanto el trabajo como el valor creado por este, constituían categorías transhistóricas, fuera de la historia moderna de la mercancía, las cuales debían ser recuperadas y reapropiadas por el Estado-partido y sus variantes (consejos, sindicatos, etc.), para una mejor gestión y administración de estas, con el fin de integrar al proletariado bajo las condiciones de dignidad y progreso que la sociedad burguesa prometía a sus integrantes. Esta interpretación de la teoría valor-trabajo de Marx, ya era considerada por algunos como una interpretación socialista de la teoría del valor de Ricardo. Si esta formulación, e interpretación, de la teoría del valor de Marx coincide como un anexo “socialista” de la de Ricardo, cabe preguntarse cuál fue realmente el aporte, y la batahola, que gira en torno a los estudios marxianos de la economía política. Bajo esta línea interpretativa, en representación de los movimientos de izquierda tradicional, la «crítica de la economía política» que funda el proyecto teórico de Marx, constituye solo una continuidad de las teóricas clásicas económicas, por tanto, esta crítica constituiría solo una crítica a las distintas teorías que existieron, hasta ese entonces, sobre dicha disciplina. De esta forma, los aportes de Marx son equiparados con las formulaciones teóricas de los distintos economistas de la época. La tarea de la presente investigación presupone, justamente, el poner en cuestión la interpretación, corrientemente aceptada u estudiada, de la teoría del valor-trabajo (ya canónica del siglo pasado) para reactualizarla, a la luz de las nuevas propuestas e interpretaciones que hoy por hoy giran en torno a ella. Ante esto, se propone una lectura que vaya más allá del campo restringido que el marxismo clásico le otorgó a esta «crítica»,

entendiéndola como una crítica de los pilares teóricos fundamentales en los cuales se erige la ciencia económica como tal. Por último, esto solo muestra que la exposición de Marx, y su crítica a las nociones fundantes que organizan la sociedad moderna de la mercancía, cuestiona y pone en entredicho estas categorías organizantes en las cuales la socialización mercantil tiene lugar, cuestionando justamente la autocomprensión de la sociedad moderna.

Como fue advertido previamente, comenzaremos mostrando las intrincadas formulaciones de Marx, descritas en el tomo primero de *Das Kapital*, verdadero *órganon* heurístico que permite sumergirse en los aspectos más esenciales de la sociedad moderna, y como se acaba de señalar, su interpretación tiene consecuencias ineludibles respecto a cómo entendemos la realidad capitalista y, a su vez, cómo podemos trabajar por cambiarla de raíz.

A.1.- LA «FORMA CELULAR ECONÓMICA», LA MERCANCÍA Y SUS DETERMINACIONES

El comienzo de *El Capital*, hace alusión a la forma en que la riqueza aparece en las sociedades donde impera el modo de producción capitalista, esta riqueza se presenta como un cúmulo de mercancías, y la mercancía particular como su forma elemental. De allí que Marx, ya desde el comienzo, restrinja el campo del saber, no a las sociedades premodernas ni a los anacrónicos modos de producción esclavista o feudal, sino que solo hará alusión a la riqueza entendida como acumulación mercantil, de esta forma restringe y acota el objetivo de su obra, analizando el modo de producción capitalista y sus relaciones de producción que les corresponde².

2.- Como bien señala Michael Heinrich en su *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*, Marx no desconoce en absoluto la existencia anterior de la mercancía. Por el contrario, mercancías han existido en los otros modos de producción anteriores al capitalismo, pero es solo bajo

Si la riqueza de las sociedades capitalistas se presenta, en primera instancia, como una acumulación de mercancías ¿qué es una mercancía?, “la mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran” (Marx, 2015a: p.43), es por lo tanto, algo totalmente omnicomprendido, sin embargo, la pregunta inicial inquieta por la trivialidad con la que se presenta, puesto que, supuestamente, en un tratado de economía se esperaría alguna declamación sobre salarios, precios o redistribución de la riqueza, cuestiones que atañen a la gestión y mejoramiento de la vida material de los individuos que trabajan, es decir, presentar sugerencias prácticas para mejorar la economía.

Sin embargo, Marx comprende el objeto de su estudio, la mercancía, como la «forma germinal» de la sociedad burguesa, de allí la necesidad de comenzar por las formas estructurantes, esenciales, del modo de producción capitalista, como a su vez señalar, que la mercancía misma posee el germen esencial de todas las contradicciones estructurales de la sociedad, expresadas en las relaciones sociales de producción.

Respecto a lo que una mercancía es, no cabe dudas, que es un objeto de comprensión inmediata, el problema comienza cuando Marx plantea las determinaciones formales de esta; una mercancía es un *valor de uso* y un *valor de cambio*. Toda mercancía es valor de uso, pero no todo valor de uso constituye necesariamente una mercancía. Aun así, los valores de uso, esto es, los bienes cuya utilidad sirven para satisfacer una necesidad dada, “constituyen el *contenido material de la riqueza*, sea cual fuere la forma social de esta” (*Ibid.*: p. 44). Esta relación cualitativa de las mercancías contrasta con su relación cuantitativa, es decir, las mercancías son, a su vez, portadoras de valores de cambio. La relación cuantitativa

esta forma generalizada de intercambio en que los bienes producidos adquieren este carácter generalizado de ser mercancías. No es el estudio de las formas transhistóricas en que surgió la mercancía ni su desarrollo en la historia, sino, la forma específica de mercancía dentro de la sociedad capitalista la que será objeto de estudio. Es decir, la mercancía de las sociedades capitalistas (Cfr. Heinrich, 2008: pp. 57-58).

de estos valores de cambio radica en las proporciones y medidas en que son intercambiados valores de uso de distinta clase. De esta forma, “el valor de cambio, pues, parece ser algo contingente y puramente relativo, y un valor de cambio inmanente, intrínseco a la mercancía pues, sería una *contradictio in adiecto*” (*Ibid*: p. 45). Los valores de uso son intercambiados por otros valores de uso, de distinta clase y en proporciones cuantitativamente disimiles, estas distintas expresiones del valor de cambio que adoptan los valores de uso, solo sugieren que las mercancías poseen algo en común que las hace plausibles de ser cambiadas entre sí, a pesar de su inconmensurabilidad. Un mismo producto, entonces, puede ser cambiado por otros en cantidades y magnitudes totalmente diferentes, ¿qué hace, entonces, que las distintas expresiones del valor de cambio puedan ser cambiadas entre sí? Las mercancías, entonces, poseen una tercera cualidad determinante, la de poseer algo en común; a saber, *valor*.

Este elemento en común, el valor, en su relación con los valores de otras mercancías, necesita, en primera instancia, hacer abstracción de cualquier propiedad física o corpórea de las mercancías para poder ser intercambiadas, al mismo tiempo, difiere en su cantidad, en cuanto valores de cambio. De esta forma, la relación entre mercancías se haya condicionada, en la medida en que “en cuanto valores de uso, las mercancías son, ante todo diferentes en cuanto a la cualidad; como valores de cambio solo pueden diferir por su cantidad, y no contienen, por consiguiente, ni un solo átomo de valor de uso” (*Ibid*: p. 46).

Si las relaciones entre valor de uso y valor de cambio son totalmente inconmensurables entre sí, es solo en cuanto poseen la cualidad de ser productos del trabajo que pueden ser cambiadas y poner en justa relación sus valores. Es decir, la sustancia común de las mercancías es el trabajo que les ha creado. El hecho de hacer abstracción de toda propiedad corpórea y sensible de las mercancías, para ser cambiadas, infiere necesariamente, que también se hacen abstracciones de las cualidades particulares de cada trabajo para poder crearlas, quedando solamente en cuanto sustancia común del valor, un trabajo indiferenciado, un trabajo abstractamente humano, o lo que es lo mismo, el valor constituye la

cristalización de esa sustancia común, de objetividad espectral, de gelatina de trabajo cristalizada. Por otro lado, los valores de las mercancías cuyo origen es la fuerza de trabajo humana abstracta constituyen, por ende, la forma social de la riqueza en el modo de producción capitalista. En muy pocas palabras, Marx señala la determinación de esa sustancia del trabajo, al respecto Heinrich señala:

La determinación más precisa de esto «común» (o del «valor») se lleva a cabo en tres pasos. En primer lugar, excluye todas las propiedades naturales de las mercancías como candidatos para esto común, luego constata que solo les queda una propiedad, a saber, la de ser productos del trabajo, y finalmente presenta el trabajo, concretamente el «trabajo abstractamente humano», como la «sustancia» del valor (Heinrich, 2011: p. 67).

Respecto a las peculiaridades de la cristalización del trabajo abstractamente humano en cuanto sustancia del valor, esta investigación analizará al trabajo, como configuración socializante y estructurante de las sociedades capitalistas.

Ahora bien, la sustancia del trabajo, la cantidad de trabajo materializado o contenida en una mercancía, debería poder medirse en determinadas magnitudes. Marx señala que esta magnitud se mide:

Por la *cantidad* de “sustancia generadora de valor” –por la cantidad de trabajo- contenida en ese valor de uso. La cantidad de trabajo misma se mide por su *duración*, y el *tiempo de trabajo*, a su vez, reconoce su patrón de medida en determinadas *fracciones temporales*, tales como hora, día, etcétera (Marx, 2015a: p. 48).

Esto implica que el valor de cada mercancía dependerá siempre de la cantidad de tiempo de trabajo necesario para producirlas, pero, Marx recalca la necesidad de abstracción en dicho proceso, al manifestar que la medida necesaria para cristalizar valor en las mercancías es la fuerza del trabajo social, poco importa si un trabajo particular tarda más

o menos en la producción de un determinado bien, lo que está en juego es la homologación de las distintas fuerzas de trabajo individuales en una fuerza de trabajo social abstracta, como señala Marx es que:

Cada una de esas fuerzas de trabajo individuales es la misma fuerza de trabajo humana que las demás, en cuanto posee el carácter de fuerza de trabajo social media y opera como tal fuerza de trabajo social media, es decir, en cuanto, en la producción de una mercancía, solo utiliza el tiempo de trabajo promedialmente necesario, o *tiempo de trabajo socialmente necesario* (*Ibíd.*: p. 48).

Como se ha señalado anteriormente, esta abstracción de la forma concreta, este modo particular de producir un determinado valor de uso, de forma general y abstracta, se le denomina «trabajo abstracto». De esta manera, toma sentido cuando Marx señala el «carácter espectral» de las mercancías, ya que se ha cristalizado o coagulado trabajo abstracto en la mercancía. Las determinaciones de las mercancías comienzan a tomar forma. La mercancía no solo de caracteriza por tener valor de uso y valor de cambio, sino también, porque ella se produce en su particularidad concreta y, además, su contenido adquiere una formación social abstracta, siendo estas las dos caras de un mismo proceso. Esto no quiere decir que existen dos actos en la producción, uno abstracto y otro concreto, por otra parte, los trabajos concretos solo son medidos como fuerza de trabajo abstracta productora de valores. Que la mercancía posea un carácter bifacético implica que los trabajos que las producen también posean un carácter bifacético, doble; el aspecto de su determinación cualitativa y, finalmente, el aspecto social, espectral o fantasmagórico, expresado en el trabajo abstracto, (este último imposible de constatar en la realidad fenoménica), así el trabajo, en general abstracto, y “el valor que crea no tiene existencia empírica, sino que existe tan solo en las cabezas de los hombres que viven en una sociedad en la que los bienes asumen habitualmente la forma de la mercancía” (Jappe, 2016: p. 35).

Marx advierte, además, acerca de la determinación del valor de una mercancía. Se ha señalado que la substancia en común de las

mercancías expresadas en valor, son sus trabajos, y más precisamente el tiempo de trabajo socialmente necesario para su creación. Podría pensarse, por lo tanto, que mientras más perezoso es un trabajador, más valdría su producto, pero ese tiempo de trabajo al mismo tiempo es gasto de tiempo de trabajo socialmente medio, de allí que “en cuanto valores, todas las mercancías son, únicamente, determinada medida de *tiempo de trabajo solidificado*” (Marx, *op. cit.*: p. 49). Es esta forma general de trabajo, el trabajo abstracto productor de valor, el gran logro que Marx se adjudica³. Este gasto de fuerza de trabajo humana siempre es considerado como un trabajo de carácter medio simple, la abstracción es tal, respecto a cualidad de los trabajos útiles (orientados a un fin), que el contenido se torna indiferente respecto a la forma útil de los trabajos particulares específicos que las crean, en resumen, solo son trabajo humano.

El valor, imposibilitado de existir de forma empíricamente directa, necesita “encantar” a otros productos del trabajo para poder expresarse, su manifestación es siempre indirecta. De allí que una de las peculiaridades de la forma del valor que adoptan los cuerpos de las mercancías, es justamente este carácter de encantamiento, las mercancías necesitan de otras para realizarse en el intercambio, el valor no existe en estado puro, aislado, necesita relacionarse con otras mercancías para que su fantasmagoría cobre vida. De esta forma, Marx ironiza agudamente cuando señala que:

La objetividad de las mercancías en cuanto valores se diferencia de mistress Quickly en que no se sabe de dónde agarrarla. En contradicción directa con la objetividad sensorialmente grosera del cuerpo de las mercancías, ni un solo átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad en cuanto valores. De ahí que por más que se dé vuelta y se manipule una mercancía cualquiera, resultará inasequible en cuanto

3.- Marx (*Ibid.*: p. 51.) señala: “he sido el primero en exponer críticamente esa naturaleza bifacética del trabajo contenida en la mercancía.” Es, por lo tanto, esta forma de configuración del trabajo la que constituirá el pivote de su proyecto de una *Crítica de la economía política*.

cosa que es valor. Si recordamos, empero, que las mercancías solo poseen objetividad como valores en la medida en que son expresiones de la misma unidad social, del trabajo humano; que su objetividad en cuanto valores, por tanto, es de naturaleza puramente social, se comprenderá de suyo, asimismo, que dicha objetividad como valores solo puede ponerse de manifiesto en la relación social entre diversas mercancías (Marx, 2015a: p. 58).

Cabe la siguiente pregunta, entonces, ¿cómo se manifiesta el valor? Marx, ya ha señalado que los valores contenidos en el cuerpo de las mercancías, en cuanto son tiempo de trabajo abstracto coagulado en la mercancía, se manifiesta en su relación con otras mercancías, con magnitudes de valor también distintas, de lo contrario, no tendría sentido el intercambio. Marx alude, por tanto, al entendimiento de la forma más simple de relación de valor, es decir el intercambio entre mercancías distintas con magnitudes de valor también distintas. De aquí se despliegan las diferentes metamorfosis de la forma del valor en el proceso de intercambio, proceso de abstracción y transformación que se da en la realidad empírica, de forma espontánea, repitiéndose y consumándose una y otra vez, tornándose en una especie de racionalidad natural espontánea para los ejecutores de esta lógica.

Se ha señalado, que el valor de una mercancía se expresa y “cobra vida” cuando es puesta en relación con otra mercancía. Aquí la forma del valor comienza a mostrar sus argucias, Marx señala:

Las dos mercancías heterogéneas A y B, en nuestro ejemplo el lienzo y la chaqueta, desempeñan aquí, obviamente, *dos papeles diferentes*. El lienzo *expresa su valor* en la chaqueta; la chaqueta *hace las veces de material para dicha expresión del valor*. A la primera mercancía le corresponde un papel activo; a la segunda, uno pasivo. El valor de la primera mercancía queda representado como *valor relativo*, o sea, reviste una *forma relativa de valor*. La segunda mercancía funciona *como equivalente*, esto es, adopta una *forma de equivalente* (*Ibid*: p. 60).

Tanto la forma relativa del valor como la forma del equivalente, resultan ser formas “que se condicionan de manera recíproca, pero constituyen a la vez *extremos excluyentes* o *contrapuestos*, esto es, *polos de la misma expresión de valor*” (*Ibid:* p. 60). Esto implica que la mercancía que adopta la forma de equivalente “no puede revestir *al mismo tiempo la forma relativa de valor*. Ella *no expresa su propio valor*. Se reduce a proporcionar *el material para la expresión del valor de otra mercancía*” (*Ibid:* p. 60). Esta ecuación, sumamente simple y común, que adopta la forma de valor para expresarse en la materia de otra mercancía, supone a su vez, un carácter de reversibilidad, es decir, la segunda mercancía puede expresar su valor en la primera, cambiando los roles de las distintas formas, la única restricción consiste en que “*la misma mercancía no puede, en la misma expresión del valor, presentarse simultáneamente bajo ambas formas*. Estas, por el contrario, se excluyen entre sí *de manera polar*” (*Ibid:* p. 60).

De esta manera, solo importa la posición que ocupan ambas mercancías en el momento de la expresión del valor, siendo una la forma relativa, y la otra, la forma equivalente, y viceversa, pero nunca la mercancía particular puede ser ambas a la vez, “esto es, de que sea la mercancía cuyo valor se expresa o bien, en cambio, la mercancía en la que expresa el valor” (*Ibid:* p. 60). Con esto, Marx solo muestra la substancia en común que poseen las mercancías heterogéneas y, por otro lado, que la expresión natural del valor se haya en el valor de uso de otra mercancía. Los valores de uso, así presentada la ecuación, constituyen el soporte material del valor. Se podría argüir, al mismo tiempo, que el trabajo abstracto, creador de valor, necesita del trabajo concreto para expresarse. Así, la heterogénea variedad de mercancías pierde sus cualidades connaturales y propias, para perderse en la homogeneidad de la abstracción propia del valor, es decir, en cuanto tal, el valor no existe como forma natural-propia de los bienes creados.

La cuestión se complica cuando se ponen en relación todas las innumerables y distintas mercancías elaboradas. Es decir, una mercancía A puede ser intercambiada por cantidades determinadas de mercancías B,

C, D, etc., lo que Marx denomina: la *forma total o desplegada del valor*. Aquí vale lo mismo sostener que “20 varas de lienzo = 1 chaqueta, o = 10 libras de té, o = 40 libras de café, o = quarter de trigo, o = 2 onzas de oro, o = ½ tonelada de hierro, o = etcétera” (*Ibid*: p. 77). Bajo esta forma, el trabajo abstracto logra manifestarse en su esplendor, es decir, como gelatina de trabajo humanamente indiferenciado, o bien, el valor que expresa una mercancía se hace indiferente a todo el cuerpo de las demás mercancías. De esto solo se deduce que los trabajos particulares, que crearon una determinada mercancía, también pierden sus aspectos concretos, siendo más fácil identificar el trabajo como mero trabajo abstracto. No existe por lo tanto consideración alguna a la forma concreta en que los productos del trabajo se materializan.

Esta forma total o desplegada del valor, se halla determinada por su funcionamiento incompleto de la cadena, siempre infinita, de comparaciones de valores, además:

[...] cada mercancía tiene así una forma de valor relativa diferente de la de cualquier otra mercancía, y existe un número igual de formas equivalente, de las cuales ninguna es completa y válida para todas las mercancías. No obstante, es posible invertir sin más la fórmula anterior (Jappe, *op. cit.*: p. 37).

Esta reversión se da en la medida en que determinada mercancía A expresa su valor en determinada mercancía B, C, D, etc., también es válido afirmar que los valores de las mercancías B, C, D, etc., se expresan en la mercancía A. Así obtiene Marx, la *forma general del valor*. Esta lleva a la inmediatez del intercambio de una mercancía determinada por la magnitud de valor de cualquier otra, y todas las otras, por una magnitud de valor de una mercancía determinada. Esto implica necesariamente que, en el mundo de las mercancías, todas actúan necesariamente de igual forma “deben excluir a una de ellas de la forma relativa de valor y hacer de ella la forma de equivalente general, es decir, la materia de su forma general y unitaria de valor” (*Ibid*: p. 37).

De esta exclusión que hacen las mercancías sobre una determinada mercancía particular, se erige una forma peculiar y principesca en este mundo de las mercancías, esta forma es denominada la *forma dinero*. El oro ha cumplido históricamente esta función principesca, todos los valores de cambio del mundo de las mercancías se expresan en la magnitud cuantitativa de una determinada porción de oro. Históricamente, el oro ha sido reemplazo por el papel moneda, hoy totalmente independizado de su servidumbre hacia el precioso metal, el dinero solo es dinero. En última instancia, el oro o el papel moneda, asumen su forma fenoménica en los precios, de allí que, para Marx “la forma dinero es pues una simple consecuencia del desarrollo de la forma mercancía” (*Ibid*: p. 38) cuya última expresión se da en la fórmula $x \text{ mercancía } A = y \text{ mercancía } B$.

Estas consideraciones, extensas respecto al análisis de la mercancía, suponen el núcleo central de la exposición del primer capítulo de *El Capital*, dedicado a lo que se conoce como la teoría marxiana del valor. Si este análisis refleja el hecho de que una mercancía sólo puede ser entendida como una cosa que es a la vez valor de uso y valor, que la substancia de ese valor es el trabajo abstracto coagulado o cristalizado, y que su magnitud de valor depende del tiempo de trabajo socialmente necesario para crearlo, ¿en qué sentido este análisis de la forma del valor constituye una determinada forma de sujeción natural de los individuos a las cosas que producen?, por último, ¿qué tiene de radical para la sociedad actual, la teoría del valor-trabajo planteada por Marx?

Si es cierto que Marx consideraba este análisis preliminar como el descubrimiento más importante respecto a la forma del valor realizado por él, este hecho sólo cobra relevancia significativa en la actualidad, a despecho de las tradiciones clásicas al interior del marxismo que sólo compararon dicho análisis como un resultado sintetizado de las teóricas clásicas del valor, especialmente la teoría de Ricardo, pasando por alto el apartado final de dicho análisis, que a pesar de la posición formal que ocupa dentro de la obra, contiene finalmente el aspecto más crítico y negativo de este análisis, aquel consagrado al carácter fetichista de la mercancía y su secreto.

De este apartado final queda claro, para Marx, que la mercancía no constituye algo tan simple y banal como se espera, de hecho, es su análisis el que muestra las sombrías reticencias teológicas y las sutilezas metafísicas inherentes en ella, que la conciencia espontánea de los individuos se ve imposibilitada de percibir. Finalmente, lo que esta reconstrucción del análisis de la mercancía muestra, es la forma social objetivada, esto es, el despliegue total, inmediato y universalizante de la forma del valor, que “socializa” o “individualiza” a los sujetos modernos, sin importar si estos son conscientes o no de esta estructura social fetichista que opera sobre ellos.

Este desconocimiento, por parte de los sujetos, de la estructura social objetiva de la que forman parte y la forma en que esta se objetiviza e independiza de sus relaciones sociales inmediatas, mediadas por la mercancía, profundiza el carácter misticador de esta realidad, donde los sujetos simplemente reproducen, con sus acciones cotidianas efectivas, sus relaciones sociales que están a la base de esta estructura social objetiva, naturalizando esta misticación, viéndose entonces obligados a justificar sus relaciones de intercambio como “naturales” y “necesarias” para sobrevivir al interior de la cotidianidad del capitalismo. De allí que Marx considere como insuficientes los análisis de la economía política clásica, ya que comienzan sus análisis con esta forma social de “racionalidad objetiva y naturalizada”, es decir, comienzan por justificar el “hecho económico dado”, cuando lo que debiera constituir el objetivo principal de la economía política, es deducir el origen de las categorías en vez de justificarlas como un hecho dado en su explicación⁴.

4.- Marx ya se mostraba escéptico sobre las explicaciones dadas por la economía política clásica, en los *Manuscritos de 1844*, señalando que: “A diferencia de lo que hace el economista político cada vez que procura explicar algo, no nos traslademos a un ficticio estado originario. Un estado semejante no explica nada. El economista solo desplaza la cuestión hacia una lejanía gris, nebulosa. *Da por supuesto, bajo la forma del hecho, del acontecimiento, lo que debe deducir* [...] Así, la teología explica el origen del mal a partir del pecado original; es decir, da por supuesto como un hecho, bajo la forma de una historia, lo que

Antes de explicar el apartado final del primer capítulo, dedicado al *carácter fetichista de la mercancía y su secreto* que, por la potencia y radicalidad de su contenido, y que para efectos de esta investigación, se constituye como el núcleo central de este trabajo, debe ir intrínsecamente unido al apartado dedicado a la constitución del capital como «sujeto automático». Se debe analizar, en primer lugar, el origen de este fetiche y la forma social de producción que lo genera: el trabajo abstracto. El análisis mostrará que la categoría de trabajo abstracto está inherentemente vinculada al proceso de «abstracción real» que domina a los individuos en el proceso de intercambio, ambas categorías constituyen las condiciones sociales objetivas necesarias, dentro del modo de producción de mercancías, para la configuración del fetichismo y sus mistificaciones como la inversión real de esta sociedad.

B.- TRABAJO ABSTRACTO Y «ABSTRACCIÓN REAL»

Antes de sumergirse en las profundas cavilaciones marxistas sobre la teoría del fetichismo de la mercancía y su teoría del valor trabajo, que en cuanto el análisis mostrará no se pueden entender ni explicar una sin la otra, se hace necesario escudriñar acerca del fenómeno central detrás del fetichismo mercantil y las metamorfosis del valor, a saber, el carácter dual del trabajo y la forma social específica productora de valor, el trabajo abstracto; al cual Marx otorgó una importancia central en el conjunto de sus análisis.

El análisis de la mercancía, anteriormente desarrollado, fue capaz de mostrar que la estructura social objetiva, esa peculiar forma de socialización mediada por la mercancía, posee una forma social dual, e inmediatamente se mostró que tras este dualismo, también los trabajos que la componen poseen una estructura social bifacética. Es decir, el trabajo que produce mercancías es, a su vez, trabajo productor de valores

debe explicar.” (Marx, 2010: pp. 105-106)

de uso y trabajo abstracto productor de valor. En cuanto se ha definido a la sociedad productora de mercancías como aquella donde los productos del trabajo adquieren una forma social fantasmagórica (el residuo gelatinoso cualitativamente igual que queda al cambiar mercancías) producto de lo cual posee el carácter de soberanía plena sobre sus creadores. Es el trabajo abstracto, en cuanto actividad separada del conjunto de la sociedad, como a su vez, substancia creadora de los valores, el que debe ser sujeto de análisis.

Pero antes, se hace necesario establecer ciertos presupuestos para comprender en qué medida el trabajo productor de mercancías puede ser considerado como trabajo abstracto, y cómo a su vez, este media por completo las relaciones sociales dentro de la sociedad moderna.

Como es sabido, el análisis de la mercancía solo tiene cabida en una sociedad productora de mercancías, esto es, la forma social en que el producto del trabajo adquiere la forma de mercancía y su riqueza, por consiguiente, adquiere la forma general del valor. Esto tiene como consecuencia que los productores no producen para consumir sus productos, sino con la finalidad de intercambiar tales productos para adquirir otros. De esta manera, la sociedad moderna constituye una formación social donde la interdependencia de sus individuos se realiza a través de sus trabajos y sus bienes respectivos. Este proceso, es sabido, primero fue lento y esporádico, hasta convertirse en un proceso global y sistemático, subsumiendo a su vez, formaciones sociales, económicas, políticas, culturales, etc., a la lógica de la intercambiabilidad de porciones homólogas de tiempo de trabajo necesario.

De lo anterior, a saber, del hecho que se deba trabajar con el único fin de adquirir otros bienes, sin consumir los productos propios, se deduce que la función del trabajo posee ya un carácter dual y separado del conjunto de esferas de la sociedad. Por un lado, el trabajo posee la facultad particular de producir bienes para ser consumidos por otros, y a su vez, le sirve a otros como una medida para adquirir los bienes de los demás. Aquí entra en juego, en el proceso de intercambio de mercancías, y por lo tanto, de homologación de sus trabajos, un proceso de abstracción

inmediato e inconsciente. La interconexión entre los productores y los consumidores, y viceversa, se lleva a cabo abstrayendo la naturaleza particular o específica del trabajo que los produce, como a su vez, se abstrae la naturaleza específica y particular del bien adquirido. Esta abstracción de las particularidades, de las distintas formas concretas de trabajo que producen bienes, fue considerada por la economía política, como un hecho natural, de igual forma se abstraen las peculiaridades sensibles de las cosas del mundo, agrupándolas en categorías y conceptos. Marx señala la cualidad paradójica y contradictoria de este tipo de abstracción, cuya evolución final se encarna en la forma dinero (expresión material del valor de cambio), esta forma sintetiza algo más que la multiforme representación del mundo de las mercancías, sino que juega el papel de ser el equivalente general de todas las mercancías, el *Universal* andando de los antiguos escolásticos, a su vez, marca distancia de la forma mental de abstracción –procedimiento seguido por la economía política clásica, al señalar que:

Es como si además y aparte de los leones, tigres, liebres y todos los restantes animales reales, que agrupados conforman los diversos géneros, especies, subespecies, familias, etcétera, del reino animal, existiera también *el animal*, la encarnación individual de todo el reino animal. Tal individuo, que en sí mismo engloba todas las especies efectivamente existentes de la misma cosa, es un ente *general*, como *animal*, *Dios*, etc. (Marx, 2012: p. 998)

De esta forma, el trabajo comenzó a ser tratado, por la economía burguesa, como una categoría abstracta como cualquier otra (una mera abstracción mental o conceptual), trabajo como «*sans phrase*», es este el trabajo que para la economía política clásica produce valor. El trabajo solo es entendido como gasto de energía física o mental, o sea, como trabajo fisiológico, es decir, reproducen el hecho de entender aspectos sociales como hechos o datos naturales dados en la sociedad, en última instancia, conciben la concepción del trabajo como una categoría dada transhistóricamente, esto es, “la idea de que el trabajo útil es algo que

puede ser estudiado independientemente de sus formas históricas” (Holloway, 2011: p. 102). No es así, en cambio, la metodología seguida por Marx, para quien el trabajo útil –creador de valores de usos-, es concebido como aquel que es “*común* a todas las formas de sociedad, esto significa un concepto histórico, o sea, la idea de que el trabajo útil cambia en cada época histórica y solo puede ser comprendido en su contexto histórico” (*Ibid.*: p. 102).

Todo este proceso de homologación de los trabajos, que en la práctica se representa en la homologación e igualación de las mercancías en el proceso de su intercambio, no constituye para nada un proceso natural, espontáneo e inocente, al contrario, este constituye ya una inversión. Ahora bien, son tres los aspectos o determinaciones que fundamentan esta inversión, a saber, la manera en cómo un valor de uso adopta una representación fenoménica de algo abstracto, el valor. Porque un bien, una cosa sensible o un cuerpo de la mercancía, representa justamente el aspecto social, suprasensible de ese algo, el valor. De esta manera, el trabajo concreto que crea tal cosa sensible representa también su contrario, a saber, el trabajo abstracto que produce el valor. Un trabajo particular concreto, la creación de una chaqueta por parte de un sastre, se sirve, o utiliza dicho trabajo material-sensible con la finalidad de expresar o hacer aparecer el valor de la chaqueta. Por último, ese trabajo privado deviene en su opuesto, en trabajo social. Todos los trabajos privados, en el circuito de la intercambiabilidad, se convierten en un mismo trabajo al momento del intercambio. Son, en cuanto trabajos creadores de valor, cualitativamente iguales, independientes de sus peculiaridades sensibles. Este proceso, que determina la vida social, se haya encarnado en el cuerpo de una mercancía no bien es puesta en relación con otro producto del trabajo. He aquí la contradicción esencial y originaria que da vida a todas las concatenaciones de contradicciones habidas y existentes en el modo de producción de mercancías: una mercancía es valor de uso y su contrario, valor, como a su vez, el trabajo concreto que lo produce es lo contrario del trabajo abstracto, y el trabajo privado, lo contrario del trabajo social. Esta contradicción originaria, es decir, la contradicción entre lo abstracto

y lo concreto, determina el rango de vida de la sociedad, fundada en la producción e intercambiabilidad de mercancías, cuyo único soporte material en la vida cotidiana lo constituye su forma acabada, el dinero. De este proceso, se haya ya implícito el fenómeno del fetichismo de la mercancía, adherido a las mercancías y expresado en el valor, el cual será expuesto y revisado en el capítulo siguiente.

Recapitulando, el trabajo abstracto, que es aquella sustancia productora de valor, eje central y pivote sobre el que descansa la sociedad moderna, constituye la forma, específicamente social e histórica, de trabajo dentro de la sociedad capitalista. Esta formación social, en torno al trabajo creador del valor de cambio, constituye a su vez, la inversión real sobre la cual descansa toda la estructura de la sociedad. El problema radica, principalmente, en cómo la economía política clásica, ha identificado este fenómeno como un dato empírico más, como trabajo en un sentido fisiológico palpable –trabajo concreto–, extrapolable a todas las formas de sociedad en la historia, y no en su aspecto específico, como una abstracción negativa que cobra vida en lo real y que, por lo tanto, solo se da en la ejecución estricta de las relaciones de intercambio mercantil, *ergo*, es una abstracción real que se da fácticamente. Michael Heinrich lo define como aquello que “tiene lugar realmente, con independencia de lo que piensen al respecto los poseedores de mercancías implicados.” (Heinrich, 2008: p. 66)

Al ser la categoría central, el pivote⁵ sobre el cual gira toda la comprensión de la economía política, cabe meditar profundamente acerca de qué es el trabajo abstracto y este proceso de abstracción real que se ha mencionado, alternando con las reflexiones otorgadas por Marx, como sus epígonos más respetados en la materia. Este procedimiento se vuelve

5.- Marx (2015a) señala respecto a esta cuestión crucial: “(el trabajo) al estar expresado en valor, no poseía ya los mismos rasgos característicos que lo distinguían como generador de valores de uso. *He sido el primero en exponer críticamente esa naturaleza bifacética del trabajo contenido en la mercancía.* Como este punto es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política, hemos de dilucidarlo aquí con más detenimiento (p. 51).”

necesario puesto que el propio Marx pareciera, en algunos momentos, oscilar sobre el tema⁶, cosa comprensible si se entiende que el autor de *Das Kapital*, se hallaba en terrenos aún no abordados, en absoluto, por la disciplina económica.

El estudio precedente mostró que, del análisis de la mercancía, era posible extraer dos aspectos importantes: en primer lugar, el aspecto concreto y material de la producción de valores de uso; en segundo lugar, el aspecto social de la creación de valores para su acumulación. De igual modo, de este análisis se desprende, a su vez, que el trabajo creado para la generación de bienes posee, igualmente, un aspecto doble. En primer lugar, los trabajos concretos, sensibles, materiales y particulares, que producen bienes sensibles, cosas, mercaderías o valores de uso; en segundo lugar, el trabajo, entendemos, inserto en su formación social específica, trabajo abstracto, aquel que se expresa en valor y produce valor. Nótese que de este análisis, y todo lo dicho anteriormente, es siempre el trabajo aquel que se escinde y separa de la realidad fáctica y del dominio real de los sujetos, para que este se sirva de aquellos. Por lo tanto, este aspecto del dominio de las cosas sobre los sujetos poseedores de mercancías será profundizado en los capítulos siguientes, cuando se aborden las cuestiones relativas al fetichismo de la mercancía, la teoría del valor-trabajo y la expresión poco conocida, o al menos, escasamente abordada por los marxistas clásicos, del capital como sujeto automático. Se podría afirmar que, con la llegada del mundo moderno, es decir, con la generalización planetaria del modo de producción de mercancías, la civilización fundada sobre la mercancía, jamás ha tenido tanta sed

6.- Las interpretaciones acerca del trabajo abstracto han dado pie a una extensa bibliografía acerca del mismo. La obra del soviético, pionero en los estudios sobre la teoría del valor-trabajo y de la necesidad de centrar la crítica del marxismo desde la óptica de la crítica de la economía política y del fetichismo de la mercancía, Isaak Rubin, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, posee un extenso e ilustrativo capítulo dedicado al trabajo abstracto, en la cual se hace alusión acerca de los presupuestos y las variadas interpretaciones que dieron cabida acerca de esta categoría central de la economía política de Marx.

y necesidad de fuerza de trabajo, “de trabajar”, convirtiéndose esta en una cuasi-ideología legitimadora que permea, desde la burguesía más progresista o reaccionaria, hasta el partido obrero más revolucionario y heterodoxo; todos reverencian a esta abstracción específicamente capitalista. No es, sorprendente, por lo tanto, el hecho de que el análisis de las categorías económicas ofrecidas por Marx en *El Capital*, hayan sido abiertamente descuidadas y omitidas –por no decir reprimidas– por aquellos que se ufanan de ser los portaestandartes, y representantes, de los obreros y oprimidos de la sociedad moderna⁷.

Pese a esto, esclarecer las problemáticas afirmaciones respecto al trabajo abstracto que Marx apuntó en *El Capital* se vuelve una tarea

7.- Esta tendencia a fundar sobre el trabajo cualquier intento de sociedad futura post-capitalista cuestiona, desde el comienzo, los proyectos emancipadores del viejo movimiento obrero del siglo pasado, desde la segunda y tercera internacional, hasta las corrientes más heterodoxas e izquierdistas provenientes de su seno. Al mismo tiempo, cabe destacar el intento de obreros y proletarios por resistirse a este ídolo moderno, se ha mencionado la figura pionera de Rubin y sus *Ensayos*; cabe también mencionar intelectuales como Robert Kurz, y sus contribuciones en las revistas *Krisis* y *Exit*, la primera con un *Manifiesto contra el Trabajo*, que tuvo amplia resonancia en ciertos círculos de la izquierda europea; al estadounidense Moishe Postone y su monumental *Tiempo, trabajo y dominación social*, como a su vez, puede destacarse el libro de Michael Seidman, *Los obreros contra el trabajo*, donde se evidencia la resistencia y el ausentismo laboral sistemático de los obreros españoles y franceses durante la guerra civil; cómo no destacar desde las llamadas vanguardias artísticas, movimientos como el surrealismo y el dadaísmo; incluso movimientos tales como la Internacional Situacionista, el obrerismo italiano de la década de los setenta o los intelectuales, agrupados bajo el rótulo de “marxismo abierto”, promovieron su animadversión, en fin, pueden encontrarse “corrientes” de este tipo, poco mencionadas en la historia cultural de la izquierda y también desde la tradición del marxismo, que persisten a lo largo del tiempo, y que más que aportar algunas reflexiones “anecdóticas” o poco desarrolladas, fundamentan todas ellas una necesidad de repensar aquello sobre lo cual hay que emanciparse (liberar al trabajo o liberarnos del trabajo pareciera ser la cuestión de fondo tras los análisis de Marx en *El Capital*).

imprescindible, puesto que de sus conclusiones pueden derivarse orientaciones políticamente contrapuestas, como bien se señala en la referencia anterior, donde históricamente *Das Kapital*, ha sido entendido como un libro de economía más, *ergo*, la tarea de una *crítica* quedó relegada por la actividad política que interpretó dicha obra, al consolidarse como una vía política, activista, para liberar al trabajo de las garras del capital, y no, por ejemplo, como el desarrollo lógico lo muestra, liberarse de esta esfera separada de la vida social, es decir, liberarse definitivamente del trabajo en sí⁸.

Para precisar los alcances acerca del trabajo abstracto y el proceso de abstracción real, encarnados en la forma paradójica del dinero, debe comprenderse, en función de su correlato directo, el trabajo útil o concreto, es decir, la cualidad fisiológica de trabajar o ejercer algún tipo de actividad sensible particular y peculiar. Es esta forma, independiente de toda forma social histórica, la que la economía política recopila como dato empírico, el cual, a su vez, es reducido como la forma natural de generar riqueza. Marx señala que, en cuanto:

[...] creador de valores de uso, como *trabajo útil*, pues, el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana (Marx, 2015a: p. 53)

Esta condición histórica, el hecho humano de ejercer una actividad sensible práctica, estudiada independientemente de la forma social, es decir, como la forma sensible de mediar entre la naturaleza y la vida social, bajo criterios transhistóricos, sitúa este tipo de trabajo

8.- Holloway, representante de esa línea denominada “marxismo abierto”, afirma que: “en la tradición comunista clásica, la lucha revolucionaria pasó a ser vista como la lucha por la abolición de la relación salarial, pero no como la lucha por la abolición del trabajo. Muy por el contrario [...], la lucha pasó a ser entendida como la lucha del trabajo en contra del capital” (2011: p. 118).

humano como un dato puro y descontextualizado. Dicha forma sensible interpreta la actividad del hombre como una forma natural, con una base concreta ontológica, de allí la necesidad fetichista de legitimar el modo histórico como connatural a todas las formas históricas que la preceden, bajo esta interpretación, ontológicamente naturalizada de la esencia humana, surge el puntapié inicial para situar al hombre como un sujeto de trabajo o un *animal laborans* de la historia. Para Marx, la cuestión de considerar tal forma concreta de actividad sensible, como una expresión ontológicamente natural, cuyo sujeto histórico se halla históricamente condicionado por el trabajo, debe ser abordada desde su perspectiva específica, esto es, en su sentido específicamente social, o sea, como trabajo abstractamente humano. Conforme a este razonamiento, Isaac Rubin sostiene que “el concepto de trabajo abstracto expresa las características de la organización social del trabajo en una sociedad mercantil-capitalista” (Rubin, *op. cit.*: p. 195), esto es, ateniéndose a su forma específicamente social.

De lo anterior se desprende la necesidad de abarcar el trabajo en un sentido que vaya más allá de su carácter fisiológico, a saber, desentrañar el carácter social del trabajo productor de valor, con esto, se logra dejar constancia, desde el plano lógico, de la forma histórica en cómo las categorías económicas, y en última instancia, la economía, se escinde de la vida social humana, siendo esta movida y autogenerada, no por las conductas racionales y conscientes de quienes operan y se mueven en ella, sino por el contrario, comprender el desarrollo de la forma histórica de como los individuos se ven servidos de ella, es decir, como las categorías económicas, las cuales constituyen relaciones sociales expresadas en ellas, adquieren ese carácter reificado e invertido, como se afirmó más arriba, o como se da la inversión ontológica entre el sujeto y sus atributos, siendo los hombres y sus relaciones sociales las que son servidas para los fines autónomos e independientes del capital y no al revés, como podría sugerir la *intelligentsia* económica apologética.

Debe reconocerse, sin embargo, que esta interpretación del trabajo abstracto como trabajo fisiológico, como gasto de energía hu-

mana orientada a un fin, es decir, pensar el trabajo abstracto bajo un fundamento natural (o sea, seguir el camino de la abstracción mental propuesta por la economía clásica), posee sus equívocos, en las páginas de *El Capital* centradas sobre esta problemática, esto se entiende si atendemos al hecho de que Marx continúa “contaminado” de pequeños equívocos argumentativos, propios de la concepción que está criticando, al respecto Marx señala:

Si se prescinde del carácter determinado de la actividad productiva y por tanto del carácter útil del trabajo, lo que subsiste de este es el ser un gasto de fuerza de trabajo humana. Aunque actividades productivas cualitativamente diferentes, el trabajo del sastre y el del tejedor son ambos gasto productivo del cerebro, músculo, nervio, mano, etc., humanos, y en este sentido uno y otro son trabajo humanos (Marx, *op. cit.*: p. 54).

Y en el final de este segundo apartado, dedicado a la dualidad de los trabajos expresados en mercancías, Marx sintetiza argumentando que:

Todo trabajo es, por un lado, gasto de fuerza humana de trabajo en un sentido fisiológico, y es en esa condición de trabajo humano igual, o de trabajo abstractamente humano, como constituye el valor de la mercancía. Todo trabajo, por otra parte, es gasto de fuerza humana de trabajo en una forma particular y orientada a un fin, y en esta condición de trabajo útil concreto produce valores de uso (*Ibid.*: p. 57).

De estos párrafos de Marx, Isaac Rubin se encarga de poner en su sitio a aquellos que interpretan de forma literal los enunciados mencionados anteriormente, es decir, criticar la interpretación naturalista residual habida, en las páginas del *Capital*, señalando que, tanto adversarios como defensores simplifican la concepción del trabajo abstracto a trabajo fisiológico humano, sin analizarla críticamente, es decir, sin contextualizarla con su teoría del fetichismo de la mercancía y del valor-trabajo. Rubin recalca, justamente, el carácter específico del trabajo en la sociedad productora de mercancías, al señalar que Marx:

[...] nunca se cansó de repetir que el valor es un fenómeno social, que la existencia del valor (*wertgegenstandlichkeit*) tiene una “materialidad puramente social”, y no contiene un solo átomo de materia. De esto se sigue que el trabajo abstracto, que crea valor, debe ser entendido como una categoría social en la cual no podemos encontrar ni un átomo de materia. Una de dos cosas es posible: si el trabajo abstracto es un gasto de energía humana en forma fisiológica, entonces el valor también tiene un carácter material cosificado. O bien, el valor es un fenómeno social, y entonces el trabajo abstracto también debe ser entendido como un fenómeno social vinculado con una determinada forma social de la producción. No es posible reconciliar un concepto fisiológico de trabajo abstracto con el carácter histórico del valor que crea. El gasto fisiológico de energía como tal es el mismo para todas las épocas y, podríamos decir, esta energía creó valor en todas las épocas (Rubin, *op. cit.*: p. 189).

El análisis anterior, muestra como Rubin refuta las interpretaciones carentes de precisión y análisis acerca de la concepción del trabajo abstracto, entendido este como una categoría fisiológica, es decir, como fuerza humana fisiológica, por ende, como una categoría natural válida para todas las etapas históricas. Las razones para contraponerse a esta interpretación, orientación que está en la base de las concepciones clásicas acerca de la economía política, radican en que, por fuerza lógica, debiese existir una forma del valor, fundada históricamente, en todas las épocas históricas, lo que de por sí llevaría a concebir el capitalismo como una forma social existente en todas las formas históricas precedentes. Por el contrario, la metodología lógica-dialéctica propuesta por Marx, radica justamente en fundar los análisis de la economía política y, por extensión, los fundamentos esenciales del trabajo que estructuran dicha disciplina, y la sociedad que la fundamenta, no como un dato ontológicamente natural, sino como histórica y socialmente fundado. Esto es, el trabajo abstracto solo tiene sentido y cabida en la sociedad mercantil-capitalista. Por último, Rubin ratifica categóricamente este malentendido al señalar que:

Quien quiera sostener la conocida afirmación de Marx de que el trabajo abstracto crea valor y se expresa en el valor, debe renunciar al concepto fisiológico de trabajo abstracto. Pero esto no significa negar el hecho de que en toda forma social de la economía la actividad laboral de las personas se realiza mediante el gasto de energía fisiológica. El trabajo fisiológico es la presuposición del trabajo abstracto, en el sentido que no podemos hablar de trabajo abstracto si no hay gasto de energía fisiológica por parte de los hombres. Pero este gasto de energía fisiológica sigue siendo una presuposición, y no el objeto de nuestro análisis (*Ibid.*: p. 190).

Para resumir, y no extenderse hacia aspectos que serán examinados en el apartado siguiente, se ha afirmado, por una parte, que el trabajo abstracto y trabajo concreto, ambos representados en la mercancía en cuanto cosa sensorialmente suprasensible, no son o no constituyen dos formas diferentes de trabajo, sino que el trabajo está determinado por su carácter dual; no bien atendamos a sus características como valor de uso, o bien, atendamos a sus consideraciones sociales como valores. Por otra parte, se determinó que el trabajo abstracto constituye una categoría, históricamente específica, para una determinada sociedad: la sociedad mercantil, es decir, aquella donde la producción está destinada al cambio, y no a su consumo directo.

De lo anterior se deduce que la categoría de trabajo abstracto constituye la categoría que se halla en la base de la teoría del fetichismo de la mercancía. El siguiente apartado dedicado a esta cuestión, precisará justamente, por qué las categorías esenciales que estructuran toda la vida social de la civilización mercantil aparecen invertidas, no solo en la realidad empírica, sino que ellas mismas ya se organizan como invertidas o reificadas, con esto, se mostrará la forma en que las relaciones sociales, históricamente situadas, adoptan la forma de mercancía, y con ello, quedan superpuestas a todo control racional objetivo por parte de los hombres.

C.- DEVELANDO EL SECRETO FETICHISTA DE LA MERCANCÍA

El apartado final del primer capítulo, de la primera sección del primer libro de *Das Kapital* contiene, en no más de ocho páginas, un opúsculo que pocos se atreverían en señalar que tiene algún contenido económico y de carácter científico propiamente tal. Es más, el excurso de Marx se presenta con elementos que coquetean más con la metafísica y la antropología que con la ciencia económica⁹. Debe ser por la oscuridad de este pasaje, y sin duda, por su ubicación formal dentro de la obra, que pocos marxistas han indagado profundamente en sus cavilaciones. El mismo Althusser¹⁰, quien admitía la importancia del libro para develar el origen de la explotación capitalista, reconocía que era conveniente comenzar por la sección segunda, al tiempo que advertía acerca de la dificultad teórica de esta primera sección, en especial del apartado dedicado al fetichismo de la mercancía, debido a la proclive debilidad de Marx de coquetear con la terminología heredada de Hegel.

Las razones de esta omisión son muchas, cuando no intencionadas. Esta falta de atención a uno de los apartados que constituye el núcleo esencial de la crítica de Marx al capitalismo *per se*, se debe en parte, a esta tensión entre lo que Robert Kurz denomina el «Marx exotérico» y el «Marx esotérico»¹¹, vale decir, el conflicto ambivalente entre un Marx (exotérico) abocado a la lucha de clases, y a la causa de los explotados por

9.- David Harvey afirma lo siguiente: “Este apartado está escrito con un estilo totalmente diferente, bastante literario: evocador y metafórico, imaginativo, juguetón y emotivo, lleno de alusiones y referencias a la magia, los misterios y la necromancia, en notable contraste con el estilo aburridamente contable del apartado anterior” (Harvey, 2014: p. 44)

10.- Althusser, L. (1969): *¿Cómo leer “El Capital”?* [Consultado por última vez: 12 de noviembre de 2018]. Disponible en <https://kmarx.wordpress.com/2009/09/05/¿como-leer-“el-capital”/>

11.- Kurz, R. (2002): *Las Lecturas de Marx en el siglo XXI* [Consultado por última vez: 12 de noviembre de 2018]. Disponible en <https://www.rebelion.org/hemeroteca/izquierda/kurz290602.htm>

su liberación de las garras inmorales del capital y la propiedad privada, para lo cual, como bien señala Althusser, poco y nada puede contribuir la nebulosa primera sección del *Capital*; y a su vez, un Marx esotérico, abocado al estudio esencial del capitalismo, desentrañando sus categorías esenciales y estructurantes, en otras palabras, el Marx crítico de la mercancía, del trabajo abstracto, del valor, del dinero, etc. Es cierto que los marxistas, posteriores a Marx, no fueron capaces de resolver esta tensión, relegando este Marx esotérico al cementerio ideológico donde descansan aquellas teorías proscritas, que poco y nada tenían que contribuir a la acción política del proletariado militante.

Hoy, sin embargo, ciento cincuenta años después de la publicación del primer volumen de *El Capital*, con una larga historia de derrotas, y la descomposición de los llamados socialismos reales como trasfondo, pareciera que este Marx esotérico se rehúsa a morir, comenzando a reclamar su lugar en los sitios del debate y la discusión política. Este cadáver, la crítica de la economía política, enterrado por muchos en los sótanos del «marxismo tradicional», se erige más vivo que nunca para entregar nuevas rutas que permitan repensar las crisis económicas y aproximarnos a una futura emancipación, que nos haga libres de sus anteriores categorías esenciales: dinero, trabajo, mercancía, capital, estado, etc.

Por último, y para introducir el fenómeno del fetichismo de la mercancía, se requiere establecer ciertos alcances. El término fetichismo ha cobrado, en el último tiempo, cierto renombre y un uso excesivo en el campo de las ciencias sociales, en especial, en los sectores donde se tiende a caracterizar al capitalismo como un culto al consumo, u otorgarle cierta importancia excesiva a determinadas marcas de productos. A su vez, el entendimiento común tiende a asociar el término hacia alguna forma de perversión sexual. Heinrich sostiene que ninguna de estas acepciones eran corrientes en los tiempos de Marx. A su vez, este rescata una definición enciclopédica de 1840, donde ahonda en el significado religioso e irracional que tenía el término en los tiempos de Marx, fetichismo era definido como:

[...] la veneración divina de objetos (generalmente inanimados), fuerzas o fenómenos de la naturaleza. En el fetichismo, que es el nivel más bajo de los conceptos religioso, el objeto del culto es el objeto sensible mismo (no su causa oculta), en tanto que exterioriza su fuerza para perjuicio o provecho de los hombres. Lo característico de esta forma de religión es la elección arbitraria y el rechazo o alteración discrecional (Heinrich, 2011: p. 167).

Resulta interesante la elección de Marx para caracterizar las relaciones sociales de la sociedad moderna como un fenómeno “religioso” e “irracional”, en una sociedad donde su autocomprensión es presentada con categorías de racionalidad, progreso e iluminación. No cabe duda que la utilización del término “fetichismo”, en una disciplina que se erige como la columna vertebral del mundo civilizado, resulta de lo más provocadora.

Sin embargo, y retornando al análisis de Marx, cabría preguntarnos ¿qué esconde la mercancía?, ¿por qué se habla de fetichismo en una sociedad dominada por dinámicas de secularización y racionalización?, en fin, ¿qué dice Marx sobre este misticismo secular de los modernos en el apartado final del primer capítulo?

El apartado sobre el fetichismo comienza señalando que:

A primera vista, una mercancía parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas (Marx, 2015a: 87).

El análisis de Marx vuelve sobre un tema abordado al comienzo mismo de *El Capital*, la mercancía. En cuanto forma elemental de la riqueza, el análisis precedente establece que una mercancía, destinada exclusivamente al intercambio, no tiene absolutamente nada de inocente y natural, de ella brotan los elementos tratados en los primeros apartados del primer capítulo, la substancia, magnitud y la forma del valor. Es solo el análisis de esta forma elemental el que enseña que esta no posee nada de trivial, es decir, la investigación muestra que es un

objeto de oscura y difícil comprensión, y es precisamente aquello lo que Marx pretende develar.

El análisis continúa repasando los resultados obtenidos anteriormente, es decir, que los productos del trabajo, en cuanto son considerados como valor de uso, no esconden absolutamente nada de enigmático y que, a su vez, constituyen parte de la condición humana, el alterar las formas materiales naturales, con su actividad, para su provecho. Lo anterior ha sido señalado como la forma ontológica y transhistórica del entendimiento acerca del trabajo, o sea, la manera de proceder de la economía clásica. En cuanto objeto sensible, como se ha señalado, no presenta nebulosidad alguna, “pero no bien entra en escena como mercancía, se transmuta en cosa sensorialmente suprasensible” (*Ibid:* p. 87) ¿en qué sentido una mercancía es «suprasensible»? en cuanto es considerada como valor de uso, un objeto se puede aprehender con los sentidos, pero una mercancía posee la peculiaridad de ser algo doble. El valor, en cuanto es la sustancia común generada por el trabajo abstracto, solo se manifiesta en su intercambio, en su relación con otros valores, de ahí que en una mercancía individual sea inaprehensible el valor y, por lo tanto, no constituya una propiedad intrínseca a ella. De esta forma, cobra sentido la afirmación de Heinrich, “de que el valor no es una propiedad natural sino una «propiedad supranatural» de las cosas” (Heinrich, *op. cit.:* p. 169), es decir, algo «puesto» que es meramente «social».

Todo lo que Marx expone hasta este punto, es un descenso hacia la procedencia del carácter misterioso y social de la mercancía, pero cabe señalar que en este primer párrafo del apartado cuarto, como bien señala Heinrich, Marx solo “ha dicho de dónde *no* procede el carácter misterioso de los productos del trabajo tan pronto como adoptan la forma de mercancía” (*Ibid:* p. 171), es decir, no proceden del carácter fisiológico del trabajo, el trabajo es comprendido en sus determinaciones suprahistóricas del valor, como trabajo ontológicamente determinado. Al respecto, Heinrich clarifica algunas observaciones anteriores que ahora se hallan implícitas en el análisis del fetichismo:

Lo que Marx designa aquí como «contenido de las determinaciones del valor» son las determinaciones *suprahistóricas* que son válidas para *cualquier* sociedad: en toda sociedad hay que trabajar y con ello gastar cerebro, músculo y nervio; toda sociedad tiene que interesarse por la duración del gasto de trabajo, y en toda sociedad se relacionan entre sí de algún modo los trabajos de los individuos. Pero estas determinaciones suprahistóricas no son de manera inmediata los «contenidos» de las determinaciones de valor, sino que son tales contenidos solo en la figura *históricamente determinada*: como trabajo abstractamente humano (resultado de un proceso de abstracción social), como duración no de trabajo concreto, sino de trabajo abstracto, que se basa en determinadas configuraciones sociales medias, y finalmente como forma social de un tipo específico de trabajo, a saber, el trabajo privado (productor de mercancías). Es decir, el «contenido» de las determinaciones del valor es *producido socialmente* de un modo específico, y no es en absoluto algo suprahistórico (*Ibid.*: p. 171).

Entonces, retomando a Marx, de dónde brotan esas quimeras metafísicas y argucias teológicas sino de la forma misma de la mercancía, de la mercancía *históricamente determinada*, la mercancía del modo de producción capitalista. Y, no bien la forma mercancía asciende históricamente como la forma celular «individualizadora» de la sociedad contemporánea, que las determinaciones del valor adquieren su especificidad históricamente determinada. Marx sostiene precisamente el carácter histórico de esas determinaciones, señalando que a raíz de esa misma forma:

La igualdad de los trabajos humanos adopta la forma material de igual objetividad de valor de los productos del trabajo; la medida del gasto de fuerza de trabajo humano por su duración, cobra la forma de la magnitud del valor que alcanzan los productos del trabajo; por último, las relaciones entre los productores, en las cuales se hacen efectivas las determinaciones sociales de sus trabajos, revisten la forma de una relación social entre los productos del trabajo (Marx, *op. cit.*: 88).

De esta manera, Marx establece que es la forma celular económica elemental, aquella representada por la mercancía, la encargada en hacer mutar las relaciones sociales de producción en propiedades materiales de los productos del trabajo. En el párrafo siguiente Marx devela lo misterioso de la forma mercancía:

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores (*Ibid.*: p. 88).

En este párrafo Marx presenta la forma mercancía como el reflejo del carácter social del trabajo, como un carácter objetivo de los productos del trabajo a los hombres, ¿qué quiere decir con esto? En efecto, el hecho de que los productos del trabajo posean un carácter social también implica que los trabajos destinados a su producción posean, a su vez, un carácter social, es decir, se hallan conectados en función de que sus productos poseen utilidad para otros. Bajo este criterio, todos los trabajos son cualitativamente trabajos humanos. Ahora bien, Marx señala que tal carácter social de los trabajos se refleja a los hombres como caracteres objetivos de los productos del trabajo, esto implica que, en su utilidad social para otros, tal trabajo y, por ende, tal producto del trabajo, posee valor. Por consiguiente, sus determinaciones del valor (magnitud y sustancia del valor) adquieren una determinación objetiva-natural, es decir, el valor adquiere un carácter objetivo como propiedad física, inherente del producto del trabajo (propio de la cosa). Esta propiedad de la cosa, que parece natural, se manifiesta como algo que está fuera del control humano, Heinrich al explicar esta propiedad social natural, sostiene que:

Incluso sin análisis científico está claro que el «valor» no es una propiedad natural como el peso o la dureza, que es por tanto, algo social. Sin

embargo, queda sustraído al control de las personas del mismo modo que si fuera una *propiedad natural*, como por ejemplo la dureza del diamante. Ciertamente el valor solo se presenta en la sociedad, pero aparece en ella como una propiedad natural del producto del trabajo (Heinrich, *op. cit.*: pp. 172-173).

Queda preguntarse, entonces, cómo se llega al hecho de que las relaciones sociales, que median entre los productores privados y el trabajo global, se presenten como una relación social entre objetos. Marx señala que este reflejo de las relaciones sociales se halla trastocado, es decir, comienza a adoptar un carácter de cosa. A este trastocamiento el autor de *Das Kapital* lo vincula con la cualidad suprasensible propia de la mercancía, agregando que “es por medio de este *quid pro quo* [tomar una cosa por otra] como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales” (Marx, *op. cit.*: p. 88). Este trastocamiento, que objetivamente (como objeto exterior) viene de la mercancía, convierte las relaciones sociales en propiedades de cosas. Es a través de la mercancía, es decir, de la forma específicamente espectral y suprasensible de su forma, lo que determina que las relaciones sociales aparezcan como propiedades objetivas de ellas; lo fantasmagórico radica en su incapacidad para que dichas propiedades puedan ser aprehendidas sensorialmente. Pero con la mercancía y, su relación de valor, sucede justamente algo inverso a un reconocimiento de sus propiedades, bajo una forma física o sensible, sino que su relación se torna fantasmagórica, Marx acota este *quid pro quo* señalando:

Por el contrario, la forma de mercancía y la relación de valor entre los productos del trabajo en que dicha forma se representa, no tienen absolutamente nada que ver con la naturaleza física de los mismos ni con las relaciones, propias de cosas, que se derivan de tal naturaleza. Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es solo la relación social determinada existente entre aquellos (*Ibid.*: pp. 88-89).

Con este sentido espectral, suprasensible o fantasmagórico, no se alude al hecho de que la relación de valor de las mercancías sea una mera ilusión, sino que constituye una relación invertida y real. Con esto, Marx establece justamente la famosa analogía con el mundo religioso, que justifica de entrada el objetivo de esta investigación, al señalar que:

De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En este los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana (*Ibid.*: p. 89).

El párrafo anterior está en clara sintonía con la pasión intelectual de su juventud: la crítica a la religión de Ludwig Feuerbach. Hace falta recordar que Feuerbach hace repaso de las religiones, las cuales no hacen sino en convertir en objeto de veneración las creaciones hechas en las mentes de las personas, sometiéndolas y oponiéndose a ellas como un poder ajeno e independiente. Marx adopta esta significación, trasladándola al mundo de los productos de la mano humana. Estos productos, las mercancías, se separan e independizan del poder real de los hombres, siendo estos atrapados por un poder que, pareciera, emana de forma natural del producto mismo. He aquí el fetichismo descrito por Marx:

A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil (*Ibid.*: p. 89).

Este fetichismo dista mucho de ser aquel descrito por Feuerbach pese a su innegable parentesco. A su vez, las interpretaciones corrientes del fetichismo han ahondado en interpretaciones subjetivistas que recalcan el carácter mistificador e ilusorio de este. Si tal interpretación tuviera validez, el fetichismo reflejado en la conciencia se disiparía al explicarlo, lo cual, en cuanto fenómeno arraigado en la producción material y, en

las relaciones de producción que descansan sobre ella, solo se disiparía, transformando la determinada praxis social que causa el fetichismo. A su vez, las interpretaciones clásicas del fetichismo también han recibido atención por parte de los marxistas occidentales, quienes lo han reducido a un mero proceso de cosificación. Ambas interpretaciones comparten el hecho que afirma que el fetichismo es sinónimo de error, de una falsa conciencia que ocultaría tras estas relaciones cosificadas y materiales, relaciones más humanas. Muy por el contrario, el fetichismo descrito por Marx posee una validez social anclada en el mundo real mismo y no fuera de él¹².

Por lo pronto, cabe destacar algunas cuestiones adicionales, respecto al análisis de Marx, que confirmen el fenómeno del fetichismo como objetivamente situado en la praxis social de los individuos, por ende, como un fenómeno real que se erige desde las relaciones sociales mismas, en cuanto éstas constituyen una abstracción representada en las categorías propias de la economía política¹³.

12.- Respecto a esta situación, en la cual el marxismo occidental ha quedado atrapado, cabe rescatar la figura, mencionada en otros apartados de Isaak Rubin, quien ya advertía acerca de este reduccionismo subjetivista del fetichismo, señalando: “Este (Marx) no solo muestra que las relaciones humanas quedan veladas por las relaciones entre las cosas, sino también que, en la economía mercantil, las relaciones sociales de producción inevitablemente adoptan la forma de cosas y no pueden ser expresadas sino mediante cosas. La estructura de la economía mercantil hace que las cosas desempeñen un papel social particular y muy importante, y de este modo adquieren propiedades sociales particulares. Marx descubrió las bases económicas objetivas que rigen el fetichismo de la mercancía. La ilusión y el error en la mente de los hombres transforma las categorías económicas cosificadas en “formas objetivas” (de pensamiento) de las relaciones de producción de un modo de producción históricamente determinado: la producción de mercancías” (Rubin, 1974: p. 54).

13 Esta consideración metodológica resulta crucial, se podría objetar el análisis de Marx en función de su contenido, altamente sensible a la filosofía hegeliana, por ende, carente de rigor científico. Suponiendo que estos resultados, a los que Marx arriba, están fundados en especulaciones arbitrarias o fenómenos

El carácter fetichista de la mercancía emerge, por lo tanto, del carácter fetichista del trabajo destinado a la creación de valores de cambio, es decir, una producción hecha ya no para satisfacer necesidades propias, sino exclusivamente para el intercambio, donde solo importan sus valores, de ahí que Marx lo reafirme al enunciar, que “ese carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina, como el análisis precedente lo ha demostrado, en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías” (Marx, *op. cit.*: p. 89). Cabría preguntarse acerca de esa «peculiar índole social del trabajo», como se ha afirmado anteriormente, tal trabajo es aquel que está destinado al intercambio de valores de cambio, un trabajo socialmente determinado, que hace abstracción de sus peculiaridades concretas para dejar solo una porción abstracta, de gasto de fuerza humana, de trabajo socialmente homogenizado. Cabe recordar que esta forma de abstracción de los trabajos, en la esfera del intercambio, solo puede garantizarse en una sociedad específicamente determinada; en una sociedad cuya producción está destinada exclusivamente al intercambio, es allí, por lo tanto, donde los productores hacen valer sus trabajos privados como trabajos sociales. Si bien, hay que tener en consideración que, en una economía mercantil, los productores privados están aislados formalmente, en lo material se hallan bajo una relación de dependencia, en gran medida, debido a las condiciones mismas de la división social del trabajo. Como en una economía mercantil solo importa la obtención de valor, prescindiendo de la cascara material de estos, gracias a la fuerza de trabajo, su gasto se ejerce de forma privada e independiente unos de otros, y no como gasto

que encajen en la mera coincidencia. Ante esto Rubin objeta que, al “analizar cualquier categoría económica, debemos ante todo señalar la relación social de producción que ella expresa. Solo si la categoría material es una expresión de una relación de producción dada, determinada, entra en el esquema de nuestro análisis [...] Clasificamos los fenómenos económicos en grupos y construimos conceptos sobre la base de la identidad de las relaciones que los fenómenos expresan, y no sobre la base de la coincidencia de sus expresiones materiales” (Rubin, 1974: p. 93)

de trabajo que esté socialmente regulado. Es el conjunto de estos trabajos privados, que Marx los concentra como «trabajo social global», en los que se expresa la históricamente determinada peculiaridad de su socialización, a saber, que en cuanto trabajos privados destinados a la producción de mercancías su interacción social solo se da en el intercambio de estas.

Esta peculiaridad de la socialización del trabajo en la época de la producción mercantil, refleja el hecho de que:

[...] los productores no entran en contacto social hasta que intercambian los productos de su trabajo, los atributos específicamente sociales de estos trabajos provocados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio (*Ibid.*: p. 89).

Tales caracteres sociales de sus trabajos, que emergen en el intercambio, adquieren precisamente la forma objetiva de los caracteres sociales del producto del trabajo. Por ende, el reflejo producido por la forma mercancía de los productos del trabajo se lleva a cabo desde la producción, por un lado, pero se realiza en el intercambio, solo allí tiene lugar la validez social de los trabajos. Puesto que, finalmente, en el proceso de intercambio son los productos del trabajo los que se cambian entre sí, directamente. Los productores, en cambio, lo hacen de forma indirecta. Marx enuncia esto en *Das Kapital*, precisando que:

A estos, por ende, las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les *ponen de manifesto* como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como *relaciones propias de cosas* entre las personas y *relaciones sociales entre las cosas* (*Ibid.*: p. 89).

Por lo tanto, es solo a través de los productos del trabajo que los distintos trabajos privados son validados y constituidos como trabajo social, indirectamente, Marx alude a esto como un proceso que se da *post festum*, la igualación de los trabajos bajo el modo de producción capitalista hace que surja la conexión social entre los productores. Es a

través de esta igualación, abstracción real y constante de las peculiaridades sensibles, que las cosas adquieran el carácter de ser sociales “de tal modo que no solo oculta las relaciones de producción entre las personas, sino que también las organiza al servir como medio de conexión entre los hombres” (Rubin, *op. cit.*: pp. 58-59), a su vez, “oculta las relaciones de producción precisamente porque estas solo se realizan en la forma de relaciones entre cosas” (*Ibid*: p. 59).

Así, el carácter fetiche de la mercancía solo se da por el carácter, históricamente determinado y específico, que adopta la producción de mercancías destinadas a su intercambio. Es decir, las propiedades «suprasensibles» de la mercancía brotan precisamente de las determinaciones sociales de sus trabajos, que se materializan en determinaciones objetivas de sus productos. Es el contexto social, la división social del trabajo, de productores independientes y separados, unidos en el mercado por el intercambio de sus productos de trabajos que, en cuanto valores, hace del fetichismo una apariencia real, esto significa que, son los productos, las mercancías –en última instancia el dinero- los que rigen la vida social de los individuos, siguiendo estos, automáticamente sus dictámenes y sometiéndose inconscientemente a sus leyes objetivas. Esta autonomización de las mercancías representa lo que Marx definió como fetichismo.

D.- LA TEORÍA DEL VALOR-TRABAJO

No caben dudas que el análisis llevado a cabo por Marx, en lo que respecta a su metodología, constituye un proceso analítico que consiste en llevar una forma germinal hasta su desarrollo más complejo. Este proceso de explicación (o exposición) es, a su vez, un proceso en el que Marx crítica los desarrollos complejos. Habitualmente este proceso, crítico en la exposición, se ve entremezclado con elementos que son propios de la economía política clásica, principalmente Adam Smith y David Ricardo, y a su vez, con elementos que son originalmente planteados por Marx. Por ende, en la exposición se tiende a observar que existen

elementos en los que Marx pareciera repetir algunos resultados, propios de los economistas clásicos, y otros en los que este plasma sus observaciones críticas. La labor del análisis consiste en depurar tales elementos residuales, propios de la economía clásica, y clasificarlos en función de la especificidad histórica que es propia de la dinámica del capitalismo. Precisamente esto sucede con la teoría del valor-trabajo de Marx. No han sido pocos los que han afirmado que la teoría del valor trabajo presentada por Marx en las primeras páginas de *Das Kapital* constituye, sin más, un excursus matizado de la teoría del valor de Ricardo¹⁴. La comprensión clásica de la teoría del valor-trabajo de Marx se suele presentar, como bien señala Rubin:

[...] que el valor de la mercancía depende de la cantidad de trabajo socialmente necesario para su producción; o, en una formulación general, que se oculta tras ella el trabajo, o que en ella hay contenido valor: valor = trabajo “materializado”. Es más exacto expresar la teoría del valor a la inversa: en una economía mercantil-capitalista, las relaciones laborales de producción entre los hombres adquieren necesariamente la forma del valor de las cosas, y solo pueden aparecer en esta forma material; el trabajo solo puede expresarse en valor (Rubin, *op. cit.*: p. 114).

El párrafo anterior expresa claramente el foco central de la obra económica de Marx y, por esa razón, pone implícitamente el carácter central que debe ocupar, a su vez, la teoría del fetichismo de la mercancía. Esta última constituye el núcleo de toda la obra de Marx, incluso, si no hace referencia explícita a ella, esta se halla contenida en el proceso mismo del desenvolvimiento de la forma mercancía. La cuestión a tratar, por lo tanto, en este apartado, no es por qué las relaciones sociales se ocultan tras estas categorías fetichizadas, sino explicar la causa interna del por

14.- Al respecto, véase el prefacio de Engels a la primera edición alemana del libro de Marx *Miseria de la Filosofía*, donde recalca la forma clásica de interpretación “socialista” de la teoría del valor de Ricardo en, contraste con la de Marx (Marx, 1970: p. 194 y ss.).

qué tales relaciones aparecen, específicamente, en esta sociedad bajo esa forma materializada y mistificada. Con esto, se pretende evidenciar el carácter autonomizado de estas categorías. Por último, se ha señalado, en el segundo apartado de este capítulo, algunas observaciones sobre el carácter específico del trabajo productor de mercancías y el proceso inconsciente de abstracción implícito en él. Puede que en este apartado se repitan algunas nociones, pero deben ser entendidas en el contexto preciso de lo que, hasta ahora, se ha señalado respecto al fetichismo de la mercancía. Con la teoría del fetichismo se logra comprender, en un nivel mayor de abstracción, los lugares específicos de las categorías marxianas para explicar la determinación de la forma social de la actividad productiva, esto es, explicar el trabajo no en su sentido ontológico y transhistórico sino histórica y específicamente determinado por el capital.

Cabe recordar que toda la consideración de la economía política clásica recae en el hecho de considerar nuestros actos económicos como decisiones racionalmente tomadas. De este modo, desde Adam Smith a David Ricardo, el trabajo siempre fue considerado como aquella sustancia que determinaba el valor de un producto, es decir, el valor de las mercancías era determinado por la cantidad de trabajo contenido en ella, Heinrich muy bien señala respecto a esta cualidad racional de nuestras acciones, que:

Aquí el valor se atribuye a las *consideraciones racionales* de los individuos. De manera muy similar argumenta también la moderna economía neoclásica cuando parte de los individuos que maximizan su utilidad y fundamenta las relaciones de cambio en los cálculos de utilidad que realizan los individuos (Heinrich, 2008: p. 62).

Ahora bien, es solo en función de esta racionalidad *a priori* del hombre moderno, del hombre poseedor de mercancías, que puede deducirse de este toda la estructura de una mercancía destinada al intercambio ¿por qué esto es importante? Esto resulta crucial, puesto que Marx no pretende, en primer lugar, demostrar la teoría del valor-trabajo,

tampoco señalar que los productores de mercancías intercambian sus productos bajo consideraciones de racionalidad, sino que, como bien señalábamos, la mayoría de estos sujetos se comportan de manera inconsciente frente a un movimiento de cosas que ya está operando fuera de sus conocimientos, de ahí que Marx arguyera, constantemente, que durante el proceso de intercambio las personas «no saben lo que hacen», existe algo de performatividad en su comportamiento que naturaliza esta abstracción inconsciente, propia del intercambio. Por ese motivo, a Marx le interesa la forma en que el trabajo social, global, se ve influido por esta determinación de toda praxis social. Su interés radica en mostrar, cómo y por qué, el valor media la producción, es decir, caracterizar el trabajo bajo la forma específica del modo de producción mercantil. Por lo tanto, nuevamente la teoría del valor de Marx nos remite al trabajo y su función social mediadora.

Desde esa forma de entender la teoría del valor-trabajo, queda claro que, en cuanto categorías de la economía política, tales categorías solo representan relaciones sociales entre personas, específicamente situadas. Esto conlleva que el valor, y por ende el trabajo que lo produce, trabajo abstracto, es una relación social entre personas, la cual asume una forma material, proceso de inversión en el que las relaciones entre los poseedores de mercancías se cosifican, o bien, adquieren la propiedad de cosas y, las cosas, propiedades sociales. Tal proceso de inversión solo se da en el proceso productivo destinado, específicamente, al intercambio generalizado.

Es en el intercambio donde el valor aparece, aparentemente, como una propiedad natural de las cosas, es precisamente en el mercado donde, abstrayendo las peculiaridades sensibles de los productos, se logra cambiar determinadas cantidades o magnitudes de cosas por dinero. Este intercambio se da entre poseedores de mercancías, privados y separados formalmente uno de otros, pero, como se ha sostenido, materialmente unidos por la división social del trabajo. Esta dependencia material como presupuesto de la división social del trabajo constituye a su vez, la forma en que estos productores, separados e independientes, se determinan

mutuamente, o sea, constituye la forma en cómo se distribuye el trabajo en la sociedad. Esta distribución no tiene regulación ni control consciente alguno entre las distintas ramas productivas. Esto supone que un intercambio armónico y equilibrado es constantemente fluctuante. Si el trabajo de uno influye en el trabajo de otro, como se ha señalado de manera inconsciente, puesto que no hay criterios reguladores *a priori* o directamente establecidos que regulen la producción, aspectos que si son característicos de otras formas de sociedad donde la división del trabajo está regulada conscientemente y en donde cada rama productiva, del trabajo social global, se iguala cuantitativamente, constituyéndose como trabajo homogéneo e igualado. Este proceso adopta una forma peculiar en una economía mercantil, Rubin señala que:

[...] en la economía mercantil, el proceso de socialización, igualación y distribución del trabajo se lleva a cabo de manera diferente. El trabajo de los individuos no aparece directamente como trabajo social. Se convierte en social solo porque es igualado a algún otro trabajo, y esta igualación del trabajo se efectúa mediante el cambio. En el cambio, los valores de usos concretos y las formas concretas del trabajo son ignorados completamente. Así, el trabajo, que antes considerábamos como *social*, como socialmente *igualado* y cuantitativamente *distribuido*, ahora adquiere una característica cualitativa y cuantitativa particular que solo es inherente a una economía mercantil: el trabajo aparece como trabajo abstracto y socialmente necesario. El valor de las mercancías está determinado por el trabajo socialmente necesario, es decir, por cierta cantidad de trabajo abstracto (Rubin, *op. cit.*: p. 118).

De esta forma, se entra al terreno de la ley del valor, como categoría concreta, reguladora de la actividad productiva, como a su vez, el fenómeno externo que otorga equilibrio en la economía. Esta interpretación de la teoría del valor-trabajo, como teoría de la regulación o distribución, fue la forma clásica de entenderla como una teoría que abarca la relación entre el trabajo y las cosas, o bien, en la relación entre las personas y las cosas. Esta forma de proceder ha sido la manera canó-

nica del marxismo tradicional, y las izquierdas durante el siglo veinte, por no aludir a las formas clásicas y vulgares de la economía burguesa, de distribuir los valores de uso gestionados y regulados bajo patrones de moralidad o justicia social. La teoría del valor de Marx, su teoría económica, no aboga por una distribución más justa de las cosas producidas, sino, por analizar las “relaciones entre personas que están vinculadas entre sí a través de las cosas” (*Ibid:* p. 120) y explicar el porqué de esta situación.

Lo que aquí resulta interesante es mostrar, no solo cómo el valor regula la actividad productiva misma sino que, a la vez, constituye una expresión de dichas relaciones sociales entre personas. Es decir, “desde este punto de vista, el valor es una *forma social* adquirida por los productos del trabajo en el contexto de determinadas relaciones de producción entre personas” (*Ibid:* p. 120), con esta forma social se pasa al aspecto cualitativo, o sea, a entender el valor como formación social específicamente determinada. Al comienzo se ha señalado el carácter bifacético que domina esencialmente el modo de producción mercantil. Tal duplicidad, encarnada en la mercancía, representa a su vez una duplicidad en los trabajos que la crean. Como se ha señalado, es el aspecto abstracto del trabajo el que se considera para la producción de valor. Esto significa que el valor se sirve de los medios concretos para poder surgir. A este aspecto abstracto o social es que el valor se le corresponde, y no, al desarrollo de sus fuerzas productivas (o sea, a la consideración del trabajo concreto como intercambio metabólico con la naturaleza). Por más que se diseccione un producto del trabajo, como el análisis ha revelado, no se hallará ni rastro de valor. Es solo en su aspecto social donde este entra en escena como mediador de las relaciones sociales. Solo en una determinada sociedad, esto es, en donde su organización económica está destinada exclusivamente al cambio (compra-venta), es que los productos del trabajo se igualan entre sí, le da la propiedad aparentemente intrínseca y natural de ser un producto intercambiable con todo el universo de mercancías disponibles. Nuevamente este fenómeno ocurre solo donde existe trabajo abstracto, o sea, que dicho “trabajo en sí mismo no da valor al producto, sino solo el

trabajo que es organizado en determinada forma social (en la forma de una economía mercantil)” (*Ibid.*: p. 121).

Por lo tanto:

[...] el valor no representa una “propiedad” del producto del trabajo, sino una determinada “*forma social*” o “*función social*” que el producto del trabajo desempeña como vínculo entre productores de mercancías disociados, como “intermediario” o “portador” de relaciones de producción entre personas (*Ibid.*: p. 121).

Recapitulando, la definición de valor que hasta ahora se ha adoptado posee un aspecto doble. Por un lado, se definió como expresión de trabajo abstracto, es decir, como la substancia homogénea común a todas las mercancías en el proceso del intercambio. La segunda definición, atañe al valor como expresión de relaciones sociales de producción. Esta última señala que el valor manifiesta la “relación social tomada como una cosa, una relación de producción entre personas que adopta la forma de una propiedad de las cosas” (*Ibid.*: p. 122), por lo tanto, que las relaciones sociales se cristalicen o materialicen se debe precisamente a que “una determinada forma social de organización del trabajo es compatible con una forma social particular del producto del trabajo” (*Ibid.*: p. 122). Así, el valor mismo también puede ser entendido, dentro de su particular forma abstracta, tanto como determinación del valor y como forma social del mismo.

En el siguiente apartado, se otorgan algunas reflexiones sobre una noción poco abordada por el marxismo tradicional o los sectores de izquierda afines; el sujeto automático. Esta expresión es introducida por Marx para dejar constancia sobre la dinámica ciega que guía la historia de la civilización moderna, al caracterizarla como un proceso respecto al cual no existe control efectivo alguno, es decir, la real y objetiva autonomización de las categorías económicas.

A su vez, esta expresión contribuye a repensar la noción de un «sujeto revolucionario» en la historia. Este sujeto, históricamente

identificado con el proletariado, tendría la misión de abolir y superar el viejo orden burgués, para erigir una sociedad post-capitalista más digna y humana. Sobre esta visión teleológica, con raíces profundas en la escatología cristiana, de la cual se nutrió Marx en su juventud, se contraponen esta noción desconocida de un sujeto automático: el valor que se autovaloriza. Expresión paradójica, sino contradictoria en sus términos, ironía sutil utilizada por Marx para desenmascarar la falsa racionalidad y supuesta cientificidad de las sociedades contemporáneas. Esta expresión altera profundamente la comprensión habitual respecto al sentido de la historia que ofrecieron, en su momento, los escritos juveniles de Marx; mostrando esta vez, que la dinámica de la historia no es dirigida por las acciones conscientes de los individuos, sino que estos son activados y sirven como medios para los fines autotélicos, objetivos y autonomizados del capital.

E.- EL SUJETO AUTOMÁTICO

Como es sabido, *El Capital* de Marx, constituye una explicación crítica de las principales categorías de la economía política clásica, se ha señalado que no solo constituye una crítica al capitalismo empírico de su época, sino que en la exposición misma fue indagando en las profundidades del modo de producción capitalista, es decir, se sumergió en sus formas más esenciales, con esto, Marx critica el campo social en su conjunto, el paradigma de lo que se conoce como capitalismo, y no solo una y otra teoría económica dominante de la época, ni mucho menos algún paradigma histórico de acumulación de capital, como lo era en su tiempo el naciente modo industrial de producción. Considerando estos aspectos, cabe rescatar que en *Das Kapital* no hay análisis de sujetos ni de individuos. Marx describió una estructura social que opera, o bien, una praxis social que se reproduce automáticamente, a expensas de si los sujetos saben o no de su existencia misma. Ante esto, no son pocos

los lugares en *Das Kapital* donde el autor se refiere a los poseedores de mercancías como simples representantes de mercancías¹⁵.

Esto último resulta relevante, por una razón lógica y no histórica, las lecturas canónicas de Marx establecen que la principal contradicción del modo de producción capitalista radica entre capital y trabajo asalariado, de ahí que la lucha de clases y la confrontación a muerte de sus intereses contrapuestos ha guiado la pauta histórica de miles de luchas a lo largo del mundo. Pero en el plano lógico, las clases derivadas del movimiento inmanente de la mercancía constituyen meras criaturas de este y no sus causas. Es decir, las clases sociales no operan como los sujetos que hacen la historia, sino muy por el contrario, resultan en los predicados activados por las formas lógicas de la mercancía. Esta lectura «esotérica» de los análisis de Marx contrasta con el aspecto empírico que otorga el sentido común, a saber, conformarse con los conflictos de clases superficiales, propios de la contradicción entre capital vivo y capital muerto, entre el capital variable que agrega valor y, por lo tanto, genera plusvalía, dando origen a su apropiación por el sistema capitalista. Marx no comienza su análisis con estos presupuestos visibles en el día a día, muy por el contrario, estos son la consecuencia, el resultado inevitable de un proceso que ocurre y está ocurriendo a sus espaldas.

En una sociedad fetichista donde la ley del valor invierte y vela cualquier fenómeno empírico, es la lógica del valor la que transforma estos elementos sociológicos, visibles, en fenómenos ocultos. Este aspecto, poco abordado por el marxismo de cuño más clásico, enfocado

15.- Marx comienza el segundo capítulo de la siguiente manera: “Las mercancías no pueden ir por sí solas al mercado ni intercambiarse ellas mismas. Tenemos, pues, que volver la mirada hacia sus custodios, los poseedores de mercancías”; y más adelante agrega: “Aquí, las personas solo existen unas para otras como representantes de la mercancía, y por ende como poseedores de mercancías. En el curso ulterior de nuestro análisis veremos que las máscaras que en lo económico asumen las personas, no son más que personificaciones de las relaciones económicas como portadoras de las cuales dichas personas se enfrentan mutuamente” (Marx, 2015a: pp.103-104).

en develar la explotación, de una clase sobre otra, oculta tras el valor, cuestiona toda una tradición, que ve en los sujetos sociales los actores protagónicos del cambio en la historia, y no a la inversa, estos solo existen en cuanto función de “representantes” de una forma económica. Así, en cuanto sujetos solo lo son en la medida en que están sometidos “al automovimiento automático de una cosa” (Jappe, 2016: p. 82). Ante esta situación de inversión en la relación histórica entre sujeto y objeto, Marx denomina que el sujeto de la historia no son ya las personas, sino que lo constituye la lógica del capital, esta fórmula queda expresada como la del sujeto automático.

Marx utiliza este término para designar el automovimiento del capital, en cuanto este estructura la compleja red de relaciones sociales, cuya base está determinada por las categorías más esenciales: mercancía y valor. Marx define este automovimiento de manera tal que:

El valor pasa constante de una forma a la otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un sujeto automático [...] Pero, en realidad, el *valor* se convierte aquí en el *sujeto de un proceso en el cual*, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se *autovaloriza*. El movimiento en el que agrega plusvalor es, en efecto, su propio movimiento, y su valorización, por tanto, *autovalorización* [...] Como *sujeto* dominante de tal proceso, en el cual ora adopta la forma dinerario o la forma mercantil, ora se despoja de ellas pero conservándose y extendiéndose en esos cambios, el valor necesita ante todo una forma autónoma, en la cual se compruebe su identidad consigo mismo (Marx, 2015a: p. 188). }

Cabría señalar las similitudes entre el capital, como el sujeto de la historia, y el *Geist* hegeliano. La tradición clásica del marxismo proyectó este sujeto en la figura social del proletariado. Pero como el análisis lo estipula, es un tipo específico de praxis social, objetivada y cooptada por el valor, lo que estructura las relaciones sociales.

Esta definición del capital como sujeto, y como un sujeto re-

lacional, es decir, el capital (y, por tanto, el valor y la mercancía) como relación social y no como medio de producción (capital fijo) disuelve varios presupuestos clásicos del viejo marxismo del movimiento obrero, por ejemplo el entendimiento ortodoxo de dominación de una clase por otra, la apropiación “inmoral” del excedente creado por la clase subyugada e incluso la redistribución de la propiedad privada como elemento democratizador. En este sentido, no son las clases sociales las que se relacionan en abierta contraposición, sino que estas se hallan en su totalidad, mediadas y permeadas por el capital y el valor, en última instancia por el trabajo abstracto que las crea. Son, por tanto, las mismas relaciones sociales (como se vio respecto del valor y por ende del capital y del dinero) las que articulan este sujeto, lo constituyen y son constituidas por este. Es decir, le son inherentes, no son las clases sociales, en tanto externalidades de la lógica del capital, las que se sirven de este sujeto, sino a la inversa, es el capital aquel que se sirve de ellas para la consecución de sus fines. Nuevamente, sigue siendo la específica naturaleza del trabajo, trabajo abstracto como substancia generadora de valor, y el valor, aquellas categorías que constituyen la crítica dura del Marx “científico”, un Marx que como el análisis ha señalado se aleja de las canonizaciones clásicas de sus herederos.

PALABRAS FINALES

El recorrido de esta investigación estuvo marcado por el carácter diacrónico en la presentación de una problemática de interés para la disciplina filosófica (el análisis de conceptos) como para las ciencias humanas en general, en lo que respecta a la relación, siempre viva y cambiante, entre el pensamiento sobre la cuestión religiosa-teológica del joven Marx, sus formulaciones científicas expresadas en *Das Kapital* y la posibilidad de un vínculo que permita una comunicación entre ambas.

Walter Benjamin, pensador alemán vinculado a la *Teoría Crítica* de la *Escuela de Frankfurt*, en un opúsculo póstumo titulado *El Capitalismo como Religión*, de 1921, afirmaba, dialogando con Max Weber y su libro *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, que había que ver en el capitalismo una religión. No caben dudas que las formulaciones allí planteadas suponen un reconocimiento, en el capitalismo, específicamente en la expresión dineraria de una forma profana de religión, de esta forma, al desencantamiento del mundo planteado por Weber, había que agregar el hecho inestimable de una nueva forma de encantamiento, más fría y calculadora, propia de la racionalidad empresarial y económica de la época moderna. Hubiera sido de un interés inigualable haber estrechado lazos con esta interpretación del capitalismo, propia de Benjamin, con la crítica inmanente propuesta por Marx en *Das Kapital*, al mostrar este el automovimiento autonomizado y enajenado de las categorías económicas, cuya máxima manifestación fenoménica resulta en la escisión efectiva de la realidad objetiva del dinero, el verdadero *Universal* de los escolásticos.

No obstante, en este trabajo, el capitalismo, o el modo de producción de mercancías entendido como religión, solo consigue serlo, en

la medida en que sus categorías socializantes se encuentren completa y efectivamente enajenadas de la realidad objetiva, convirtiendo al capital, y su dinámica ciega y autotélica de trastocar todo contenido material en riqueza abstracta, en un «sujeto automático» donde los atributos de este y sus creadores se hayan realmente invertidos y completamente dominados por la heteronomía del valor y su ontología negativa, que trastoca los fundamentos últimos de la sociedad contemporánea. Esto solo significa, que los actos económicos repetidos y multiplicados al infinito únicamente velan una realidad de por sí invertida, *ergo*, la tarea es doble, develar dicha realidad y explicar las causas primeras del automovimiento de las categorías económicas, solo así la afirmación de Marx, contemplada en las últimas páginas del tercer tomo de *Das Kapital*, cobran sentido, cuando este habla del capitalismo como una «religión cotidiana» (Marx, 2009, p.1056).

En lo que respecta al contenido de la disciplina económica tratada por Marx, no caben dudas que este le otorga un lugar preciso y específico dentro de la sociedad moderna, en cuanto autoconciencia de la misma. Pero también es plausible que el modelo de explicación, en lo que refiere a la inversión ontológica entre el ser y sus predicados, es decir, la reificación y cosificación de las relaciones sociales y la adquisición de propiedades humanas (de allí el encantamiento o la forma espectral de las mercancías) de los productos del trabajo devenidos en mercancías, fue extraído, sino abiertamente transmutado desde el campo específico de la crítica religiosa, a la crítica de la economía política. El vínculo entre ambas, a pesar de sus diferencias en el contenido, resulta de una claridad abismante si se equiparan una junto a la otra. No obstante, constituye un error explicar la segunda en función de la primera, o bien, corregir o complementar al Marx de *Das Kapital* con el Marx crítico de la autoalienación, de manera acrítica. Esta fue la principal propuesta teórica de esta investigación, el mostrar, precisamente en el análisis de la crítica filosófica a la religión presentada por el joven Marx, las similitudes y analogías con la crítica de la economía política, más nunca intentar corregirlo en función de la primera. Ambos constituyen momentos

muy precisos, que deben ser entendidos en su complejidad intrínseca, lo cual no inhabilita el hecho de mostrarse contrario a cualquier intento de «quiebre epistemológico» dentro de su obra.

Por último, durante el proceso de escritura de esta investigación se han conmemorado importantes eventos respecto a la actualidad de Marx. La pregunta, entonces, posee una enorme validez, donde la fuerza objetiva de los acontecimientos pareciera conceder a la vulgata cotidiana un claro alejamiento del mundo social a la figura de Marx. Pero, a su vez, son los eventos históricos de gran envergadura los que, cada vez, imploran un acercamiento crítico a su obra. La aparente tranquilidad financiera pareciera diluir los viejos fantasmas de crisis económica que rondaron a finales de la primera década del siglo veintiuno. No obstante, la fuerza destructiva del capital hacia el mundo externo, en su intento de convertir toda forma sensible en mera abstracción cuantificable, como a su vez, las crisis ecológicas y, lo que ha venido en denominarse como crisis civilizatoria, exigen renovar lecturas e interpretaciones que no se ajusten inmediatamente a las exigencias concretas de una praxis determinada.

Para finalizar una breve cita del gran descubridor de los *Grundrisse*, Roman Rosdolsky, quien señala:

De cualquier manera, cada período histórico y cada sociedad tiene la teoría “que se merece”. Pero la sociología marxista tiene a sus espaldas más de tres décadas de degradación y esterilidad sin precedentes; solo liberada a medias del chaleco de fuerza estalinista, aún le queda por aprender el difícil arte de pensar y hablar libremente (Rosdolsky, 2004: p. 624).

Esta cita, escrita a finales de la década de los setenta, encarna precisamente la necesidad de nuestro tiempo. La necesidad de hacer de Marx una actualidad, pero no cualquier Marx, sin duda uno que no sea funcional a intereses particulares y conservadores, sectarios o populistas.

Se espera, finalmente, que este trabajo, haya dado al menos algunos elementos básicos sobre qué Marx se necesita hoy. La teoría del fetichismo

de la mercancía brinda esos elementos críticos que permiten vislumbrar una salida que vaya más allá de las anquilosadas confrontaciones sociales, y que posibilite una salida del género humano, en su conjunto, hacia la verdadera comunidad humana. La historia sigue abierta, el fetichismo no es ni por mucho impenetrable, nuestra *praxis* social del futuro está allí, esperando ser descubierta. Al fin y al cabo, es en el seno mismo de esta descompuesta civilización donde emerge la potencia negativa del futuro, el capitalismo sigue siendo solo una fase histórica contingente de la larga marcha hacia una vida buena y de prosperidad social.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, L. (2015): *La revolución teórica de Marx*, Siglo Veintiuno Editores, México.
- Althusser, L. (1969): ¿Cómo leer “*El Capital*”? [Consultado por última vez: 12 de noviembre de 2018]. Disponible en <https://kmarx.wordpress.com/2009/09/05/%3Ccomo-leer-“el-capital”/>
- Astrada, C. (1965): *Marx y Hegel. Trabajo y alienación en la “fenomenología” y en los “manuscritos”*, Siglo Veinte, Buenos Aires.
- Berlin, I. (1988): *Karl Marx*, Alianza Editorial, Madrid.
- Benjamin, W. (2008): *El capitalismo como Religión*. [Consultado por última vez: 13 de noviembre de 2018]. Disponible en https://ficcionalarazon.files.wordpress.com/2015/04/el_capitalismo_como_religion.pdf
- Cabada, M. (1975): *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, Editorial Católica, Madrid.
- Colomer, E. (2006): *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger II, El idealismo: Fichte, Schelling, Hegel*, Editorial Herder, Barcelona.
- Colomer, E. (1990): *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger III, El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*, Editorial Herder, Barcelona.
- Feuerbach, L. (1993): *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Alianza Editorial, Madrid.
- Feuerbach, L. (1976): *La esencia del cristianismo*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

- Grupo Krisis (2002): *Manifiesto contra el trabajo*, Virus Editorial y Lallevir S.L., Barcelona. [Consultado por última vez: 13 de noviembre de 2018]. Disponible en <http://www.krisis.org/1999/manifiesto-contra-el-trabajo/>
- Heinrich, M. (2011): *¿Cómo leer El Capital de Marx? Indicaciones de lectura y comentario del comienzo de El Capital*, Escolar y Mayo Editores, Madrid.
- Heinrich, M. (2008): *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*, Escolar y Mayo Editores, Madrid.
- Henry, M. (2011): *Marx. vol. I. Una filosofía de la realidad*, Ediciones La Cebra, Buenos Aires.
- Harvey, D. (2014): *Guía de El Capital de Marx. Libro primero*, Ediciones Akal, Madrid.
- Hegel, G. W. F (2012): *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Hegel, G. W. F. (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, Edhasa, Barcelona.
- Holloway, J. (2011): *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, Ediciones Herramienta, Buenos Aires.
- Jappe, A. (2016): *Las aventuras de la mercancía*, Pepitas de calabaza ed., Logroño.
- Korsch, K. (1975): *Karl Marx*, Editorial Ariel, Barcelona.
- Korsch, K. (1971): *Marxismo y filosofía*, Ediciones Era, México.

- Küng, H. (1979): *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Ediciones Cristiandad, Madrid.
- Kurz, R. (2002): *Las Lecturas de Marx en el siglo XXI* [Consultado por última vez: 12 de noviembre de 2018]. Disponible en <https://www.rebellion.org/hemeroteca/izquierda/kurz290602.htm>
- Löwith, K. (2008): *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Katz Editores, Argentina.
- Lukács, G. (1969): *Historia y conciencia de clases*, Editorial Grijalbo, México.
- Marcuse, H. (2017): *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Alianza, Madrid.
- Marx, K. (2015a): *El Capital. El proceso de producción de producción del capital. Tomo I, Vol. 1. Libro primero*, Siglo Veintiuno Editores, México.
- Marx, K. (2015b): *El capital. Libro I Capítulo VI (Inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*, Siglo Veintiuno Editores, México.
- Marx, K. (2012): *El Capital. El proceso de producción del capital. Tomo I, Vol. 3. Libro primero*, Siglo Veintiuno Editores, México.
- Marx, K. (2010): *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, Ediciones Colihue, Buenos Aires.
- Marx, K. (2009): *El Capital. El proceso global de la producción capitalista. Tomo III, Vol. 8, Libro tercero*, Siglo Veintiuno Editores, México.
- Marx, K. (2009): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Siglo Veintiuno Editores, México.

- Marx, K. (1987): *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Marx, K. (1970): *Miseria de la Filosofía*, Ediciones Signos, Buenos Aires.
- McLellan, D. (1969): *Marx y los jóvenes hegelianos*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona.
- Mehring, F. (1968): *Carlos Marx. Historia de su vida*, Ediciones Grijalbo, Barcelona.
- Ollman, B. (1973): *Alienación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Postone, M. (2006): *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Marcial Pons, Madrid.
- Rosdolsky, R. (2004): *Génesis y estructura de El Capital de Marx*, Siglo Veintiuno Editores, México.
- Rubel, M. (2012): *Karl Marx: Ensayo de biografía intelectual*, Ediciones RyR, Buenos Aires.
- Rubin, I. (1977): *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Cuadernos de Pasado y Presente N°53, Córdoba.
- Seidman, M. (2014): *Los obreros contra el trabajo. Barcelona y París bajo el Frente Popular*, Pepitas de calabaza ed., Logroño.
- Sperber, J. (2013): *Karl Marx. Una vida decimonónica*, Galaxia Gutenberg, Barcelona.

- Valls Plana, R. (1971): *Del yo al nosotros (Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel)*, Editorial Estela, Barcelona.

- Weber, M. (2011): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.

COLOFÓN

E D I C I O N E S

DEL OPIO DEL PUEBLO AL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA© FRANCO LANATA DONOSO. RPI 2021-A-7608, ISBN 978-956-9301-66-7. EDITADO Y DIAGRAMADO EN EL TALLER INUBICALISTA DE BARRIO PUERTO, VALPARAÍSO EN AGOSTO DE 2021. PARA SU COMPOSICIÓN SE UTILIZÓ LA TIPOGRAFÍA ADOBE GARAMOND PRO. PARA LA IMPRESIÓN DE INTERIOR SE UTILIZÓ PAPEL BOND AHUESADO DE 80 G, Y COUCHÉ DE 300 GRAMOS PARA LA PORTADA. SE REALIZARON 300 EJEMPLARES.

INUBICALISTAS

WWW.EDICIONESINUBICALISTAS.CL

Marx señalaba a finales de 1843 y principios de 1844, en su *Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, que la “crítica de la religión” es la premisa esencial para toda crítica, no es de esperar entonces que la ya moderna sociedad burguesa posea rasgos y connotaciones esenciales y visiblemente religiosas que Marx, de una u otra manera, intentó develar críticamente. La respuesta a la pregunta que acompaña esta introducción sin duda comienza a tomar forma, se verá pues, cuáles son esas analogías y equivalencias entre la “crítica de la religión” y la “crítica de la economía política”, o bien, entre el antaño “fetichismo religioso” y el moderno “fetichismo de la mercancía”, entre el encantado viejo mundo y el desencantamiento del mundo moderno donde impera el fetiche económico.