

# El capital

## *ensayos críticos*

Carlos Oliva Mendoza

Andrea Torres Gaxiola

coordinadores







# EL CAPITAL



EL CAPITAL  
ENSAYOS CRÍTICOS

*Carlos Oliva Mendoza*  
*Andrea Torres Gaxiola*  
(Compiladores)

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

EDITORIAL ITACA

Este libro es resultado del proyecto de investigación “Teoría crítica en México. (Los casos de Mariflor Aguilar, Bolívar Echeverría y Adolfo Sánchez Vázquez)” del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT-403917) y el proyecto “Cine mexicano y filosofía” del Programa de Apoyo a Proyectos para la Innovación y Mejoramiento de la Enseñanza (PAPIME-400616), apoyados por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México (DGAPA-UNAM).

*El capital. Ensayos críticos,*  
Carlos Oliva Mendoza y Andrea Torres Gaxiola  
(compiladores)

Diseño de portada: Efraín Herrera

Primera edición, 2019

D.R. © 2019 Universidad Nacional Autónoma de México  
Avenida Universidad 3000,  
Universidad Nacional Autónoma de México  
C.U., Coyoacán, C. P. 04510,  
Ciudad de México.  
ISBN: 978-607-30-1883-8

D.R. © 2019 David Moreno Soto  
Editorial Itaca  
Piraña 16, Colonia del Mar  
C.P. 13270, Ciudad de México  
tel. 5840 5452  
itaca00@hotmail.com  
editorialitaca.com.mx  
ISBN: 978-607-8651-15-3

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

## ÍNDICE

Presentación <i>Carlos Oliva Mendoza</i>	9
La forma espectral del capital <i>Carlos Oliva Mendoza</i>	13
La dinámica fetichista de la técnica en el capitalismo <i>Andrea Torres Gaxiola</i>	23
El tomo 1 de <i>El capital</i> : apuntes para entender el territorio más allá del despojo <i>Efraín León Hernández</i>	35
Implicaciones del concepto de transindividualidad. Respuesta a Carlos Oliva <i>Mariflor Aguilar Rivero</i>	51
Hacer camino al andar: lógicas en <i>El capital</i> . Una lectura con y más allá de Althusser <i>Jaime Ortega Reyna</i>	63
El fetiche de la mercancía y la semiosis capitalista <i>Gustavo García Conde</i>	81
El concepto de propiedad. A 150 años de la edición del primer tomo de <i>El capital</i> <i>Elisabetta Di Castro</i>	105
La enajenación en <i>El capital</i> , el caso del proceso de valorización <i>Sergio Lomelí Gamboa</i>	117



Vuelta a las formas fundamentales de la manufactura en los tiempos de la flexibilidad en la producción <i>Norma Hortensia Hernández García</i>	133
De las lecturas de <i>El capital</i> <i>Griselda Gutiérrez Castañeda</i>	153

## PRESENTACIÓN

*El capital*, obra publicada por Karl Marx en 1867, es uno de los libros fundamentales de toda la cultura humana. Su influencia en el siglo xx no tiene parangón y su vigencia es increíble. Dicho en términos fantásticos, se trata de un animal vivo. Su lectura nos muestra a un objeto siempre cambiante y, como se ha señalado, la interpretación profunda de ese libro demanda la permanente construcción y reconstrucción de la obra. Es un fenómeno especial, se sitúa en el centro del proyecto moderno del romanticismo europeo, pero a la vez lo desborda. Como la *Fenomenología del espíritu* o como la *Crítica de la razón pura*, es un libro autorreferente, cerrado, pero implosivo en una medida que no alcanza ni el texto de Friedrich Hegel ni el de Immanuel Kant. Su secreto está en partir de las formas sociales del mercado y no de la especulación filosófica, y sin embargo demostrar que el despliegue filosófico de sentido ya está contenido en la socialidad mercantil, en nuestro trato y uso cotidiano —cuantitativo y cualitativo, apreciativo y despreciativo— de las mercancías. En el trato con la mercancía, ese objeto que no importa si se forma en nuestro estómago o en nuestras fantasías, se nos va la vida, se forma la cultura moderna y se niega cualquier especulación sustancial. No hay, como se deduce del primer capítulo de *El capital*, juego de subjetividades ni razón histórica como lo postularon la Ilustración y el idealismo. En el capitalismo sólo existe el rendimiento límite de las mercancías: espectros con los que tratamos todos los días, al cristalizar nuestras vidas en medidas espaciales de tiempo, el calendario, el reloj, la jornada, el mapa o la brújula.

Por esto el libro de Marx es inestable, proyectivo, siempre reinterpretable: narra el curso mercantil y capitalista de la vida. Quienes lo leemos somos una variante no estable, prognóstica y renovada de la vida en el capitalismo. Somos ese animal vivo, mezcla de naturaleza y dinero.

Sumado a lo anterior, *El capital* es el texto donde Marx lleva al límite el discurso crítico; el discurso que, como él indicó, siempre debe partir de la crítica a la religión. Pero no como una crítica destructiva y deconstructiva, sino esencialmente como una crítica que se reapropia de las nociones, categorías y conceptos de la religión. Que ataja y reusa los conceptos centrales de la modernidad. Ellos deben dar su rendimiento pleno al ser remontados en una discursividad crítica. La teoría crítica no puede ir contra las nociones religiosas ni las puede obviar o invisibilizar, las debe montar y encuadrar en el sentido del curso del capitalismo. Sólo así puede mostrar los límites de la potente religión de los modernos, el escenario del capital y el despliegue del capitalismo. En este sentido, los conceptos de la crítica al capitalismo no provienen de la filosofía ni del arte, sino de ese punto intermedio entre ambas esferas de sentido, la religión. Ahí radica la gran dificultad del texto y su carácter abierto e inconcluso: se narra la vida cotidiana en el mercado y se toma el sentido conceptual del universo religioso y, sólo en segundo lugar, del universo ficcional. Este procedimiento es frecuente en el barroco y en la literatura medieval pero tiene a su predecesor y gran artífice en Platón. Dentro de esas tradiciones, *El capital* es el libro definitivo para entender que la teoría crítica es un montaje y un encuadre de los espacios modernos.

El discurso crítico, comprendido de esta forma, es una descripción potente, atractiva y ejemplar de la vida dañada en el capitalismo y sus permanentes reconstituciones religiosas, económicas y estéticas. Siempre es sorprendente, en la lectura de *El capital*, la ausencia de eso que los modernos entendieron por filosofía política.

Una última observación respecto a este libro me parece pertinente y, a la vez, provocadora. Es un juguete barroco. La creación y recreación de espacialidad en el texto, su trabajo de superficie sobre la realidad, su incansable donación, la forma, sus intrincados niveles epistémicos, sus índices y enumeraciones abiertas y no desarrolladas, su presunción básica de que la mercancía es una mónada —que nunca puede ser transparente en el intercambio de capitales—, su infinita escritura,

reescritura, prologación e introducción, su uso del cálculo diferencial, frente a la medición matemática o geométrica de la vida en el capital, su despliegue bifásico de categorías en permanente conflicto, todo esto hace del texto un ejemplar netamente moderno que se espejea con toda la cultura del siglo XVI y XVII. Quizá de ahí su atractivo para los lectores americanos.

Miles de cosas más se pueden decir de este texto, libro, trabajo y ensayo del propio capital. Miles más de Karl Marx. Algunas pocas se han escrito para este libro que recopila, con un espíritu y espectro crítico, nuevas y antiguas lecturas, interpretaciones, divergencias y usos del libro eje del contradiscurso que siempre intenta minar y aniquilar a esa forma menor de la vida, el capitalismo.

*Carlos Oliva Mendoza*



## LA FORMA ESPECTRAL DEL CAPITAL

Carlos Oliva Mendoza\*

*De te fabula narratur!*  
(¡A ti se refiere la historia!)

### La mercancía

*El capital*, quizá la obra más influyente en las ciencias sociales durante el siglo xx, cumple 150 años de haber sido impresa en la ya lejana primera edición en alemán que Karl Marx vio publicada en el año 1867. Este libro, referido por el filósofo Bolívar Echeverría como la obra central dentro del *Index librorum prohibitorum* del capitalismo, inicia con la siguiente frase: “La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un ‘inmenso almacenamiento de mercancías’, y cada mercancía como la forma elemental de esa riqueza”.<sup>1</sup> Por esta razón la investigación del capital se inicia con el análisis de la mercancía, específicamente, con el análisis de la forma mercantil.

Una de las primeras preguntas que podemos hacer frente al punto de partida que elige Marx es la siguiente: ¿por qué no estudiar el mercado, concretamente, el sistema o dispositivo de relaciones que está acaso sustentando ese cúmulo o almacenamiento de mercancías? Otra pregunta pertinente sería: ¿qué hay detrás de una mercancía —más allá de esa forma mercantil que atraviesa cada segundo de nuestras vidas en las sociedades capitalistas—, qué se oculta, qué se reprime o qué estructura la propia forma de las mercancías?

\* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>1</sup> Karl Marx, “La mercancía”, Bolívar Echeverría (trad.), en *Anales. Revista de la Universidad Central del Ecuador*, núm. 354, febrero de 1976.

Creo que descartar ambas preguntas puede darnos una indicación muy precisa de por qué la investigación debe iniciar con el fenómeno mercantil, con el hecho fáctico de la mercancía y no con los sistemas que sustentan el mercado o que hipotéticamente subyacen al mismo.

Marx, dicho sea colateralmente, es un autor que no ofrece definiciones unívocas o conceptos fijos; por el contrario, procede por un complejo método de análisis, analogías, síntesis y ejemplos que pretenden mostrar determinados aspectos y movimientos internos de las cosas. Por eso aporta muchas definiciones tanto de lo que es una mercancía como del propio capital. Marx sabe muy bien que una definición y un concepto son una mercancía también y acontecen dentro del flujo del capital y el capitalismo.

Recordemos la primera definición de la mercancía:

Es, ante todo, un objeto externo, una cosa que por sus cualidades satisface algún tipo de necesidades humanas. La naturaleza de estas necesidades, el que se originen, por ejemplo, en el estómago o en la fantasía, en nada modifica el problema. Tampoco se trata aquí de cómo esa cosa satisface la necesidad humana, si directamente, como medio de subsistencia, es decir como objeto de disfrute, o indirectamente, como medio de producción.<sup>2</sup>

La mercancía aparece de esta forma como una cosa, producida y consumida, que está relacionada con las necesidades humanas. Esto es importante porque dentro de los sistemas animales y vegetales sólo de forma ficcional —con singular recurrencia en la música y en el cine infantil— recreamos la existencia de mercancías y del sistema mercantil capitalista; por sí mismos, estos sistemas vitales no producen o consumen mercancías. Su relación con la naturaleza, si bien es productiva y consuntiva, no es mercantil. Existen otras formas en que la existencia se despliega, la forma mercantil, en cambio, es propia de lo humano.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 7.

Más importante aún, para las preguntas que quiero descartar, es que desde esta primera definición de mercancía vemos dos aspectos:

- 1) la mercancía —el libro, el viaje, el auto o el arma, por citar algunos ejemplos mercantiles— aparece siempre como algo externo (por consumir o conquistar, podríamos decir); y
- 2) la mercancía se autonomiza, como dice Marx, de las necesidades.

No importa si su origen es fantástico u orgánico —la puedo producir en mi mente o en mis sueños, la puede demandar mi estómago o mi pie—. Más todavía, es tal su autarquía, su poder de gobernarse y desplazarse de un punto a otro, que no importa en principio si las mercancías están ligadas al hecho directo de responder a necesidades consuntivas —por ejemplo detener una hambruna o una epidemia— o de estar intrincadas en el proceso de producción —por ejemplo crear una obra de arte o un refugio para salvarse de una amenaza nuclear—. Son desde siempre en potencia, como lo dibuja Marx en la primera página de *El capital*, eso que Mariflor Aguilar llama mercancía nómada. Dispositivos que potencialmente pueden aparecer en cualquier parte del mundo sin estar referidos a una comunidad primaria. Éste es el caso singular y ejemplar de los libros, los autos, las redes sociales o los dispositivos “celulares” de comunicación (tele-fónicos, tele-visuales y ahora hasta tele-táctiles; decimos o escribimos “te abrazo” o “te beso”, en lugar de abrazar o besar).

Quiero enfatizar pues que la mercancía es un fenómeno y una forma tan poderosa que en su misma constitución ya ha cancelado la posibilidad de que se explique, y se manifieste, a través de las leyes del mercado, y a la vez, es un hecho que, en su aparición permanente y cotidiana confirma que tras ella todo puede ser borrado. En caso de que presupusiéramos que tras la mercancía existe algo más allá del propio intercambio mercantil, el mismo hecho del intercambio constata su destrucción cotidiana mediante el proceso de apreciación y depreciación de la propia mercancía. Nosotros y nosotras



generamos ese proceso al consumir y producir: sacrificamos a la mercancía para que surja otra en su lugar y el sistema del capital pueda acumular reservas para producir nuevas mercancías que tienen como finalidad el consumo.

En esta folía y avance sin sentido del capital tiene un lugar central el hecho de que todo deba ser transformado en mercancía y que el proceso de consumo sea cada vez más rápido, violento y destructivo; guarda, a la vez, un punto irreductible el hecho de que nosotros y nosotras generemos nuestra identidad como fuerza de trabajo, como capacidad de ejercer una labor productiva y consuntiva en el capitalismo. Si bien lo humano es una mercancía crucial, no por esto es diferente a toda mercancía, su identidad está ligada a la creciente autonomía del mundo natural y del mismo mundo humano; en última instancia, a su capacidad de permanecer, de forma particular, dentro del cúmulo de las mercancías.

Pongamos un ejemplo más: este problema no acontece en una sociedad o comunidad que no se rige por el intercambio de mercancías o donde no aparece la riqueza como un cúmulo de mercancías. Sin embargo, si esa sociedad empieza a generar formas mercantiles simples de trueque (mercancía-mercancía) y necesariamente busca un equivalente para facilitar ese trueque, ya sea una medida de gramaje, un equivalente de peso o un símbolo dinerario (mercancía-dinero-mercancía), entonces la mercancía tenderá a su autonomía, hasta alcanzar la famosa fórmula: dinero-mercancía-dinero'. Fórmula y enunciado en el que Marx concentra el hecho de que la mercancía, en las sociedades capitalistas, ya ha alcanzado una plena autonomía frente a las formas sociales y comunitarias, incluso podemos decir: frente a las formas del mercado y todos aquellos presupuestos esencialistas que reconocen que tras una mercancía hay algo más.

### *El espectro mercantil*

Es del todo pertinente hacer el estudio del capital desde su forma elemental, ese objeto de sentido cerrado en sí mismo, monológico, la mercancía; incluso, el avance y la proyección

o prognosis de investigación que logran Marx y el marxismo para seguir comprendiendo el capitalismo y sus nuevas formas de desarrollo se debe, en gran medida, a esa idea de Marx de no apartarse de esa forma concreta que media de manera determinante nuestras relaciones sociales en el capitalismo: la forma mercantil.

Ahora bien, el Marx de *El capital*, al partir de un análisis tan preciso y potente de la mercancía, este objeto secreto y mágico que puede pasar de ser una mesa a ser el centro de una fiesta o de ser una sensación a una partitura (¡y reproducir este acto de forma diversa en lo social!), detecta y hace explícito que este organismo mercantil también todo lo degrada. Desata una gama de comportamientos momificados y zombificados, cuando anula o hace palidecer una y otra vez la fuerza de trabajo que hace posible la misma existencia de la mercancía. Detecta, a la vez, que las mercancías todo lo absorben: vampirizan, al rectificar todo modo de producción o avance tecnológico al flujo del capital. En vez de usar las tecnologías y las formas polivalentes del trabajo vivo en un objetivo que no sea la equivalencia entre mercancías, la forma mercantil convierte, por un lado, todo ese trabajo en una abstracción que hace invisible el trabajo contenido en cada mercancía; por el otro, dirige el avance tecnológico empleado en el medio de producción y de consumo hacia una red de flujos de capital, análoga a los flujos de sangre externa que necesita el vampiro. Esa figura fantasmiosa y aterrada de la luz que, para buscar permanentemente el excedente, el plusvalor o la ganancia extraordinaria, debe monopolizar los flujos de vida y, en el extremo, consumirlos, al igual que la patética figura del capitalista, el heredero clasista y racista de sangre.

¿Cómo sucede esto? En *El capital* se muestra que todo intercambio mercantil genera una equivalencia. Sin embargo, esta igualdad es imposible, pues se intercambia un objeto o un bien para satisfacer necesidades inconmensurables en ese objeto o bien. Siempre existe un excedente o una falta en el uso de la mercancía, porque no está relacionada con la producción, sino con el intercambio. Si yo produzco para consumir ese producto o dentro de una cadena de producción, como por ejem-

plo en la cadena animal, donde el objetivo es la reproducción simple, no existe excedente o falta ni en la producción ni en el consumo. Ahí sólo puede haber escasez o abundancia natural, no equivalencias o, socialmente, justicia mercantil. En cambio, el proceso de intercambio hace que el sistema mercantil, justo por mediar el proceso de producción-consumo, siempre sea diferenciado, que contenga un *plus* o un *minus*, tanto en el campo de producción como en el de consumo.

El intercambio mercantil simple se realiza siempre con base en una fantasía que esconde un secreto: aquel objeto o bien que el otro o la otra produce como mercancía no es necesario. Ésta es realmente la fantasía, por ejemplo, del amor. El ser humano, como ser natural, no necesita lo que yo o nosotros poseemos o hemos producido en forma de mercancía social. La reproducción simple, animal, vegetal, toda, sólo necesita aquello que la comunidad produce para el consumo y la reproducción, no para el intercambio.

Desde el intercambio más simple, por trueque, quedan ya borradas las formas del trabajo, de la producción e incluso del consumo futuro en el interior de la mercancía, porque ese objeto o bien, al mercantilizarse, se autonomiza y crea sus propias necesidades artificiales, como la mesa que se transformará en fiesta, la partitura en música y la música en partitura, el hambre en cultura culinaria o en pauperización, las casas y edificios en hábitats particularizados, aterrados o embellecidos, o el amor en rituales patriarcales y matrimoniales funcionales a la vida del capital. Por esto desde el intercambio mercantil simple (mercancía-mercancía) se incuba y genera una *sui generis* socialidad.

En el fondo, esta socialidad mercantil y fantástica es tan potente que logra ocultar que la forma matriz es la tierra, no el trabajo vivo o el modo de producción, y que todas las formas comunitarias, sociales, críticas, productivas y creativas deben lidiar y ser representaciones de los procesos semióticos de reproducción y consumo que se dan en la tierra, la animalidad y las demás esferas de la naturaleza. Ese ocultamiento, además, no es mecánico, sino que es un despliegue espacial y temporal. Ese decurso es lo que hace que se creen, simultáneamente,

las otras formas clave de lo mercantil: lo mercantil capitalista dinero-mercancía-dinero (D-M-D') y, en última instancia, la utopía eje del capital, llegar a la forma crediticia, donde todo pueda ser flujo de capital, sin mediación de ninguna mercancía dinero-dinero (D-D').

### *Las formas espectrales de la fantasía capitalista*

Al comprender todo este fenómeno mercantil no es extraño preguntarse ¿por qué sucede esto? ¿Por qué no hay una racionalidad capaz de ordenar la aparición y determinación que impone la mercancía y el flujo de la forma mercantil? ¿Por qué no puede el ser humano detener una forma que lo convierte en esa misma estructura mercantil? ¿Por qué, para que existan los posibles espacios de regulación de la mercancía, es necesario que esa mercancía y su estructura capitalista se radicalicen en otros espacios hasta el punto de la exterminación y genocidio de lo humano, lo animal y lo natural?

Son muchas las respuestas que se han generado en la historia del capital. Desde la posibilidad de regresar a una forma mercantil simple hasta la idea ilustrada de que el ser humano es capaz de desarrollar una racionalidad que controle la socialidad, a partir de principios discursivos, dialógicos y tendientes a la universalidad del bien común. Sin olvidar la permanente emergencia de religiones, fundamentalismos, estatismos y presuposiciones de que es el mismo mercado el que puede autorregular los flujos mercantiles y tolerar a su lado una estructura estatal mínima que garantice la distribución de la riqueza. Todo esto parece irreal, quimérico y en algunos casos resulta peligroso después del criminal y genocida siglo xx, que registra el nazismo de la Segunda Guerra Mundial y el lanzamiento de la bomba atómica como los hechos contundentes del capital.

¿Cuál es la respuesta escrita en *El capital*? En cierto sentido, Marx no sólo ve cómo la mercancía es una estructura monadológica que gana autonomía y regula las relaciones sociales; también ve que es una estructura siempre bifásica: tiene un rostro material y corporal que se actualiza en el consumo

y producción de la mercancía; y un rostro que borra todo el contenido de la propia mercancía —el valor de cambio—, un valor destructivo de sí misma que genera el fenómeno mágico del equivalente central: el dinero y el crédito. ¿Por qué esto no puede cambiar, por qué fracasan las teorías y prácticas para salir de la socialidad mercantil capitalista? En la teoría del capital se explica de la siguiente forma: al lograr subsumir al dinero las dos mercancías que industrializan todo el sistema mercantil —la mercancía fuerza de trabajo y las mercancías desarrolladas como modos o tecnologías de producción—, a través del cambio o la fijación inestable y variable del precio, sólo una socialidad espectral permanece. Esto es lo que se sintetiza en la segunda forma del capital: dinero-mercancía-mercancía-dinero incrementado (D-M-M-D' o D-M-D'). El objetivo ya no es el trueque (M-M) o el intercambio simple (M-D-M). El objetivo se ha colocado como principio y su decurso es potenciar ese objetivo: generar una socialidad que parte del dinero, donde en efecto median mercancías, pero su objetivo es postular y hacer apología de una forma social que siempre parte del dinero y del crédito dinerario.

De los residuos del trabajo (y podríamos decir de las formas y técnicas de producción y de la misma materia prima) nada permanece, escribe Marx en *El capital*, salvo

una misma espectral objetividad, una simple condensación de trabajo humano indistinto, es decir, una condensación del gasto de fuerza de trabajo humana, en la que no está tomada en consideración la forma de este gasto. Estos objetos sólo representan el hecho de que en su producción se ha gastado fuerza de trabajo humana, se ha acumulado trabajo humano. Como cristalización de esta sustancia social común a ellos, son valores, son los valores de las mercancías.<sup>3</sup>

¿Qué es, a qué refiere esta espectralidad objetiva o material de lo social? En primer lugar, al espectro de la fuerza de trabajo, las costumbres, los usos, las formas de producción,

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 10.

las técnicas y artes de una sociedad, pero cristalizadas, acota Marx. Y si bien sin estos cristales, sin estas condensaciones no puede existir la mercancía, sólo quedan en nuestra socialidad como espectros. Por esta simple pero crucial razón estos cristales no se transforman en una práctica o conciencia histórica que cambie definitivamente el decurso del capital. En segundo lugar, esta espectralidad no es un reflejo que se puede mirar y hacia el cual se puede tender. Al no haber un espejo desde donde podamos ver claramente nuestra vida dentro del capital, no podemos desatar, encaminar, imaginar o documentar el tiempo mercantil. La mercancía desaparece sin dejar una huella sacra o histórica de sí.

En este sentido el capital no es una historia o una forma temporal. El capital es una serie de espectros simultáneos, virtuosos, empresariales, que exterminan todo aquello que no cede ante la forma mercantil. El sujeto del capital, el que habitamos y somos en este sistema, es a la par pasivo y espectral, virtuoso y excedentario, simultáneo y empresarial. Por estas dualidades desquiciadas es que el capital es, de forma central, un ensayo de la violencia y del terror, ésas son sus matrices creativas... mercado-técnicas. Ahí radica su afinidad estructural con la estructura patriarcal, el endiosamiento del Estado y la nación, su función pornográfica —esclava de la imagen—, o su espectacularización naturalizada de la crueldad, la violencia, el ejercicio bélico y la guerra.

Pero su más profundo secreto, como se va mostrando a lo largo de todo *El capital*, es que no es un espectro, es el montaje simultáneo de un cúmulo de espectros, que es lo mismo que decir un cúmulo de mercancías. Esta simultaneidad espectral y objetiva de la mercancía hace imposible su desmontaje externo o su regularización interna. Por esto no aconteció la gran revolución que pusiera fin al capitalismo ni acontecerá la democracia y la justicia en el mundo del capital.

Quizá nada ejemplifica mejor el movimiento del capital que el cine de terror. El suspenso no viene de lo que va a acontecer, sino de generar fantasías sobre lo que nos espera. La cámara se sitúa atrás de la protagonista, en nosotros o en nosotras, para que tengamos tiempo de imaginar y proyectar todos los

espectros que nos aguardan. Al generar cada quien espectros diferentes, es imposible una política y una moral que detenga esa multiplicidad de espectros. Cada quien lidia con el suyo, cada quien, experto en la disciplina del consumo, opta por sus mercancías y sus luchas.

Marx escribe en el prólogo a la primera edición de *El capital*: “Perseo se cubría con un yelmo de niebla para perseguir a los monstruos. Nosotros nos encasquetamos el yelmo de niebla, cubriéndonos ojos y oídos para poder negar la existencia de los monstruos”.<sup>4</sup> Quizá ha llegado la hora en que reconozcamos que cada yelmo es un espectro y que lo necesitamos para enfrentar otros espectros. No obstante, lo más importante, ahora, parece ser el reconocimiento de que todos y todas portamos yelmos, que nos hacen monstruos en el combate frente a otros monstruos. Quizá llegue el lugar y la hora en que desde esta pluralidad de espacios y de tiempos espectrales se dibuje el ocaso o por lo menos la descentración de la vida mercantil y la futura extinción del dominio absoluto de la sociedad mercantil capitalista.

## Bibliografía

Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital. Volumen 1*, Siglo XXI, México, 2001.

———, “La mercancía”, Bolívar Echeverría (trad.), en *Anales. Revista de la Universidad Central del Ecuador*, núm. 354, febrero de 1976, consultado el 11 de febrero de 2019, disponible en <<http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/Marx,%20La%20mercancia.pdf>>.

<sup>4</sup> Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital. Volumen 1*, p. 8.

## LA DINÁMICA FETICHISTA DE LA TÉCNICA EN EL CAPITALISMO

Andrea Torres Gaxiola\*

En los movimientos que las máquinas exigen de los que las utilizan está ya lo violento, lo brutal y el constante atropello de los maltratos fascistas.

T. W. Adorno

Ante la crisis actual de la economía, resulta necesario aproximarse de nuevo al libro que ha estudiado a profundidad estas crisis: *El capital* de Karl Marx. En el núcleo central de este libro se halla una teoría sobre el desarrollo de las fuerzas productivas del capitalismo y de la técnica que este sistema de reproducción social se da a sí mismo, se halla un análisis de la esencia de la maquinaria y de las consecuencias nefastas de esta técnica en el proceso de trabajo y en las condiciones de trabajo que se imponen al obrero. De este modo, además de una teoría del valor y del capital, *El capital* es a su vez una historia crítica de la técnica capitalista y de la fe ciega que ésta involucra. La tecnología ha sido un tema largamente discutido pero pocas veces analizado en un nivel crítico; en efecto, en la obra de Marx la técnica ha tenido una variedad de interpretaciones, sin embargo, son pocas las interpretaciones que evalúan el papel de la técnica en la acumulación del capital y sus efectos en el trabajo.<sup>1</sup> Por ejemplo, Marx ha sido interpretado por algunos como un determinista tecnológico con base

\* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>1</sup> Para un recuento de las interpretaciones sobre el estatuto de la tecnología en la obra de Marx, véase Donald MacKenzie, "Marx and the Machine", en *Technology and Culture*, vol. 25, núm. 3, julio de 1984.



en la idea de que la técnica es el motor de las formaciones sociales y del cambio histórico. Otras interpretaciones, como la de los marxistas soviéticos, la han tomado como el elemento que puede rescatarse en una sociedad socialista. Para éstos, el desarrollo de la ciencia y de la técnica es un proceso inevitable e independiente del desarrollo del capital, por lo que el socialismo necesita de los avances técnicos del capitalismo. De acuerdo con esta interpretación, la característica principal del capitalismo es la propiedad privada de los medios de producción por parte de la clase burguesa. La técnica en sí misma no ha sido afectada por la lógica del capital, al contrario, si algo puede aprovecharse de este sistema es su técnica. Por lo tanto, una vez eliminada la oposición de clase, el medio de producción podría utilizarse libremente. Por ejemplo, Vladimir Lenin sostenía que las tareas inmediatas de un gobierno soviético eran “la elevación de la disciplina de los trabajadores, la maestría en el trabajo, mayor rendimiento en la intensidad del trabajo y su mejor organización, [habría que utilizar, por lo tanto,] lo mucho que hay de científico y progresivo en el sistema Taylor”.<sup>2</sup> De modo que esta interpretación tampoco cuestiona el tipo de técnica que produce el capital. Sin embargo, desde nuestra perspectiva, la técnica del capital, fundada en la razón instrumental, es en realidad la consecuencia de la lógica del valor mismo, no un desarrollo independiente de ésta. Y, de hecho, se caracteriza por elevar la explotación de los trabajadores a la vez que los excluye del proceso de trabajo, además de establecer una dinámica de explotación cada vez mayor de los recursos naturales. Desde nuestra perspectiva, por lo tanto, la técnica del capital adopta el carácter fetichista propio de esta sociedad. En efecto, en la actualidad las interpretaciones apuntan hacia la idea de que la técnica es un elemento que forma parte del proceso de reproducción capitalista, que juega un rol fundamental en la desvalorización del trabajo humano

<sup>2</sup> Vladimir Ilich Lenin, *Las tareas inmediatas del poder soviético*, pp. 22-24.

y de la naturaleza.<sup>3</sup> La técnica en el capitalismo ha adoptado, al igual que la mercancía, una forma fetichista, una forma que se caracteriza por esconder “detrás de su manifestación prosaica” la lógica del valor.

Para Marx, un análisis crítico de la técnica era fundamental, y en el primer libro de *El capital* nos presenta un análisis de la misma. Para él, el estudio de la técnica y de los procesos productivos del capital mostrarían en qué medida ésta interviene en el proceso de acumulación, de qué manera contribuye a la explotación de los trabajadores y, por último, su impacto en la relación sociedad-naturaleza. De hecho, hace una historia de la técnica capitalista con la cual muestra que el factor que determina el cambio tecnológico es la lógica del valor. Lo que Lenin planteó en el fragmento que citamos arriba parte del supuesto de que la tecnología del capitalismo es neutral, es decir, que no contribuye a la valorización del valor y que se desarrolla independientemente del capitalismo. Sin embargo, la aparente neutralidad de la tecnología está asentada en su carácter fetichista.

Con el concepto de técnica, a nuestro parecer, Marx está hablando de todo lo que acompaña al proceso mismo de transformación de la naturaleza para la producción de un valor de uso, es decir, no sólo se refiere al instrumento o la máquina, sino también a los saberes, a las prácticas y a la organización del

<sup>3</sup> Varias interpretaciones apuntan a esa idea; podemos citar al menos a Moishe Postone, Anselm Jappe y el grupo Krisis quienes concuerdan en la idea de que la técnica del capital es un elemento fundamental para entender la crisis económica en la que se encuentra el capitalismo hoy en día. Kojin Karatani ve a la “ganancia extraordinaria” y la plusvalía relativa como la pulsión del movimiento del capital, y la tecnología como la herramienta principal para obtenerla. Por su parte, Bolívar Echeverría propone un concepto fundamental para entender el movimiento del capital: “la renta tecnológica” (véase Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*). Con este concepto Echeverría sostiene que la técnica es el dispositivo que le permite al capitalismo acabar con todos los resabios de formas de producción precapitalistas —la renta de la tierra— y, en consecuencia, desvalorizar la naturaleza. Estos autores coinciden al menos en dos puntos: por un lado, la técnica no es un elemento neutral del capital, por otro lado, es el mecanismo principal para desvalorizar el trabajo humano y la naturaleza.

trabajo. Y las transformaciones que se han dado a partir del proceso de subsunción real del trabajo al capital, como el invento de la maquinaria, no tienen como objetivo simplificar el trabajo humano. En efecto, la maquinaria de ninguna manera tiene como objetivo “aliviar la faena del obrero”, más bien,

al igual que todo otro desarrollo de la fuerza productiva del trabajo, la maquinaria debe abaratar las mercancías y *reducir* la parte de la jornada laboral que el obrero necesita para sí, *prolongando*, de esta suerte, la otra parte de la jornada de trabajo, la que el obrero cede gratuitamente al capitalista. Es un medio para la producción de *plusvalor*.<sup>4</sup>

En efecto, para Marx, toda técnica que ha sido introducida en el capitalismo ha tenido como objetivo la obtención de la plusvalía relativa. Esto significa que, por medio de una nueva técnica, el capitalista pretende acortar la parte necesaria de la jornada que le corresponde al obrero mediante el aumento de la capacidad productiva.

En un primer momento el capital utiliza las técnicas artesanales y no modifica el trabajo. Éste se caracteriza sólo por la compra de fuerza de trabajo, por la puesta del trabajo bajo el mando del capital; sin cambiar con ello las formas de producción, Marx llama a esto “la subsunción formal del trabajo al capital”, la cual es el fundamento y la condición que hace posible toda la producción capitalista, en la que aparece la forma mercantil como forma que sintetiza todo el trabajo social. El proceso de acumulación del capital en esta primera etapa se basa sólo en la obtención de la plusvalía absoluta. Al segundo momento en el despliegue del capital Marx lo llama “la subsunción real del trabajo al capital”, éste se refiere al hecho de que el capital modifica concretamente las formas de trabajo para darse un modo de producción propio. Por lo tanto, con la subsunción real del trabajo comienza, también, la historia de

<sup>4</sup> Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital. Volumen 2*, p. 451 (cursivas del original).

la técnica del capital. Los momentos por los cuales atraviesa el capitalismo son la cooperativa, la manufactura y la gran industria. Más adelante, durante el siglo xx, el capitalismo va a introducir métodos como la taylorización o la “racionalización del trabajo”, el fordismo, así como la microinformática en el proceso de trabajo.

La modificación del proceso de trabajo que realiza el capital le permite tener un mayor control sobre el mismo concentrando a los trabajadores en un mismo espacio, intensificando el trabajo a través de la fragmentación de las tareas y la sistematización del movimiento en la manufactura y mecanizando la producción al introducir a la máquina y el sistema de máquinas en la fábrica. Este último estadio de la producción logra sistematizarla porque pone al instrumento como el fundamento del trabajo haciendo que el trabajador sea un simple operador. Durante el siglo xx, la racionalización del trabajo de Frederick Taylor excluye al trabajador de todo el ámbito racional del proceso de trabajo, tarea que ahora le corresponde al capitalista (o a una nueva clase de trabajadores). Así fragmenta de nuevo la unidad del trabajo pues separa la concepción y la práctica; con el fordismo inventa la cadena de montaje y la banda de movimiento la cual permite controlar objetivamente la intensidad y el orden de la producción ahorrando, con esto, cantidades enormes de movimiento humano y de tiempo en la fábrica. El momento último del desarrollo corresponde a la microinformática, con la que la unidad entre el trabajo intelectual y manual se restablece pero ahora en una máquina que es capaz de organizar y contabilizar su trabajo.

Lo que guía, de acuerdo con esta descripción, las innovaciones técnicas que el capital introduce es el ahorro del tiempo y el espacio para la producción, además de la imposición de un ritmo y de un orden específico en el trabajo. Por lo tanto, para Marx este control del tiempo de producción es una “*ley técnica del proceso de producción mismo*”.<sup>5</sup> Esto significa que la ley del valor, que determina el intercambio mercantil en

<sup>5</sup> Karl Marx, *op. cit.*, p. 421.

términos del tiempo de trabajo socialmente necesario, se presenta en la producción como una ley técnica que posibilita la valorización del valor, la producción de la plusvalía y la acumulación del capital. De tal modo que la máquina se vuelve la forma de manifestación del capital en la fábrica.

Todo este desarrollo técnico es impulsado por la “ganancia extraordinaria” que se obtiene por el acortamiento de la parte necesaria de la jornada laboral. Este tipo de plusvalía es efímera y tiene dos consecuencias principales. Por un lado, permite que el capitalista obtenga una ganancia extraordinaria en un ciclo de producción gracias a que los otros capitalistas no han adquirido aún la nueva tecnología. Por otro lado, cuando ésta se desarrolla en industrias que determinan el valor de la fuerza de trabajo permite abaratar su valor y así beneficiar a toda la clase capitalista. Sin embargo, después de algún tiempo, la nueva tecnología permea a toda la industria y deja de representar una ganancia extraordinaria y los capitalistas se lanzan en la búsqueda de nuevas técnicas que les permitan obtener de nuevo esta ganancia extraordinaria y adelantarse en la competencia comercial. Éste es el incentivo de la constante innovación de la tecnología y del dinamismo técnico que caracteriza al capital. Es el impulso del capitalista, la ganancia extraordinaria mueve al capital a modificar constantemente y revolucionar el medio de producción y la organización del trabajo.

A medida que se va desplegando la ley del valor dentro del proceso de trabajo, la fuerza de trabajo se vuelve cada vez menos un factor determinante del proceso productivo, y al mismo tiempo va aumentando la necesidad de una producción de bienes de consumo en mayor y mayor cantidad, lo que en última instancia provoca la necesidad de aumentar de nuevo la capacidad productiva del capital. Este proceso, que excluye a la fuerza de trabajo y aumenta la capacidad productiva, se designa como composición orgánica del capital.<sup>6</sup> Y se desarro-

<sup>6</sup> La composición orgánica del capital es un proceso en desarrollo a través del cual la proporción del capital invertido en medios de producción aumenta

lla cada vez más, puesto que, en cada ciclo, el capital invierte más en medios de producción, y toda nueva técnica adoptada excluye a grandes cantidades de trabajo humano del proceso de producción.

Ahora, ¿por qué esta técnica toma una forma fetichista? La sociedad capitalista es una sociedad fetichista en la que los procesos subjetivos y objetivos se invierten; se caracteriza por poner al sujeto como medio y al medio como sujeto. Esta inversión logra que la lógica del valor se vuelva el sujeto de la producción y que los seres humanos sólo sean medios para la valorización del valor. Así pues, no sólo la mercancía y el dinero operan de modo fetichista, también lo hace la técnica. Este argumento, del cual Marx habla explícitamente en el capítulo primero de *El capital* y que retoma en el capítulo sobre el dinero, se presenta en la sección sobre la producción de la plusvalía relativa.

Las formas fetichistas del capital se naturalizan, es decir, se presentan como si fueran “objetivas” y no sociales. Así, el cambio tecnológico, el dinamismo técnico y el remplazo constante del trabajo humano por la tecnología (entre otros factores) se presentan como parte de un desarrollo objetivo ajeno al capitalismo y a toda decisión humana. La tecnología aparece como un elemento neutral en el sistema capitalista. Sin embargo, invierte el lugar que tradicionalmente han ocupado el trabajador y su instrumento. Permite, a través de las diferentes modificaciones que describe Marx, que la máquina o el medio de trabajo se autonomicen, que impongan el ritmo, el orden, o que simplemente realice la transformación de la materia misma. El obrero, de esta forma, se convierte en un medio para que la máquina haga su trabajo. Son claras las analogías de la técnica con el dinero, si en un primer momento se presentan estos dos elementos como medios, ya sea para la producción o para el intercambio mercantil, en un segundo momento se

---

y se vuelve cada vez mayor con respecto a la proporción de capital invertido en fuerza de trabajo. Véase Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital. Volumen 3*, pp. 759-760.

posicionan como fin. El dinero introduce una nueva forma de circulación que tiene como fin aumentar la cantidad de dinero que se adelantó, la técnica en principio sólo era un medio para el trabajo del obrero, pero posteriormente se vuelve el principal factor de la producción, y, así, se presenta, en apariencia, como origen de la ganancia.<sup>7</sup>

En este sentido, el capitalismo consistiría en un sistema que somete a toda la sociedad a una estructura abstracta que transforma a la producción y a la reproducción en una forma tautológica y absurda (que sólo produce para producir más). Se trata de la subsunción de toda la sociedad a un “sujeto abstracto”<sup>8</sup> que configura toda la reproducción social. De esta manera, no sólo las relaciones sociales se presentan como “intercambio social entre cosas”, sino que la misma producción adopta un “principio objetivo” y deja al trabajador desprovisto de todo control sobre el trabajo.<sup>9</sup>

Por último, el carácter fetichista del capitalismo, que lo convierte en una forma ciega de producción, está sometido a crisis constantes a causa de sus contradicciones fundamentales. La crisis que se origina a raíz de la dinámica técnica del capitalismo está explicada por el argumento de la “tendencia a la baja de la tasa de ganancia” que Marx expone en el libro tercero de *El capital*. Esta teoría demuestra que la introducción constante de nuevas técnicas de producción, en última

<sup>7</sup> De ahí que Kojin Karatani llame a la plusvalía relativa la “pulsión” del capitalismo industrial, utilizando el término psicoanalítico como un impulso inconsciente e irracional: “Capital has to discover and create this difference incessantly. This is the driving force for the endless technological innovation in industrial capitalism; it is not that the productionism comes from people’s hope in the progress of civilization as such” (Kojin Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx*, p. 11).

<sup>8</sup> En efecto, una crítica de la técnica del capital supone que no sólo se tendrían que analizar las transformaciones del trabajo que ha producido el capital, sino también cuestionar la categoría de trabajo como el fundamento a través del cual se mide la riqueza en el capitalismo. Véase Moishe Postone, *Time, Labor, and Social Domination. A Reinterpretation of Marx’s Critical Theory*.

<sup>9</sup> Para un estudio histórico del desarrollo del trabajo y de la técnica en el capitalismo, véase Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital. The Degradation of Work in the Twentieth Century*.

instancia, sofoca la capacidad de acumulación de capital a pesar de que las innovaciones permitan producir una mayor masa de ganancia de modo inmediato. A medida que va aumentando la productividad, aumenta, a su vez, la inversión en capital constante sobre la inversión en capital variable. Esto representa una contradicción por el hecho de que el origen de la plusvalía es siempre la fuerza de trabajo. La plusvalía relativa sólo se obtiene sobre la base de la plusvalía absoluta, esto es, la plusvalía que se obtiene a partir de la extensión de la jornada laboral más allá del costo de la fuerza de trabajo. Esto significa que la introducción de nuevas tecnologías aumenta la plusvalía pues éstas desvalorizan el costo que corresponde a la fuerza de trabajo —al lograr que el trabajador produzca más en menos tiempo— pero no lo pueden hacer de modo absoluto, sino siempre en relación con el costo promedio de la fuerza de trabajo en el mercado. Así, la plusvalía relativa depende siempre de la plusvalía absoluta. Efectivamente, a medida que aumenta la composición orgánica, a medida que el capital se vuelve cada vez más dependiente de la técnica e invierte en capital constante en mayor y mayor escala, caerá poco a poco la tasa de ganancia del capital.<sup>10</sup>

La revolución técnica del capital tiene dos consecuencias fundamentales: en primer lugar, provoca la proletarización de toda la población y, en segundo lugar, al aumentar la fuerza productiva, el capitalismo necesitará de mucho menos fuerza de trabajo, de tal forma que convierte a una gran parte de la población en población superflua, en el llamado ejército de reserva. La caída de la tasa de ganancia, así, es una consecuencia de esta ley general de la acumulación capitalista. Pero esta tendencia a la baja de la tasa de ganancia puede ser atenuada por distintos factores, en particular, puede atenuar-

<sup>10</sup> “[...] este paulatino acrecentamiento del capital constante en relación con el variable debe tener necesariamente por resultado una *baja gradual en la tasa general de ganancia*, si se mantienen constantes la tasa del plusvalor o el grado de explotación del trabajo por parte del capital” (Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Libro tercero. El proceso global de la producción capitalista. Volumen 6*, p. 270).



se por una mayor masa de ganancia. Para que pueda continuar el proceso de acumulación y se vean los efectos de esta tendencia, no sólo se necesita producir y vender el equivalente de mercancías que se produjeron en el periodo anterior, sino una cantidad mayor y, a su vez, si el valor de las mercancías cae por el aumento de la productividad, es necesario producir y vender una cantidad aún mayor. Pero es evidente que esto tiene un límite. Hoy en día, como sostiene Anselm Jappe, la microinformática, la tecnología de nuestra época,

desde el comienzo vuelve inútiles —“no rentables”— enormes cantidades de trabajo. A diferencia del fordismo, lo hace a tal ritmo que ninguna ampliación de los mercados es ya capaz de compensar la reducción de la parte de trabajo contenida en cada mercancía,<sup>11</sup>

por lo que atenuar la caída resulta cada vez más difícil. En este sentido, en nuestros días ya sólo es posible atenuar los efectos de la caída de la tasa de ganancia a través del crédito.

La ley tendencial de la caída de la tasa de ganancia, así como los efectos descritos por Marx de la tecnología sobre el trabajo obrero, muestran cuál es la dinámica de la técnica del capital. Por un lado, aumenta la explotación y se excluye a los seres humanos del proceso de trabajo, por otro lado, debe aumentar la explotación de los recursos naturales en cada ciclo para continuar con el proceso acumulativo. Se establece, por lo tanto, una relación de cosificación de la sociedad consigo misma y de la sociedad con la naturaleza.

En otras palabras, este argumento apunta hacia la siguiente idea: el modo de producción capitalista entra, en último término, en contradicción con el propio fundamento que lo ha desplegado, esto es, con el valor y el tiempo de trabajo como medida de la riqueza social. Marx formula esta contradicción en los *Grundrisse* de la siguiente manera:

<sup>11</sup> Anselm Jappe, *Las aventuras de la mercancía*, pp. 131-132.

El capital mismo es la contradicción en proceso, [por el hecho de] que tiende a reducir a un mínimo el tiempo de trabajo, mientras que por otra parte pone al tiempo de trabajo como única medida y fuente de la riqueza [...] se propone medir con el tiempo de trabajo esas gigantescas fuerzas sociales creadas de esta suerte y reducirlas a los límites requeridos para que el valor ya creado se conserve como valor.<sup>12</sup>

### Bibliografía

- Braverman, Harry, *Labor and Monopoly Capital. The Degradation of Work in the Twentieth Century*, Monthly Review, Nueva York, 1998.
- Echeverría, Bolívar, *El discurso crítico de Marx*, Fondo de Cultura Económica / Itaca, México, 2017.
- Jappe, Anselm, *Las aventuras de la mercancía*, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2016.
- Karatani, Kojin, *Transcritique. On Kant and Marx*, Instituto Tecnológico de Massachusetts, Cambridge, 2005.
- Lenin, Vladímir Ilich, *Las tareas inmediatas del poder soviético*, Progreso, Moscú, 1961.
- MacKenzie, Donald, “Marx and the Machine”, en *Technology and Culture*, vol. 25, núm. 3, julio de 1984, pp. 473-502, consultado el 14 de abril de 2016, disponible en <<https://pat61skarlib.squat.gr/files/2012/01/mackenzie-marx-machine.pdf>>.
- Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Volumen 2*, Siglo XXI, México, 1971.
- , *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital. Vols. 2 y 3*, Siglo XXI, México, 2011.

<sup>12</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Volumen 2*, p. 229.

\_\_\_\_\_, *El capital. Crítica de la economía política. Libro tercero. El proceso global de la producción capitalista. Volumen 6*, Siglo XXI, México, 2011.

Postone, Moishe, *Time, Labor, and Social Domination. A Re-interpretation of Marx's Critical Theory*, Universidad de Cambridge, Nueva York / Cambridge, 1993.

# EL TOMO I DE *EL CAPITAL*: APUNTES PARA ENTENDER EL TERRITORIO MÁS ALLÁ DEL DESPOJO\*

*Efraín León Hernández\*\**

## *El despertar del marxismo*

Quienes asistimos a las cátedras de esta universidad<sup>1</sup> a finales del siglo pasado pudimos constatar el despertar del marxismo a pocos años del término de la Guerra Fría. Habían quedado atrás las enormes disputas ideológicas entre los discursos conservadores que defendían el estado de las cosas y la forma de cientificidad y de radicalidad política que representaba el discurso crítico de Marx —dicho esto en términos de Bolívar Echeverría—. En esta disputa los discursos conservadores habían resultado vencedores y el marxismo, así como varios otros discursos críticos, pero sobre todo el marxismo, habían sido lanzados al baúl de los recuerdos. Era el fin de la historia, del territorio y del marxismo. Quienes se mantenían en el discurso marxista eran tachados de trasnochados y románticos, además de poco rigurosos porque su trabajo carecía de eficacia explicativa y potencial efectivo para resolver problemas sociales.

En la correlación de fuerzas de la segunda mitad del siglo pasado el marxismo había sido marginado, pero no aniquilado. En un escenario de derrota ideológica, fueron las tremendas

\* Trabajo realizado en el marco de los proyectos PAPIIT (IN301115) y PAPIIME (IN305811). Se agradece el apoyo prestado por la Dirección General de Asuntos de Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

\*\* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

<sup>1</sup> Facultad de Filosofía y Letras, UNAM [N. de los E.].

contradicciones sociales las que lo despertaban, no la disputa en la ciencia o la filosofía por un discurso de verdad. La propia realidad neoliberal, que llevaba dos décadas de profundizar la injusticia y la opresión en todos los rincones del planeta, exigía mayor criticidad del pensamiento comprometido y de otro tipo de herramientas para intervenirla políticamente. Se trataba ya de una realidad que se separaba cada vez más del ideal liberal de igualdad y equidad que prometía —y sigue prometiendo— este discurso conservador. La necesidad del marxismo y de su radicalidad teórica y política resurgieron lentamente a menos de una década de que los discursos conservadores decretaran su fin.

### *La vigencia del marxismo en la historia*

El problema de la vigencia histórica del discurso crítico de Marx trata de la emergencia de una necesidad social que para algunos comenzaba a ser evidente desde la década de los noventa del siglo pasado: volver a este discurso crítico y a su radicalidad política. No sólo una necesidad en términos teóricos y científicos, sino fundamentalmente políticos. Y, entonces, también, una necesidad de entender la complejidad en la que se mueve este discurso y las características que hacen que se mantenga vigente la propuesta de Karl Marx desarrollada en los tres tomos de *El capital*, y en toda su obra.

La profundidad de la vigencia del discurso crítico de Marx no se establece sólo en su propuesta de radicalidad científica y política, sino en su alto grado de sensibilidad al tiempo presente. El marxismo, más allá de que pueda haber surgido hace ya casi dos siglos, a pesar de que haya tenido diversos “ires y venires” por múltiples corrientes, prácticas políticas y usos científicos, filosóficos, teóricos o político-teóricos y, sobre todo, pese a los tropezones o francos errores del pasado, mantendrá vigencia mientras la sociedad capitalista continúe, mientras la sociedad burguesa —como prefiere llamarla Marx en sus textos—, con su incapacidad política para construir el mundo de libertad, igualdad y felicidad que promete, no deje de extender desigualdades y devastaciones sociales.

Entonces, en qué radica la importancia particular del tomo I de *El capital*. En qué consiste la centralidad y validez de esta obra a 150 años de su primera aparición pública. Desde mi perspectiva, pienso que mantiene vigencia porque sigue siendo el texto más atinado para descubrir los rasgos materiales más generales y más profundos de nuestra sociedad histórica. Comprender a la sociedad capitalista sin echar mano de Marx —incluso algunos no marxistas estarán de acuerdo con esto— nos daría como resultado un saber incompleto y carente de profundidad objetiva. Sería un exceso decirlo al revés, por supuesto, o sea, pensar que en esta obra de Marx está todo lo que se tiene que decir sobre la riqueza objetiva de la sociedad capitalista, porque entonces la cerráramos y la rigidizaríamos. Pero, mientras la sociedad capitalista siga vigente, mientras su modo de producción y propuesta civilizatoria sigan arraigados en todos los rincones del planeta, seguirá siendo una obra indispensable para entender los rasgos históricos compartidos que esta forma de socialidad establece en su proceso inmediato de producción y consumo material. Es decir, el primer tomo de *El capital* sigue mostrando su indispensabilidad para entender un conjunto de rasgos históricos comunes del capitalismo que se desencadenan en el momento que socialmente producimos y consumimos riqueza objetiva, porque se trata de un conjunto de aspectos históricos que nos igualan con toda la población del planeta, no homogeneizándonos, sino totalizándonos y articulándonos en interdependencias recíprocas, y sobre todo, seguirá siendo indispensable porque nos permite entender estos rasgos no sólo como características históricas de una época, sino que nos ayuda a captarlos en la complejidad del presente como los obstáculos políticos más profundos y normalizados de nuestra sociedad histórica, mismos que han limitado la posibilidad de concreción del propio ideal ilustrado: la autarquía social.

Sin embargo, reconocemos y advertimos también al lector que los contenidos de la propuesta de Marx siguen despertando profundos debates entre sus lectores, no sólo en términos propiamente teóricos sino también en sus desdoblamientos políticos. No son un secreto para nadie los debates surgidos entre las

diversas lecturas de este discurso, por ejemplo, entre las que intentaron extraer de Marx una forma científica o de cientificidad positivista frente a las que recogieron de este discurso sus bases hegelianas, es decir, dialécticas, o los debates establecidos entre las lecturas que pretendían cientificidad y las que intentaron hacer de la obra de Marx un manual de práctica política. El problema es que en estos debates también es común clasificar las diferentes lecturas de Marx como correctas o incorrectas. Por eso afirmamos que la vigencia del potencial del tomo I de *El capital* —y podríamos decir lo mismo de los tres tomos de esta obra, de los *Grundrisse*<sup>2</sup> y de muchos de sus manuscritos— es amplia e históricamente plural, pero también tensa y en muchos sentidos contradictoria. No obstante, lo que sí, es que en esa pluralidad se atina a dar cuenta de una multiplicidad de problemas particulares vigentes, que han surgido del estallamiento de las contradicciones de la sociedad capitalista en el neoliberalismo, y ante estos problemas los discursos conservadores tienen muy poco qué decir, más allá de justificarlos o condenarlos como indeseables.

### *El tomo I de El capital frente al despojo territorial neoliberal*

Desde mi perspectiva, uno de los problemas —no el único— que exige explicación en el presente, sobre todo en las economías periféricas, aunque también está presente en las centrales, tiene que ver con aquello que en términos de saber espontáneo se ha dado por nombrar como despojo territorial, el que para muchos es la prueba fehaciente de que asistimos a una fase histórica del propio capital caracterizada por acumular mediante el despojo. Se trata de un tipo de procesos generalmente reconocidos en los llamados conflictos territoriales, tan repetidos en América Latina desde hace al menos dos décadas, que han configurado un extendido y profundo problema

<sup>2</sup> Véase Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*.

político que exige una explicación teórica de primer orden. Entonces, no referimos un problema teórico que haya surgido de la imaginación de Marx ni de un intelectual erudito, sino que es su propia emergencia histórica la que demanda ser considerada entre el conjunto de problemas críticos que acontecen en nuestros días como una cualidad que caracteriza este momento histórico. Desde la primera década de este siglo, buena parte de la radiografía política actual de México y América Latina está vinculada de alguna manera a las profundas alteraciones que se registran en el territorio a diversas escalas.<sup>3</sup> Es este mismo proceso el que resaltó que no sólo era una gran ilusión el llamado fin de la historia que decretaron los discursos conservadores, sino que también lo eran el fin de la geografía y del territorio.<sup>4</sup>

Sin embargo, una condición de esta época, que se observa en el tipo de conocimiento generalizado sobre el despojo territorial y un sinnúmero de procesos territoriales, es que, en buena medida, apenas se reconoce en su manifestación aparente o espontánea. Por lo que pensamos que el tomo I de *El capital* es indispensable para trascender la espontaneidad que domina la mirada del despojo territorial en el presente, ya que una de las principales preocupaciones en la obra de Marx es entender el problema de la riqueza objetiva, liberándola de su forma aparente o del saber espontáneo; se trata, desde mi perspectiva, de trascender el problema del despojo territorial para entenderlo como un momento o expresión de la riqueza objetiva capitalista en el neoliberalismo, y entonces entender cómo en sus características históricas el despojo territorial posibilita una totalización social específica. Por lo que se trataría de identificar al territorio como una cualidad de la manera en que el sujeto social se autoconstituye y confiere una forma

<sup>3</sup> Efraín León, “Espacio histórico y praxis espacial en América Latina: inflexiones en el campo de disputa geopolítica entre clases sociales”, en Efraín León (coord.), *Praxis espacial en América Latina. Lo geopolítico puesto en cuestión*.

<sup>4</sup> Rogério Haesbaert, *O mito da desterritorialização. Do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*.



histórica en el presente. Al seguir este rasgo general del método del discurso crítico de Marx, se trataría de entender el problema de los conflictos territoriales y el despojo territorial más allá de su espontaneidad. Es decir, ubicarlo en la propia forma histórica capitalista y entenderlo también en su devenir como un problema no solamente teórico, sino fundamentalmente como un problema práctico y político.

Como decía, entonces, la vigencia de los procesos territoriales desde hace un par de décadas se sintetiza como despojo. Sin embargo, en muchas ocasiones se explica como si se tratara simplemente del resultado de una insaciabilidad del capital, como si de suyo generará una pulsión desmedida por acumular riqueza. La metáfora suple la comprensión de la complejidad de la realidad social histórica y se obtiene un saber que reduce el comportamiento del capital a una sumisión de los capitalistas a los perversos impulsos —conscientes e inconscientes— de acumular riqueza. El problema consiste en que en la complejidad del presente están sucediendo muchos otros procesos territoriales que han quedado ocultos por ser directamente identificados como despojo territorial. Por lo que habrá que decir que el despojo es más que sólo despojo y que no necesariamente es la expresión de una pulsión desmedida de algunos capitales por acumular riqueza la que los detona, por más que pueda reconocerse como una fuerza real que participe de estos procesos. El tomo 1 de *El capital*, nos permite leer con mucha precisión lo que sucede más allá del despojo y, de forma particular, lo que sucede con el territorio en tanto que riqueza objetiva en el momento inmediato de la producción y el consumo. Esta obra identifica el conjunto de aspectos que oculta el despojo territorial en su forma espontánea y ayuda a considerarlo como una cualidad directamente vinculada a la reproducción de toda la sociedad y de la forma histórica de la sociedad capitalista, no sólo como un aspecto territorial en sí mismo.

### *Tres ejes de identidad inmediata del despojo territorial en el tomo I de El capital*

A partir de una mirada a los aspectos tratados en el tomo I de *El capital*, proponemos tres ejes de aproximación al conjunto de procesos territoriales que refiere Marx y que han quedado ocultos para las nociones corrientes sobre el despojo territorial neoliberal cuando se les reduce a sus formas espontáneas.

#### Crisis económica, acumulación de capital y territorio

El primer eje queda enmarcado por la tremenda crisis económica en la que nos encontramos y el papel que tiene el orden territorial en el intento de las clases dominantes por superarla o al menos contrarrestar sus efectos. No vamos a entrar en la discusión sobre si la actual crisis congrega un sinnúmero de crisis sociales más allá de la crisis estrictamente económica y menos aún si se trata de una crisis terminal del capital y su propuesta civilizatoria. Preferimos colocarnos en el hecho irrefutable de que nos encontramos en una tremenda crisis económica de sobreacumulación que a finales de la primera década del presente siglo tuvo su más reciente estallamiento, pero con claros indicios de que se trata de un proceso con una profundidad histórica de aproximadamente cinco décadas. Entonces, con claros indicios de que nos encontramos en una crisis que no es apenas de corta o mediana duración —o sea, la que se inició en 2008 y que correspondería a las crisis históricas que se han comportado con una ciclicidad de entre 8 y 11 años—, sino una en la que convergen los tres grandes ritmos históricos de las crisis económicas de ciclos cortos, medianos y largos;<sup>5</sup> por lo que estaríamos entrando en un límite crítico de los ciclos de acumulación de capital que exige de las clases dominantes intervenciones políticas para reactivar estos ciclos, tal como históricamente lo han venido haciendo desde

<sup>5</sup> Véase Paul Mattick, *Crisis económica y teorías de la crisis. Un ensayo sobre Marx y la "ciencia económica"*.

hace al menos dos siglos. Una intervención que incluso podría anunciar el fin del neoliberalismo, debido a la necesaria reconfiguración del propio modelo hegemónico del capital. Pero, no por ello, como consecuencia ineludible, un anuncio del fin o colapso del propio capitalismo.

El tomo I de *El capital* ayuda a colocar la crisis económica en la unidad del proceso de reproducción del capital; permite entender la tendencia general de la acumulación capitalista y el conjunto de contradicciones que conlleva esta tendencia histórica, aunque este aspecto resulte necesariamente incompleto porque necesitaría complementarse con los argumentos expresados en el tomo III, especialmente en el apartado que trata de la sobreacumulación y la crisis. Lo interesante aquí es entender que aun existiendo la tendencia histórica “automática” de decrecimiento de la tasa de ganancia, la comprensión de Marx de este rasgo de la producción capitalista no por ello deja de reconocerla en su unidad con la política, es decir, la comprensión marxista de la crisis económica considera un comportamiento histórico que cíclicamente no sólo ha detonado crisis económicas diversas, sino la necesidad de las clases dominantes de reactivar los ciclos de acumulación de capital y entonces, justo por ello, es que históricamente se presenta un comportamiento cíclico. Entonces, para Marx los que detonan las crisis son los momentos históricos siempre abiertos de acuerdo a la forma y sentido de las intervenciones de las clases dominantes, al grado de desarrollo de las fuerzas productivas y a las formas de reconfiguración de la producción y la reproducción capitalista en su conjunto. Reconfiguración que no sólo alcanza a la producción inmediata de riqueza objetiva, sino que se expande a la reproducción de la totalidad social.<sup>6</sup>

Para nuestros fines, se trata entonces de entender que el momento particular de esta reconfiguración de la producción mundial trae de suyo en la misma escala una reconfiguración mundial de la disposición territorial. Es decir, una

<sup>6</sup> Véase Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*.

intervención política que manipula la forma en la que los valores de uso territoriales se articulan a la producción inmediata de riqueza objetiva. Entonces, si el despojo territorial es una forma aparential, el proceso de fondo que lo detona —porque el que sea aparential no significa que sea inexistente o falso— es justamente este reacomodo del orden territorial mundial que encuentra sentido en la reactivación de los procesos productivos, y no en una pulsión desmedida o en una acumulación capitalista fundamentada en el despojo. Ésta es la primera línea de lectura del tomo I de *El capital*.

### Despojo y reconfiguración del orden territorial de la producción mundial

El segundo eje de lectura que proponemos del tomo I de *El capital* refiere a la reconfiguración territorial del proceso productivo a escala mundial. Pero, ¿qué es la reconfiguración territorial mundial. ¿Acaso sólo hay un territorio u orden territorial en el planeta? Entonces, ¿qué lugar albergarían los territorios múltiples y diversos? En esta obra, sobre todo en las secciones donde expone el proceso de subsunción formal y real del trabajo al capital —segunda y tercera sección de *El capital*—, Marx ofrece una figura del paulatino proceso de expansión territorial de las relaciones sociales capitalistas, de sus características generales y de la manera en que articula y totaliza el espacio mundial durante el proceso productivo. Primero, en las articulaciones interindividuales de los trabajadores durante el proceso de trabajo, después con sus condiciones particulares de producción y, por último, entre las propias máquinas y las condiciones generales de la producción, en un paulatino proceso de expansión, disposición y conformación de especializaciones para el trabajo: de destrezas, procesos de trabajo, máquinas y herramienta, así como de las condiciones generales de producción, los lugares y los territorios. En esta figura Marx ofrece una imagen del territorio mundial intensamente diferenciada —no homogénea como normalmente se afirma—, interdependiente, en sistemática expansión y con un aumento incesante en su complejidad. Pero, sobre todo, muestra un tipo de interdependencia productiva que contiene

las relaciones mercantiles y que es a la vez una profunda fuerza que dispone y reconfigura las múltiples formas vigentes de socialidad.

Bajo la figura del proceso histórico de producción de un complejo mosaico de divisiones territoriales del trabajo, que se constituye en diversas escalas —particularmente en las escalas de la fábrica, entre las ramas y sectores de la producción, el campo y la ciudad, así como entre las naciones—, Marx explica el proceso de reconfiguración de la forma de la producción de riqueza objetiva que impulsa el capitalismo, así como sus principales tensiones y contradicciones. En este trascurso argumental, explica la manera en que este modo de producir moldea los territorios particulares y los dispone de acuerdo a las propias necesidades de la acumulación capitalista, mientras desmenuza con precisión quirúrgica cómo esta forma de producir no sólo ordena al mundo material, sino la manera en que al hacerlo es sustento objetivo de la reproducción de una forma histórica que mutila la capacidad autárquica de sí misma, es decir, del sujeto social en su conjunto.

Estas dos secciones del tomo I de *El capital* ofrecen lo que nos atrevemos a denominar metafóricamente como un enorme arsenal de elementos teóricos para entender con detalle la manera en la cual el proceso de producción y reproducción se desdobra en múltiples divisiones territoriales del trabajo; la función de este orden territorial histórico en la reproducción de la sociedad capitalista; y la manera en que ésta actúa limitando la libertad social y de cada uno de los individuos durante el momento productivo. Aquí es importante insistir en que la diferencia territorial no refiere a la manifestación diferenciada de una esencia en múltiples aspectos o disposiciones objetivas a manera de singularidades territoriales, sino que muestra el proceso histórico que produce, interconecta y sincroniza estos territorios interdependientes como momentos compartidos y normalizados en nuestra sociedad y, sobre todo, la actuación de la fuerza “automática” que lo detona.

El proceso que desarrolla Karl Marx en estas dos secciones del tomo I de *El capital*, fundamentalmente a propósito del desdoblamiento de la producción en divisiones territoriales

del trabajo, nos deja todo un arsenal —no solamente teórico sino también político— para entender que lo que pasa con esta reconfiguración territorial en el neoliberalismo es mucho más complejo y profundo que solamente despojo. Permite concebir este proceso como la superficie, forma aparential o espontánea de una profunda reconfiguración en la disposición de las condiciones territoriales para la producción de riqueza objetiva, que prepara y al mismo tiempo es resultado de un potencial cambio de época en la propia forma histórica de existencia de la sociedad capitalista.

### Despojo territorial y formas de dominio

El tercer eje de lectura que proponemos del tomo I de *El capital* rastrea lo acontecido en el factor subjetivo del proceso de trabajo durante la reconfiguración del proceso productivo. La reconfiguración de la producción y su correlato territorial no suceden sólo en el factor objetivo del trabajo, sino también en el subjetivo, es decir en la fuerza de trabajo; en la sujetividad práctica del proceso de producción inmediato.

El centro de nuestro análisis lo enfocaremos en que esta reconfiguración del factor subjetivo de la producción no sucede sólo en su dimensión cuantitativa durante la disminución salarial en la relación capital-trabajo, sino que sucede en el proceso conjunto de la reproducción de las relaciones sociales. El tomo I de *El capital* nos muestra aspectos cruciales para entender que el despojo no sólo es desapropiación, sino a la vez apropiación de medios de producción y formas de organización del trabajo por parte de las clases dominantes, profundización de las relaciones salariales e incremento de la masa de trabajadores sin trabajo y, sobre todo, aumento de poder político de las clases dominantes frente a una creciente masa de desposeídos con y sin empleo.

El proceso originario de acumulación es descrito por Marx en el célebre capítulo XXIV del tomo I de *El capital*,<sup>7</sup> como decía-

<sup>7</sup> Véase Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital. Volumen 3.*

mos, se trata de un proceso que además permite comprender la profundización en las relaciones salariales en el mercado de trabajo, que trae de suyo una totalización histórica que normaliza las relaciones mercantiles dentro de la producción misma y, con ello, profundiza la impronta de la enajenación política histórica propiamente capitalista, durante el proceso mercantil y productivo. Un aspecto político central en toda la obra de *El capital*, que inicia en el primer capítulo donde trata el fetiche de la mercancía y su secreto, pero que se desdobra como un problema mucho más profundo durante el proceso inmediato de producción de riqueza objetiva en el capital. Decíamos, no sólo como la suspensión política que establecen las formas mercantiles simples, sino como el aumento paulatino de un tipo de enajenación política inherente a esta forma de producir que establece una tendencia histórica de actuación “automática” en el sujeto social.

Entonces desde el tomo I de *El capital* podemos evaluar cuál es la forma en la que se reconfigura actualmente esta producción mundial y su orden territorial, cuál es la manera específica en la que esta reorganización se lleva a cabo como un proceso paulatino de normalización de un tipo específico de dominio territorial, y, sobre todo, en qué momentos este proceso se establece como un impulso automático sin que participe lo político. Un proceso que hasta antes de la aparición de la obra de Marx había sido considerado por la economía política clásica como una fuerza virtuosa: la mano invisible del mercado.

### *El lugar del territorio en el discurso crítico de Marx*

A manera más de invitación al debate que de conclusión de este trabajo, me gustaría dejar delineado el eje general que pienso aún está por realizarse respecto al lugar del territorio en el libro I de *El capital*, y de toda la obra del propio Marx; la explicitación de la noción de territorio en Marx y la identidad que esta instancia mantiene como estrato de realidad social específico en la totalidad de este discurso crítico. Tarea que no sólo debería buscar los momentos en los que Marx se refiere al

territorio de manera explícita, sino siguiendo la advertencia de que es una obra abierta, bajo la premisa de desarrollar el sustrato territorial de nuestra forma histórica a partir del eje argumental que propone este discurso crítico.

Hemos propuesto tres líneas de interpretación del tomo I de *El capital* para extraer de él algunos aspectos que permiten evaluar la vigencia histórica del territorio en la totalidad capitalista. Sin embargo, no pretendimos con ello una aproximación sintética del conjunto de aspectos que creemos abonan a esta causa. Ubicamos con claridad algunos más que decidimos no desarrollar en este texto porque en su desarrollo no aparece el problema del territorio de manera explícita. A continuación, exponemos dos ejes que nos parecen cruciales:

- 1) El “metabolismo material social-natural”. Se trata de un argumento expuesto inicialmente por Marx en la primera parte del famoso capítulo V dedicado al proceso de trabajo y al proceso de valorización.<sup>8</sup> Pensamos que este momento de la obra de Marx constituye una línea de aproximación a los problemas territoriales de primerísimo orden, con desdoblamientos particularmente ricos en lo que se refiere al territorio como factor productivo inmediato y, siguiendo la línea argumental de este capítulo a lo largo de toda su obra, lo que podríamos denominar la división territorial del metabolismo histórico y de las crisis sociales y ambientales que desencadena.
- 2) La unidad entre el valor de uso y el valor. Se trata de la unidad contradictoria y desgarrada de la mercancía, que se expone desde el capítulo primero del tomo I de *El capital*, y que se despliega a lo largo de la obra como un rasgo constitutivo y contradictorio del sujeto histórico en el capitalismo. Pensamos que se trata de dos estratos que son a la vez dos momentos de vigencia y dos formas de existencia en constante tensión de y en la totalidad social que aún tienen que desagregarse en la unidad

<sup>8</sup> Véase Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital. Volumen 1.*



histórica del territorio mundial. El territorio como valor de uso y como valor nos permitiría entender la diversidad múltiple de territorios no desgarrados de la unidad histórica, sin considerarlos instancias opuestas o yuxtapuestas entre sí.

Invitamos a los interesados en estas líneas a participar de la construcción colectiva de la empresa de explicitar el lugar del territorio en la obra de Marx. Estamos convencidos de que el tomo I de *El capital* nos da un arsenal gigantesco de pistas para poder pensar los procesos territoriales referidos y muchos otros problemas sociales vigentes. Pero no sólo, decíamos, como problemas estrictamente teóricos, filosóficos o científicos, sino fundamentalmente políticos, porque si la discusión territorial en el presente tiene sentido en términos teóricos, es por lo que el mismo Marx había reconocido ya de su propia obra, la necesidad de la revolución teórica y de la disputa de una forma distinta de cientificidad son necesidades de la propia revolución social.

### Bibliografía

- Echeverría, Bolívar, *El discurso crítico de Marx*, Fondo de Cultura Económica / Itaca, México, 2017.
- , *La contradicción del valor y el valor de uso en El capital, de Karl Marx*, Itaca, México, 1998.
- Haesbaert, Rogério, *O mito da desterritorialização. Do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*, Bertrand Brasil, Río de Janeiro, 2004.
- Lefebvre, Henri, *The Production of Space*, Blackwell, Oxford, 1991.
- León, Efraín, *Geografía crítica. Espacio, teoría social y geopolítica*, México, UNAM / Itaca, 2016.
- , “Unidad económico-política de América latina: pasado, presente y futuro”, en *Anuario de Estudios Políticos Latinoamericanos*, núm. 3, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2017, disponible en <<https://docplayer>.

es/65118166-Anuario-en-estudios-politicos-latinoamericanos-3.html>.

- , “Espacio histórico y praxis espacial en América Latina: inflexiones en el campo de disputa geopolítica entre clases sociales”, en Efraín León (coord.), *Praxis espacial en América Latina. Lo geopolítico puesto en cuestión*, UNAM / Itaca, México, 2017.
- Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital*, vols. 1-3, Siglo XXI, México, 2001.
- , *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vols. 1-3, Siglo XXI, México, 1991.
- Mattick, Paul, *Crisis económica y teorías de la crisis. Un ensayo sobre Marx y la “ciencia económica”*, Maia, Madrid, 2014.
- Smith, Neil, *Uneven Development. Nature, Capital, and the Production of Space*, Blackwell, Oxford, 1984.



## IMPLICACIONES DEL CONCEPTO DE TRANSINDIVIDUALIDAD

RESPUESTA A CARLOS OLIVA

Mariflor Aguilar Rivero\*

En un artículo reciente,<sup>1</sup> Carlos Oliva expone algunos elementos de lo que considera que es o debe ser el pensamiento crítico. Esto lo hace en el contexto de su referencia a tres complejos crítico-teóricos, el de la teoría posestructuralista del sujeto y de la ideología, el de la hermenéutica y el de la perspectiva de los pueblos acosados por los megaproyectos y/o despojados de su territorio. La que le parece representar una posición realmente crítica es la tercera, la que hace un balance de los flujos de migrantes en función de la rapiña del capital. De las otras dos piensa que se alejan de la crítica al darle prioridad a lo psicológico y subjetivo, en particular la posición que se apoya en el posestructuralismo. En relación con la postura hermenéutica a la que se refiere considera que no deja de constituir un ámbito teórico en el que “operan procesos tradicionales de identidad y socialidad”, de manifestaciones psicológicas, y de procesos y representaciones de la subjetividad enmarcadas en el “estudio de la conciencia y el lenguaje”,<sup>2</sup> ámbito que se va delineando para el doctor Oliva como reductivo y desviacionista. En un determinado momento del análisis, parece concederle a la postura hermenéutica un posible punto de fuga del subjetivismo, que es cuando la alteridad ocupa un lugar

\* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>1</sup> Carlos Oliva, “La teoría crítica en la obra de Mariflor Aguilar”, en Juan José Abud Jaso, Pedro Enrique García Ruiz y Carlos Oliva (eds.), *Crítica, hermenéutica y subjetividad. Estudios sobre la obra de Mariflor Aguilar Rivero*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 218.

decisivo en el desarrollo teórico, pero aun así, en la medida en que la temática nuclear sigue siendo la construcción identitaria, considera que por mucho que ésta sea con material de alteridad, “Se trata de un campo moral porque el diálogo es una exigencia política y ética para el desarrollo de las subjetividades y tiene efectos directos sobre ese campo subjetivo”.<sup>3</sup> No me detendré en esta observación-objeción por dos razones: en primer lugar, porque creo que tiendo a estar de acuerdo con el doctor Oliva y prefiero comentar los puntos de desacuerdo. En segundo lugar, porque creo tener claro, aunque necesitaría tiempo para pensar la argumentación, que no es realmente un problema que el ámbito teórico esté acompañado de una postura ética y política, explícita o no, y si no es más bien el caso que ambas posturas acompañan siempre a la teoría.

Aunque retomaré ideas generales de todo el texto, aquí me voy a centrar en la referencia a la teoría posestructural del sujeto, primero porque me interesa aclarar algunos puntos que considero malos entendidos; segundo, porque hay algunas afirmaciones que no comparto; y, por último, porque me permite referirme a un concepto que parece ser relevante para enfrentar una posición que, si entendí bien, está presente en el estudio de Oliva.

Inicia el artículo con la siguiente afirmación:

La “crítica de la religión es la premisa de toda crítica”, escribió Marx en el contexto de sus estudios sobre la obra de Hegel. Quisiera entender esta frase no sólo como la crítica de la simbolización y jerarquización que establece un sistema religioso, sino como la crítica *prima* a un sistema que se encuentra estructurado en un despliegue de imágenes, metáforas, diagramas y flujos de orden y poder.<sup>4</sup>

Lo que, según esto, es la premisa de toda crítica, es un sistema estructurado por la representación. Después de esta aclaración nuestro autor hace un segundo trazo de lo que en-

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 237-238.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 217.

tenderá por crítica, señalando en este caso que el objeto de la crítica, el “hecho a criticar” “tendría como premisa el establecimiento de una codificación simbólica precisa [...] en la que se detecta una supuesta equivalencia entre un mundo sensible o real y uno trascendente, un espacio imaginado más allá de los hechos sociales y materiales”.<sup>5</sup>

A lo largo del texto se pueden recoger otras líneas sobre su concepción de crítica. Considera, por ejemplo, que el pensamiento crítico tendría que tomar en cuenta básicamente tres cosas: por un lado, la acumulación de capital, lo que concibe como el tema crítico por excelencia;<sup>6</sup> por otro lado, la “lucha y confrontación de una clase frente a otra”,<sup>7</sup> y, por último, la comprensión de la subjetividad desde el estudio de las formas de alteridad.

Uno de los objetivos de la primera parte del artículo de Carlos Oliva es poner en cuestión un modo de pensamiento crítico centrado en lo que se ha llamado “ideología”, es decir, el conjunto de “imágenes, metáforas, diagramas y flujos de orden y poder”. Oliva considera que si la crítica parte o se centra en los llamados aparatos ideológicos del Estado, y en los instrumentos teóricos a los que este análisis recurrió y recurre, se queda uno cercado por las mismas funciones del aparato ideológico o, dicho de otra manera, se “sigue atado a la forma académica ideológica”.<sup>8</sup>

Después de avanzar en el análisis de las propuestas críticas que estudia, dice también el autor que, a esas alturas, el problema sobre la ideología tiene poco que aportar. Esto lo dice expresamente “para provocar a la ortodoxia marxista”.<sup>9</sup>

Sin considerarme de la ortodoxia marxista, esta frase ciertamente provoca varias reflexiones. En primer lugar, quisiera decir algo acerca del término mismo de ideología. También quisiera aclarar algunos malos entendidos en relación con los

<sup>5</sup> *Idem.*

<sup>6</sup> Véase *ibid.*, p. 220.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 225.

diferentes conceptos de ideología en juego y, por último, me interesa precisar lo que considero está implicado en la teoría de la “ideología” puesta en cuestión y su correspondiente teoría del sujeto.

En relación con el término “ideología”: en los años ochenta y noventa del siglo pasado, en plena crisis del marxismo y de la izquierda internacional, el concepto de ideología, cuyo auge tuvo lugar con el pensamiento marxista, quedó relegado junto con aquel en muchos espacios académicos. Esto ocurrió con los dos sentidos del concepto, el que se refiere a una instancia social que conforma la célebre “metáfora del edificio” junto con la economía y la política, y también en su acepción de “falsa conciencia”, en cualquiera de las versiones de su falsedad: como engaño de los grupos en el poder, como lo opuesto a la ciencia, o como la distorsión natural y necesaria de las representaciones del mundo. En cuanto al primer sentido de “ideología”, el que designa una instancia de lo social, hay quienes explican la elisión del término no por haber entrado en desuso sino por lo contrario. Ernesto Laclau dice que la teoría de la ideología “murió como resultado de su propio éxito imperialista”,<sup>10</sup> es decir, no es que se dejó de usar el término, sino que se usó para tantas cosas que perdió su utilidad como concepto. Dice Laclau que “Otros términos, tales como ‘discurso’, resultaron menos ambiguos y más adecuados para expresar una concepción del vínculo social que fuera más allá del objetivismo y el naturalismo”.<sup>11</sup> Desde esta misma tradición teórica también se comenzó a hablar de “imaginarios sociales” en lugar de ideología. Otro grupo que dejó de hablar de ideología es el de quienes soñaron con “el fin de la ideología”, un sueño asociado “generalmente al ideal de prácticas administrativas puras, no políticas”.<sup>12</sup> Al final de su trabajo sobre la ideología, Laclau concluye, sin embargo, que dado que es imposible que se haga realidad el sueño de que los significados de lo social

<sup>10</sup> Ernesto Laclau, “Muerte y resurrección de la teoría de la ideología”, en *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, p. 23.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 50.

y lo político sean unívocos, hay garantía, dice, de que “seguiremos viviendo en un universo ideológico”.<sup>13</sup> Es interesante la relevancia que al final Laclau atribuye a la ideología: nada menos la de tener que ver con la pluralidad semántica de los discursos, es decir, del mundo.

Por razones semejantes, Slavoj Žižek sostiene que “En virtud de la mera reflexión acerca del modo en que el horizonte de la imaginación histórica está sujeto al cambio, nos encontramos *in medias res*, obligados a aceptar la implacable pertinencia de la noción de ideología”.<sup>14</sup> Considera que “una referencia directa a la coerción extraideológica (del mercado, por ejemplo) es ya un gesto ideológico por excelencia”,<sup>15</sup> ya que una multiplicidad de discursos insertos en las prácticas y en las instituciones estructuran la percepción de la realidad.

Étienne Balibar, por su parte, narra también una breve historia del concepto de ideología, comenzando por el uso que hace Marx en *La ideología alemana* de este término para referirse al efecto de dominación de la conciencia que

trataría de comprender cómo puede ésta seguir siendo dependiente del ser social (*Sein*) y al mismo tiempo autonomizarse cada vez más con respecto a él, hasta hacer surgir un “mundo” irreal, fantástico, [...] dotado de una aparente autonomía, que sustituye la historia real.<sup>16</sup>

Es una innovación de Marx de 1845, considera el filósofo francés, “mediante la cual proponía en cierto modo a la filosofía que se mirara en el espejo de la práctica”.<sup>17</sup> Desde el punto de vista de este autor, el concepto de ideología es “el punto de encuentro de dos cuestiones distintas”: del poder de las ideas, por un lado, y del poder de la abstracción, por otro lado.<sup>18</sup> Para

<sup>13</sup> *Idem.*

<sup>14</sup> Slavoj Žižek, “Introducción. El espectro de la ideología”, en Slavoj Žižek (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, p. 27.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>16</sup> Étienne Balibar, *La filosofía de Marx*, p. 50.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>18</sup> Véase *ibid.*, p. 51.



sostener este punto, Balibar cita a Marx, quien escribió en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* que “Sin lugar a dudas, el arma de la crítica no puede reemplazar la crítica de las armas: la fuerza material debe ser derribada por una fuerza material, pero también la teoría se transforma en fuerza material cuando se apodera de las masas”.<sup>19</sup>

Balibar señala que tanto la crítica de la ideología como la del fetichismo de la mercancía son, de acuerdo con Marx, “un momento en el reconocimiento de la *historicidad de las relaciones sociales*”:

La conciencia teórica autonomizada en la ideología y la representación espontánea de los sujetos y los objetos inducida por la circulación de las mercancías tienen la misma forma general: construir la ficción de una “naturaleza”, negar el tiempo histórico, negar su propia dependencia de condiciones transitorias, o al menos *salirse de ella*, por ejemplo confinándola en el pasado.<sup>20</sup>

Ahora bien, más allá de los avatares del concepto, de su aceptación y rechazo por el marxismo, y de la oposición entre el mundo de ilusiones y la ciencia de la historia, el mismo año de *La filosofía de Marx*, 1994, Étienne Balibar se refirió a lo ideológico como a la instancia que forma una unidad compleja con lo económico, siendo ambas no derivadas una de otra sino originarias, y siendo ambas también entendidas en sentido amplio: lo ideológico como incluyendo a lo inconsciente, y lo económico en el sentido social extenso.<sup>21</sup> Quiero aclarar aquí un malentendido que me parece está presente en el texto de Oliva porque es éste el sentido que tiene la ideología en el criticado posestructuralismo. En ese ámbito teórico de ninguna manera se permanece en el plano de la conciencia, de lo psicológico, ni de la subjetividad como se señala. Sí se permanece en la materialidad de todas estas instancias, pero también en la otra materialidad, la de las prácticas sociales que incluyen institu-

<sup>19</sup> *Idem.*

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>21</sup> Véase Étienne Balibar, *Masses, Classes, Ideas. Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*.

ciones convencionales como la escuela, la Iglesia y la familia, así como las prácticas que articulan el sistema de producción.

Lo que se puede observar en el trasfondo de estos comentarios críticos es la presencia de una antigua tradición que impera hasta nuestros días y que consiste en la división, separación e incluso antagonismo de los mundos, en este caso, de lo subjetivo y lo objetivo, que podría emular la separación entre infra y supraestructura. Es por eso que me quiero referir ahora a la relevancia que puede tener el concepto de transindividualidad para disolver la oposición entre esas dos formas de la materialidad, “entre la *materialidad que siempre-ya corresponde a la ideología como tal* (aparatos materiales eficaces que le dan cuerpo [...]) y la *ideología que siempre-ya corresponde a la materialidad como tal* (a la realidad social de la producción)”.<sup>22</sup> Creo que el concepto de transindividualidad, que Étienne Balibar recupera de Gilbert Simondon y encuentra en estado práctico en Baruch Spinoza, puede ayudar a evitar esa oposición.

Son varios aspectos los que se destacan con la tesis de la transindividualidad. Primero, ésta señala que ni lo singular puede pensarse sin las relaciones sociales que lo hicieron posible, ni las colectividades pueden desvincularse de las subjetivaciones individuales, de tal manera que puede decirse que ninguna identidad —o ninguna individualidad, como quiere Spinoza— “es (puramente) individual ni (puramente) colectiva”.<sup>23</sup> Segundo, este concepto nos retrotrae a antiguas discusiones de problemas (que no dejan de tener ecos en el presente) habitualmente pensados como pares de opuestos, como el de individuo/sociedad, lo subjetivo y lo objetivo, la relación entre los macro y los micropoderes, etcétera. Por lo general, estas discusiones oscilan entre las que enfatizan la determinación de lo individual o lo microestructural y las que, por el

<sup>22</sup> Slavoj Žižek, “Introducción. El espectro de la ideología”, en *op. cit.*, p. 27 (cursivas mías).

<sup>23</sup> Étienne Balibar, “Tres conceptos de la política: emancipación, transformación, civilidad”, en *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, p. 38.

contrario, dan prioridad al papel jugado por los sistemas y las macroestructuras. En un caso se huye del individualismo metodológico y/o de la ininteligibilidad epistemológica ocasionada por la pulverización de aspectos que intervienen en los procesos sociales, de tal manera que se hace imposible toda comprensión de los mismos. Por su parte, el énfasis en lo micro se opone en general al esquematismo de los planteamientos macro que reducen la realidad a una o dos determinaciones borrando las especificaciones restantes. Desde la transindividualidad ambos reduccionismos son cuestionados.

Es innegable la lógica propia del sistema de producción y los sistemas y subsistemas que lo acompañan, pero también es innegable la eficacia de las formas de subjetivación, del trabajo de la llamada “otra escena”, de la eficacia de mecanismos específicos que operan en la efectucción del sujeto y que imprimen su propia eficacia al conjunto de determinaciones sociales. Hay desde luego algunos intentos de superar ambos reduccionismos, como el clásico hegeliano de la identidad del sujeto y del objeto, aunque una lectura también clásica de esta “superación” es que en esta identidad se bascula hacia el reduccionismo subjetivista-racionalista. Según esto, más que de identidad se trataría de una subsunción.

Aquí entra a jugar el concepto de transindividualidad como un intento de “superación de la superación”, es decir, de introducirnos a un planteamiento en el que no se oscile ni hacia lo macro ni hacia lo micro sacrificando a alguno de ellos, sino que se piense en realidades irreductibles,<sup>24</sup> respetando su especificidad, su naturaleza, sus mecanismos de operación y estrategias particulares. El reconocimiento cabal de la irreductibilidad y de la naturaleza específica de la particularidad es posible solamente rompiendo con los “pares de opuestos” establecidos a los que nos hemos referido y que han estado, digámoslo así, congelados por tradiciones filosóficas no revisadas, al romperlos se logra que tales pares dejen de ser

<sup>24</sup> Véase Étienne Balibar, “Las identidades ambiguas”, en *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*.

opuestos y, también, que dejen de ser pares. Se puede decir que el concepto de transindividualidad funde ambos extremos.

En un estudio sobre la transindividualidad en Spinoza,<sup>25</sup> el filósofo de Avallon muestra que dicho concepto no sólo atraviesa el trabajo del filósofo holandés, sino más importante aún, que la manera como ahí se entiende ofrece elementos para pensar hoy las identidades de una manera novedosa que rompe con dicotomías del tipo de las mencionadas. Ahí se afirma que la problemática que así se abre

virtualmente escapa de (o rechaza) la antinomia básica de la metafísica y la ética, que surge del dualismo ontológico: individualismo *vs.* holismo (u organicismo). Pero también escapa del camino de los opuestos para comprender la “comunidad” humana, en los cuales se da primacía o a la “intersubjetividad” o a la “sociedad civil”, o a la “interioridad” o a la “exterioridad”.<sup>26</sup>

Según dice el estudioso de Spinoza, “hay otros conceptos de transindividualidad en la filosofía moderna: no sólo en Leibniz y Hegel (con matices), sino también en Freud y Marx”.<sup>27</sup> Son conocidas las referencias de Jacques Lacan en 1953 en el “Discurso de Roma” para aclarar que el inconsciente es individual y colectivo a la vez, aunque, como dice Balibar, no es visto como un sistema colectivo de arquetipos.<sup>28</sup> Cuando se ha trabajado en relación a Marx, lo que este concepto plantea son básicamente dos cosas: en primer lugar, que Marx rechaza a la vez el punto de vista individualista “(primacía del individuo, y sobre todo ficción de una individualidad que podría definirse *por sí misma*, aisladamente, ya sea en términos de biología, psicología, comportamiento económico, etcétera)”<sup>29</sup> y el punto de vista organicista u holista que atribuye primacía al todo social, considerado “como una unidad indivisible de la que

<sup>25</sup> Véase Étienne Balibar, *Spinoza. De la individualidad a la transindividualidad*.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 13-14.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>28</sup> Véase *idem*.

<sup>29</sup> Étienne Balibar, *La filosofía de Marx*, p. 37.

los individuos no serían sino los miembros funcionales”.<sup>30</sup> Por otra parte, lo que se esboza con este concepto es una ontología relacional que, por un lado, resuena en “la práctica de los movimientos revolucionarios: una práctica que jamás *opone* la realización del individuo a los intereses de la comunidad, que ni siquiera los *separa*, sino que siempre procura realizarlos uno por el otro”.<sup>31</sup> Esta ontología relacional es la que está presente al menos desde la sexta tesis sobre Feuerbach<sup>32</sup> y en todo *El capital*.

Aquí sólo he podido trazar las líneas iniciales de una futura investigación en este sentido, el de mostrar la ontología relacional que subyace en las formas mercantiles de producción. Lo que de momento he querido mostrar es que por efecto de la transindividualidad la ideología no puede ser irrelevante si queremos entender lo social o simplemente lo humano. Ahora se podría intentar dar un paso más, no para incomodar a los marxistas heterodoxos sino simplemente para provocar al compañero Carlos Oliva. En un libro sobre la biopolítica, Žižek escribe un brillante trabajo sobre Deleuze, en el que analiza la virtualidad y el flujo del devenir deleuzianos, los compara con la supraestructura marxista la cual, dice, es “un estéril teatro de sombras ontológicamente separado del espacio material de producción”.<sup>33</sup> Una vez dicho esto, formula desafiante una pregunta: “¿Qué pasaría si el campo de la política [fuera este] teatro de sombras, sin embargo, crucial para la transformación de la realidad?”<sup>34</sup>

<sup>30</sup> *Idem.*

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>32</sup> La tesis que dice que “la esencia humana no es una abstracción inherente al individuo singular” sino que “es el conjunto de las relaciones sociales”.

<sup>33</sup> Slavoj Žižek, “Deleuze”, en *Organs without Bodies. On Deleuze and Consequences* (traducción propia).

<sup>34</sup> *Idem.*

## Bibliografía

- Balibar, Étienne, “Las identidades ambiguas”, en *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, Gedisa, 2005.
- \_\_\_\_\_, “Tres conceptos de la política: emancipación, transformación, civilidad”, en *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, Gedisa, Barcelona, 2005.
- \_\_\_\_\_, *La filosofía de Marx*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000.
- \_\_\_\_\_, *La philosophie de Marx*, La Découverte, París, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Masses, Classes, Ideas. Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, Routledge, Londres, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Spinoza. De la individualidad a la transindividualidad*, Encuentro Grupo Editor, Córdoba, 2009.
- Giorgi, Gabriel, y Fermín Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Paidós, Buenos Aires, 2007.
- Laclau, Ernesto, *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Fondo de Cultura Económica (FCE), Buenos Aires, 2014, disponible en <<https://es.scribd.com/document/345678919/Laclau-Ernesto-Los-Fundamentos-Reticos-De-La-Sociedad-pdf>>.
- Marx, Karl, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Claridad, Buenos Aires, 1946.
- Oliva, Carlos, “La teoría crítica en la obra de Mariflor Aguilar”, en Juan José Abud Jaso, Pedro Enrique García Ruiz y Carlos Oliva (eds.), *Crítica, hermenéutica y subjetividad. Estudios sobre la obra de Mariflor Aguilar Rivero*, Universidad Nacional Autónoma de México / Itaca, México, en prensa.
- Žižek, Slavoj, “Deleuze”, en *Organs without Bodies. On Deleuze and Consequences*, Routledge Classics, 2016.
- \_\_\_\_\_, “Introducción. El espectro de la ideología”, en Slavoj Žižek (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Cecilia Beltrame, Mariana Podetti, Pablo Preve, Mirta Rosenberg, José Sazbón, Tomás Segovia e Isabel Vericat Núñez (trads.), FCE, Buenos Aires, 2003.



## HACER CAMINO AL ANDAR: LÓGICAS EN *EL CAPITAL*, UNA LECTURA CON Y MÁS ALLÁ DE ALTHUSSER

Jaime Ortega Reyna\*

Saber que no se aprende a la primera, ni repentinamente, ni definitivamente, a andar por el camino de la teoría, sino poco a poco, pacientemente, humildemente.

Louis Althusser

A 150 años de la publicación del primer tomo de *El capital. Crítica de la economía política* de Karl Marx resulta una tarea ardua seguir los caminos de la multiplicidad de interpretaciones que provocó durante el largo siglo xx. Pero más que la esperanza por descifrar un sentido que aguardaría reposando plácidamente para los lectores del siglo xxi, sería más productivo pensar, tal como lo hacía Louis Althusser a lo largo de su seminario, en el conjunto de problemas que supone una determinada “lectura” de *El capital*. Es decir, en la forma y procedimientos de los que solemos echar mano al momento de enfrentar un texto, sea de Marx o de cualquier otro teórico. El trabajo de problematización de la “lectura” nos conduce a la comprensión de la articulación de los múltiples sentidos, es decir, de todos aquellos elementos que desgarran el texto, haciendo tambalear y finalmente estallar su estructura como una supuesta unidad indisoluble.

Esto último que decimos opera en gran medida para despejar las ilusiones historicistas, según las cuales *El capital* funciona como el “archivo” del capitalismo inglés o como tes-

\* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.



timonio de la comprensión de la era victoriana (preimperialista), tal como quedó asentado en la versión estalinista.<sup>1</sup> La operación crítica nos permite también asediar la lectura “lógico-histórica” en donde el orden y la simultaneidad bloquean los elementos de ruptura y crisis. Como ya había quedado asentado por Galvano della Volpe, lo “lógico-histórico” debería ser rebautizado como un intento que se limitaba al emplazamiento de tipo “lógico-cronológico”. Escribía el italiano:

¿Cómo conciliar la *historicidad sustancial* del método con su *no-cronologicidad* o idealidad, o sea con su ser, sin embargo, método *lógico*? (Cuestiones que suenan extrañas, o peor aún, e inevitables, para la mentalidad marxista todavía ochocentista, hegelianizante cuando no evolucionista o hasta una y otra cosa conjuntamente. Pero así nos parece que se pierde gran parte de la originalidad revolucionaria del método materialista-histórico y de su concepción del mundo).<sup>2</sup>

Ello debido a que carecía de una construcción sistemática del concepto de historia, y se limitaba a presentar una narración lineal y homogénea tanto del despliegue conceptual como de una cierta univocidad de la “historia”. Cerrada la posibilidad de múltiples vías o “historias” es pertinente buscar otra salida. Operamos entonces una lectura que cuestione estos saberes anclados en las tradiciones más imponentes del siglo xx, hace tiempo colocadas en estado de crisis.

Dichas operaciones deben ser resaltadas a fin de no confiar en un trabajo no crítico, aquel que entrega una “estructura argumental” única, encerrada en sí misma, totalizada plenamente. El ensamblaje de dicha “estructura argumental” resulta (curiosamente) siempre preciso en la ordenación de cada uno de sus elementos: ninguno de ellos se encuentra jamás fuera de lugar, ninguno de ellos es anómalo o no contemporáneo con el resto. La correspondencia se impone cuando se

<sup>1</sup> Véase José Stalin, “Cuestiones del leninismo”, en *Obras completas en 17 tomos*, t. VIII.

<sup>2</sup> Galvano della Volpe, *Clave de la dialéctica histórica*, p. 19.

presenta dicha “estructura argumental”, ella es siempre clara, transparente y no supone otro problema que la espera de un revelado que la presente: el partido, el maestro, el dirigente u otra figura de autoridad.

Dicho esto, aquí apelamos a romper la aparente univocidad de un texto que es ya parte del reservorio tanto de la teoría crítica como de otras formas de participar en una noción más amplia como lo es la de discurso crítico. *El capital* pertenece a todas esas formas del discurso abocadas a la desestructuración del orden social capitalista y por tanto deudoras de los momentos de crisis de cualquier teoría cerrada y autosuficiente. Porque de lo que se trata en un programa de investigación productivo y acorde con nuestras realidades pos-1989 puede ser catalogado como un necesario volver a Marx y escribir con él. Como refirió con mayor precisión Bolívar Echeverría: “Leer a Marx resulta así, llevando las cosas al extremo, emprender la tarea paradójica de escribir junto con él su propia obra”.<sup>3</sup>

Lo que plantearemos en las siguientes páginas son las condiciones sobre las que levantamos una apuesta por captar las veredas diversas que atraviesan el que quizá sea el texto más relevante para la conformación del discurso crítico. Por condiciones de lectura hacemos énfasis en la producción de algunos trabajos clásicos y otros más recientes que han colocado la apuesta crítica en desmovilizar todo sentido totalizado en plenitud. Señalando posteriormente diversas “lógicas” que, desde nuestro punto de vista, apuntalan una lectura más productiva del texto. Esta presentación que haremos parte de algunos de los principales entramados problemáticos colocados por la escuela althusseriana, cuya crisis y colapso sin embargo no nos impide reconocer sus méritos, paso necesario para poder avanzar más allá de ella. Superar los límites de la propuesta de Althusser implica igualmente partir de él y no, como lo intentaron muchos de sus adversarios, restablecer las coordenadas anteriores de producción, marcadas por el historicismo y el humanismo.

<sup>3</sup> Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, p. 200.

### Otra filosofía, otra lectura

El gran mérito de Althusser en su breve opúsculo *Crítica previa a la lectura de El capital*<sup>4</sup> es colocar en la mesa de discusión algunos de los problemas teóricos y políticos de lectura del texto de Marx. En este sentido, cumple a cabalidad lo que a modo de consigna se había consagrado desde 1965: ¡leer *El capital*! Lo hace dándole un contenido pleno a lo que había sido en gran medida el programa evocado en su famoso seminario: “Como no existe lectura inocente, digamos de cuál lectura somos culpables”.<sup>5</sup> Leer el texto de Marx implicaba entonces producir a partir de él, pero en ciertas condiciones y de acuerdo con el conjunto de coordenadas que la coyuntura demandaba. Dicho esto, es que podemos pensar que no existe lectura por fuera de una coyuntura.

Así, Althusser se desmarca tanto del “marxismo-leninismo” que ubicaba el texto como la comprensión de una figura histórica (la época de la libre competencia) como de la cerrazón disciplinar que después capturaré y segmentará al propio Marx: “No hay que buscar en *El capital* ni un libro de historia ‘concreta’ ni un libro de economía política ‘empírica’, en el sentido en que los historiadores y los economistas entienden estos términos”.<sup>6</sup> Es a partir de estas formulaciones que Althusser procede a cuestionar los supuestos de lectura, es decir, a trabajar sobre el conjunto de coordenadas desde las cuales operamos sobre el texto de Marx. La “forma-comentario”, es decir, la lectura religiosa, lleva a un saber encerrado en sí mismo, siendo categóricamente rechazada como una alternativa a emplear en los momentos de mayor renovación discursiva del marxismo. Ello obligó a un cuestionamiento de los procedimientos y formas empleadas para su acercamiento al texto. El elemento más importante y sugerente para nuestro argumento es aquel que cuestiona la unidad de la obra.

<sup>4</sup> Véase Louis Althusser, *Crítica previa a la lectura de El capital*.

<sup>5</sup> Louis Althusser, “Prefacio. De *El capital* a la filosofía de Marx”, en Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El capital*, p. 19.

<sup>6</sup> Louis Althusser, *Crítica previa a la lectura de El capital*, p. 17.

El texto de *El capital*, en tanto que totalidad, no podía ser aprehendido en su forma expresiva. Recuérdese que el eje de rotación sobre el que descansa la crítica de Althusser a Hegel es que este último otorgaba una versión expresiva de la totalidad, en donde cada parte no era sino la expresión de un todo cerrado y predispuesto. Siguiendo a un autor contemporáneo mucho más citado y leído que el viejo filósofo francés, podemos decir que con la forma expresiva se impone siempre una concepción para la cual el proceso global no es el resultado, sino el principio organizador de la totalidad,

porcentaje que toma la forma de una renuncia a captar concretamente cada acontecimiento singular y cada instante presente de la praxis en nombre de la remisión a la última instancia del proceso global. Dado que lo Absoluto es “resultado” y que “sólo al final es verdaderamente lo que es”, cada momento singular y concreto del proceso sólo es real como “pura negatividad” que la varita mágica de la mediación dialéctica transformará —al final— en positivo.<sup>7</sup>

Esto mismo sucede con *El capital*. Una importante versión sostiene que el argumento de Marx se despliega como una espiral en la que se van superponiendo los conceptos, uno a uno. Cabe señalar que el propio Marx es el principal crítico de esa versión de lo que denomina “dialéctica de los conceptos”: “En otro momento, antes de dejar este problema, será necesario corregir la manera idealista de exponerlo, que da la impresión de tratarse de puras definiciones conceptuales y de la dialéctica de estos conceptos”.<sup>8</sup>

En todo caso, lo importante de aquella espiral conceptual era qué proceso global imponía el ritmo. En cambio, la lectura de Althusser apuntala a separarse de esta lectura a la que signaba como idealista en clara alusión al llamado “idealismo alemán” y su forma de exposición. Por el contrario, su proyec-

<sup>7</sup> Giorgio Agamben, *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, p. 176.

<sup>8</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Volumen 1*, p. 77.

to era ensayar algo que podemos denominar una lectura de tipo materialista. Por lectura materialista debe entenderse la conjunción entre lo necesario y lo contingente, es decir, aprender los ritmos y dinámicas de los distintos momentos singulares que sin renunciar a la categoría de totalidad mantienen su propia autonomía. La lectura materialista no sigue la forma idealista de “sucesión y simultaneidad”;<sup>9</sup> apuesta por una lectura siempre localizada en una coyuntura, es decir, bajo coordenadas específicas y nunca calculadas de antemano por alguien. Debe tomarse en cuenta que tampoco se hace hincapié en una lectura de “rupturas” al modo teológico, sino que más bien se apuesta por el doblez y el pliegue.<sup>10</sup>

El resultado de este tipo de lectura fue costoso para el propio Althusser. Se trataba no sólo de la renuncia a entender *El capital* como el lugar donde “el concepto se hace al fin visible a cielo descubierto, presente en persona entre nosotros, tangible en su existencia sensible”,<sup>11</sup> es decir, a la renuncia de toda forma dialéctica, sino además reconocer que en Marx mismo resonaba siempre esa forma hegeliana, la cual en su poderosa prosa convence y somete cualquier otra alternativa. No había entonces ni “dialéctica específicamente marxista” ni tampoco un Marx totalmente despegado de la dialéctica hegeliana. La profundidad de la escritura de Marx estaba comprometida con el idealismo,<sup>12</sup> por ello había que emplazar otra filosofía y otra lectura que lo resistiera.

<sup>9</sup> Véase Vittorio Morfino, *El materialismo de Althusser. Más allá del telos y el eschaton*, p. 111.

<sup>10</sup> Véase Bruno Bosteels, “La hipótesis izquierdista: el comunismo en la era del terror”, en Analía Hounie (comp.), *Sobre la idea del comunismo*.

<sup>11</sup> Louis Althusser, “Prefacio. De *El capital* a la filosofía de Marx”, en *op. cit.*, p. 21.

<sup>12</sup> En *Marx dentro de sus límites*, Althusser acepta que Marx estuvo “prendido” siempre del idealismo. Es pertinente aclarar que “materialismo” e “idealismo” son, para el Althusser de la época, posiciones que se despliegan en el seno de la teoría. Es decir, la producción teórica vive en su interior el desgarramiento entre una u otra; no son absolutas, sino que están en pugna, conviviendo y sometiéndose la una a la otra, según la coyuntura.

Althusser cree poder fisurar la muralla hegeliana, tan firme en la escritura de *El capital*, a partir de una lectura distinta, alternativa, de tipo materialista. Ello lo obligó a reconocer a “Marx dentro de sus límites” y a cuestionar la unidad de *El capital*. Ya en un periodo de producción previa se había cuestionado la univocidad y aparente unidad de toda la obra de Marx, en donde cada frase de juventud auguraba o “fundaba” la “crítica de la economía política” que después sería explícita en la madurez. Generando con esto una verdadera tormenta teórica alrededor del mundo, que en la confusión de la época se dirimió en la división de dos etapas de producción. Por la coyuntura en la que se produce este trabajo de crítica alrededor de *El capital* no se generó un impacto tan contundente, aunque quizá fuera más importante que las escaramuzas respecto a la distinción entre el “joven” Marx, que según Althusser estuvo fuertemente influenciado por Kant y Fichte: “el joven Marx no fue jamás hegeliano, sino primeramente kantiano-fichteano, luego feuerbachiano. La tesis del hegelianismo del joven Marx, sostenida corrientemente, es un mito”.<sup>13</sup> Si la juventud hegeliana era ficticia, no lo era la madurez, donde el campamento hegeliano resonaba en la constitución de la crítica de la economía política o, para decirlo de otra manera, se daba la paradoja de que el proyecto de investigación materialista se escribía en clave idealista. Y es justo en ese flanco que *El capital* es cuestionado:

Por muy impresionante que sea, la unidad de la exposición de *El capital* nos ha parecido entonces como lo que es: *ficticia*. Pero ¿por qué esta unidad ficticia? Porque Marx *se creía obligado*, como buen “semihegeliano”, es decir, como el hegeliano “invertido” en materialista que era, a afrontar en una disciplina de carácter científico la cuestión puramente *filosófica* del *comienzo* de una obra filosófica. [...] No es un azar que Marx haya reescrito una buena docena de veces la sección I de *El capital*.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, p. 28.

<sup>14</sup> Louis Althusser, *Marx dentro de sus límites*, p. 55.

Este *dictum* sigue resonando y causando numerosas consecuencias, pero sigue siendo insuficiente. Fue el spinozista y discípulo de Althusser, después fugado hacia el conservadurismo, Gabriel Albiac, quien le dio un contenido mucho más claro y que nos interesa destacar:

Si en *El capital* son puestos en funcionamiento estudios económicos y estudios históricos la unidad aparente del libro (de *El capital* o de otro) no debe ocultarse un ápice un carácter artificioso: el libro no es (no puede ser) nunca entidad unitaria, indiferenciada o sincrética, referida a un objeto, sino constelación de discursos heterogéneos que en él se entrecruzan como en un polo de interferencias, discursos dotados de objetos necesariamente autónomos y aun discordantes cuya apariencia de unidad es sólo dada por la situación de dominancia en que uno de ellos es situado como articulador de la trama.<sup>15</sup>

A partir de aquí es posible entonces demarcar la potencia de lectura de *El capital* propuesta por Althusser, pero para trascenderla, de acuerdo con las necesidades de la coyuntura.

### *Lógicas del mundo*

Una vez planteadas las coordenadas sobre las cuales se desplegó la exposición es posible avanzar. No basta con aceptar la multiplicidad de lógicas que atraviesan el texto de *El capital*. Que éste no sea indistinto en sus componentes y que éstos tengan autonomía propia nos orillan a la elección. Sin embargo, la elección no es arbitrariedad, sino una necesidad ante la coyuntura, es decir, una posición por la que se opta. Althusser algo captó, como se demuestra en la ya citada *Crítica previa a la lectura de El capital*, en donde recomendaba (des)armar la lectura supuestamente unitaria y transparente del texto de Marx. Ello implicaba partir desde otras indicaciones, lo que incluía sobre todo enviar hacia el final la lectura de la sección primera y comenzar por la sección segunda, es decir

<sup>15</sup> Gabriel Albiac, *Al margen de "El capital"*, p. 29.

que el arranque no fuera el “origen” del valor, sino la transformación de dinero en capital y así seguir avanzando con el resto de las secciones. Althusser no “recomendaba” omitir la lectura de la sección I, sino abordarla hasta el final, cosa que no sobra decir en medio de algunos desvaríos al momento de la crítica sobre su obra.<sup>16</sup>

Este razonamiento no deja de ser relevante, constituye un problema teórico de primera importancia. Muchos años después de la intervención de Althusser, Pierre Macherey refiriéndose a Derrida, alertaba sobre los peligros de quedarse atorados en la sección primera:

Esta empresa de deconstrucción, que arrastra a Marx del lado de sus fantasmas, triunfa perfectamente a condición de filtrar la herencia hasta el punto de no retener de *El capital* más que la Sección primera de su Libro I: un Marx sin las clases sociales, sin la explotación del trabajo, sin el plusvalor que, en efecto, corre el riesgo de no ser más que su propio fantasma.<sup>17</sup>

De tal forma, el problema teórico no se localizaba en el “origen” de todos los males (antes la enajenación, que nos robó el paraíso perdido), sino en la elección del comienzo para iniciar la crítica.

Así, *El capital* debe ser dislocado no sólo en su unidad ficticia, sino que corresponde a la lectura materialista rearmar el orden que nos permita producir a partir de él. El orden no es estable, los pliegues y dobleces necesarios se realizan de acuerdo a la coyuntura. La selección entonces no se hace a partir de que alguna sección sea más o menos importante, más rigurosa o más hegeliana, sino por el efecto teórico y político que en cada sección aguarda en el momento de producir teoría. Ha sido el joven filósofo chileno Claudio Aguayo quien avanzó más por este sendero, sobre la base de “figuraciones

<sup>16</sup> Por ejemplo, sobre su “neoestalinismo”, véase el “Prólogo del editor” a la nueva edición de *El discurso crítico de Marx* de Bolívar Echeverría.

<sup>17</sup> Pierre Macherey, “Marx desmaterializado o el espíritu de Derrida”, en Michael Sprinker (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, p. 31.



teóricas”<sup>18</sup> tales como subsunción, movimiento, proceso y concepto. Conuerdo con el planteamiento general señalando que la estrategia aquí elegida parte más bien de conocer esas lógicas como construcciones conceptuales que buscan aprender momentos distintos, a veces articulados formalmente y a veces imbricados de forma plena con la totalidad.

Plantemos así que las “lógicas” a las que nos referimos operan al interior del texto. Primero, una lógica de la equivalencia, una revolución en el seno de la socialidad humana que permite la abstracción del trabajo de forma universal. Dicha abstracción del contenido material permite que la forma se imponga, haciendo del intercambio el *leitmotiv* de una gran parte de la vida social. El intercambio de mercancías se vuelve el articulador de la totalidad, es éste el núcleo de comprensión de la sección primera “mercancía y dinero”.

Un segundo movimiento lo denominamos lógica de la transformación y refiere al pasaje teórico y político que va del trabajo vivo a la categoría fuerza de trabajo, es decir, de la conversión de dinero en capital. Nos referimos a la sección segunda de *El capital*, aquella donde se asienta la posibilidad de una ruptura silenciosa de la equivalencia a partir de la aparición y generalización de la única mercancía que crea valor.

El tercer momento se realiza a partir de la lógica de la subsunción que permite la extracción de plusvalor. Fue esta lógica la más importante en la interpretación del marxismo en el siglo xx: ella permitía entender la “lógica de la fábrica”, es decir, la concentración del moderno proletario industrial en las cuatro paredes de la industria moderna. Para simplificar y aunque bajo la advertencia de que tiene múltiples matices, señalamos que esta lógica opera de la sección tercera a la sección sexta.

Finalmente, la que nos parece la lógica más importante en la coyuntura actual, la de la “separación” o desposesión expre-

<sup>18</sup> Véase Claudio Aguayo, “El porvenir de *El capital*”, en *Actual Marx/Intervenciones*, núm. 21, p. 211.

sada en la sección séptima.<sup>19</sup> Esta lógica se detallará en el siguiente apartado. Plantear las distintas lógicas que se juegan al seno del texto de Marx no se corresponde entonces con un planteamiento de no simultaneidad entre los distintos espesores que en ellas se juegan. Dicho proceso de no simultaneidad convoca a que calibremos, según determinadas condiciones, qué lógica es la que emplaza de manera más firme el proceso de dominación capitalista. Así, no basta que *El capital* sea trasladado a distintas lenguas, sino que también es preciso traducir a cada coyuntura la importancia diferenciada de los discursos que atraviesan el texto. En el terreno histórico es evidente que el proceso contenido en las secciones segunda y tercera fue el más importante en el despliegue del movimiento obrero y comunista tradicional. Era sobre el asiento de la existencia de la fuerza de trabajo y de su subsunción en la forma cooperativa capitalista que *El capital* operaba como la “biblia del proletariado”.

Para las lecturas que dicen asentarse en la obra de Hegel pesa más la “génesis”, el “fundamento” u “origen”, es decir, el valor. Dicha “génesis” se encuentra predispuesta en la sección primera, en ella se jugaría de hecho la comprensión de todo el despliegue posterior, que no sería sino un conjunto de determinaciones que se montan sobre una relación simple, siempre reductible a un binomio (valor/valor de uso; trabajo vivo/trabajo muerto; trabajo abstracto/trabajo concreto; capital/trabajo asalariado). Otros ejercicios del pensar han colocado al capítulo XXIV como el que quizá pueda decir algo más sobre la génesis nada gloriosa del capital, llena de violencia, saqueos y timos, lo que llevó al gran Bertolt Brecht a preguntarse si el delito era robar un banco o fundarlo; el capital estaba manchado de sangre hasta en sus rincones más íntimos.

<sup>19</sup> Ambas figuras son muy usadas en nuestros días. En su forma canónica, la “separación” correspondía al alejamiento entre el productor y sus medios de producción, y la desposesión alude a la forma colectiva con la tierra. Usaremos aquí ambas, pues nos referimos a un proceso que involucra la “separación” individual con la forma colectiva de la desposesión.

Todas estas intervenciones reclaman la especificidad de *El capital* a partir de coyunturas, o bien a partir de problemas teóricos. Teoría y política asumen la forma de efecto, pues es el privilegio de algunas dimensiones sobre otras lo que permite iluminar rincones de la conflictividad al seno del cuerpo productivo capitalista. El trabajo teórico, como todo proceso de iluminación, también tiende al oscurecimiento y a la producción de sus puntos ciegos.

Señalar que las lógicas que atraviesan el texto no se encuentran en un proceso de equivalencia o concordancia total es el modo de trabajar teóricamente con el texto. Advirtiendo que las distintas lógicas (en este caso expresadas en las secciones) remiten a problemas diversos y que su unidad se vuelve inestable a partir de que detectamos énfasis de mayor intensidad en el efecto que producen. Como tal, señalamos también que, en la coyuntura actual del capitalismo, es factible pensar que la lógica más agresiva y radical en su actuación es la de la separación o desposesión.

### *El capital y la coyuntura: separación y desposesión*

En su advertencia a los lectores del primer libro de *El capital*, específicamente en torno al capítulo XXIV de la obra cumbre de Marx, Althusser afirma que

el segundo gran descubrimiento de los increíbles medios con que se realizó la “acumulación primitiva” [...] De que el capitalismo nunca ha dejado de emplear y que continúa empleando en pleno siglo xx, “al margen” de su existencia metropolitana, es decir, en los países colonizados y ex colonizados, los medios de la violencia más feroz.<sup>20</sup>

El primer gran descubrimiento no era el que se encontraba contenido en la sección primera, sino lo que hemos denominado la lógica de la subsunción, es decir, la posibilidad de la extracción de plusvalía. Incluso Enrique Dussel, que lee a

<sup>20</sup> Louis Althusser, *Crítica previa a la lectura de El capital*, pp. 32-33.

Marx desde una pretensión de ontología del ser social, es decir, desde la acera de enfrente a la producción de Althusser, admite esto. El segundo gran descubrimiento es la constatación de la forma en que se garantizan las condiciones para el resto de las otras lógicas, aquellas que versan sobre la separación y la desposesión.

La relación social del capital, que puede ser abordada desde miradas múltiples, conserva un punto medular: el capital en todo momento será expropiación continua de la soberanía de los sujetos en el proceso de reproducción de su vida. Luis Alegre Zahonero y Carlos Fernández Liria lo han dicho bien:

Es preciso insistir una vez más: aquí no se trata de *recordar* aquello que *hizo* capital al capital, sino aquello que *hace* capital al capital. No se trata de recordar una historia, sino de que esa historia nos permita “recordar”, en un sentido inequívocamente platónico, una *estructura*. No se trata de una investigación sobre los orígenes históricos, sino de una investigación sobre las *condiciones* sin las cuales no hay modo capitalista de producción. No se trata de cómo “se formó” el modo de producción capitalista, sino de en qué consiste este modo de producción.<sup>21</sup>

Efectivamente, el corazón de la sección séptima es el capítulo XXIV que en numerosas ocasiones fue remitido a una condición meramente “histórica”, sin ningún tipo de consistencia teórica. Desde nuestro punto de vista es este el capítulo teórico y político más importante de *El capital* para la actual coyuntura. Con esto queremos decir que el texto de Marx opera aún como un instrumento útil para la lucha política, es decir, que en ese capítulo se encuentra en gran medida la posibilidad de comprender el conjunto de determinaciones de la fisonomía de la lucha de clases en su forma vigente. No porque en ella queden asentadas cuestiones históricas o metodológicas *a priori*, sino porque en ese capítulo se encadenan las lógicas diferenciadas con las que opera la totalidad del orden social,

<sup>21</sup> Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero, *El orden de El capital. Por qué seguir leyendo a Marx*, p. 332.

brindando el secreto del despliegue capitalista de los últimos años. Es su elemento de sobredeterminación.

Es cierto que ello requiere operar teóricamente sobre el texto, deslindando posibles vetas que hoy están canceladas. Nos referimos con ello a que el problema de la “separación” aludido en dicho capítulo no es ya el problema de la “descampesinización”. Ciertamente es que no nos encontramos en la época histórica de Marx, en donde lo que se expropiaba era el territorio con la finalidad de crear nuevos contingentes sociales a ser capturados por la relación social del capital: expulsión del campo para nutrir la naciente fábrica. Esa situación de exterioridad del conjunto campesino hace tiempo se vino abajo. El campesino sigue existiendo, resistió en el siglo xx a través de importantes revoluciones a lo largo y ancho del mundo. El capital en su forma contemporánea no hace ya referencia a ese proceso, sino a otros distintos.

Estamos ante una situación que es iluminada en el capítulo xxiv en su lógica: el proceso de destrucción de lo común, por la vía de la “separación” de otros niveles de la vida social, contruidos a lo largo de la historia. Ello tiene varias facetas. Pensaremos en dos ahora, por un lado, la destrucción de los bienes comunes, poniendo énfasis en la situación de la comunidad; por el otro, la destrucción de lo “público-común” que hace referencia a la destrucción de las cristalizaciones que tenían su asentamiento en el Estado del siglo xx: derechos sociales, empresas, etcétera.

El despliegue capitalista y la resistencia campesina y obrera a través de la historia permitió tanto la aparición como la conservación de un sinnúmero de dimensiones que escapaban a la lógica mercantil. Si bien no tenían un sentido de “exterioridad” en el sentido dado a ese concepto por Enrique Dussel, lo cierto es que se resguardaba una cierta “autonomía relativa” frente al imperio del valor. Ello comenzó a cambiar con radicalidad al calor de las derrotas obreras y socialistas de los años ochenta. ¿Qué espacios eran éstos? Ante todo, formas de lo común o de lo comunitario. Podemos considerar que en el seno del capitalismo se generaron formas de comunidad más allá del mercado: el centro de esta dimensión estuvo dada

por la mayor “comunidad ilusoria”: las múltiples formas del Estado de bienestar. La historia del siglo xx correspondió al desarrollo de un conjunto de espacios, instituciones y relaciones que se mantuvieron al margen de la lógica del valor o que mediatizaron a ésta. Producto tanto de la lucha obrera como de los intentos de su contención, esos espacios propios de la “comunidad ilusoria” con cierta “autonomía relativa” se vieron constantemente amenazados. Las formas de la “separación” y la expropiación contemporánea consisten justamente en la derrota de toda forma de lo “común” en su versión estatal. El neoliberalismo fue la forma política que encabezó dicha cruzada.

Pero no sólo fueron cuestionadas las formas de negociación y mediación entre las clases y sectores de éstas en el seno de la “comunidad ilusoria”. También todo aquello que atiende al orden de “lo público” (que podía ser o no excedentario al Estado) sufrió el embate por parte del capital.

Así, fueron arrasadas todas las formas de lo “público” que no estuvieran mediadas por la forma mercantil. Más tarde que temprano han sido refuncionalizadas por la lógica mercantil o han estado condenadas a desaparecer. Aquí el proceso de “separación” resulta más ambiguo, pues permite una captación por la pulsión capitalista de algo creado con otra finalidad. Así, “lo público” no desapareció en su fisonomía, pero sí en su contenido, que pronto se vio sometido al juego de la mercantilización. Lo que terminaría ocurriendo fue algo así como mercantilízate o morirás.

### *Finalmente: crisis del socialismo y actualidad del comunismo*

Como dice la intelectual estadounidense Jodi Dean:

Si bien la proletarización hacía inicialmente referencia al proceso de desposesión de los campesinos, la proletarización contemporánea es la expropiación de puestos de trabajo cualificados, fijos, segundos y dignamente remunerados y la creación de ser-

vidores (que tienen que sonreír, cuidar, comunicar y mostrarse amables).<sup>22</sup>

Esta nueva modalidad atiende a los elementos tanto de la arruinada “comunidad ilusoria” estatal, como de la refuncionalización de “lo público” a manos de la lógica mercantil, pero como lo señala Dean, también interviene en la subjetividad y en los procesos de subjetivación. Ello conduce a nuevos efectos políticos que deben ser analizados con más calma. Lo que es importante retener ahora es que el capital tiene poros por los cuales aún se puede respirar.

Es a partir del problema de la reproducción de la vida, que ha circulado como el eje movilizador de los contingentes sociales tras la desaparición de los proyectos keynesianos o desarrollistas, que podemos entender cómo la lógica del despojo o la separación se ha transformado radicalmente. Ello convoca a una nueva forma de la política no centrada en el Estado (aunque pase por dicha maquinaria). Desplaza entonces el horizonte del socialismo del siglo xx, como gran construcción estatal y pública, en donde lo común es cristalizado como aparato.<sup>23</sup> La lógica de la “separación” nos ha dejado entonces no sólo la mercantilización de los mundos de la vida, sino que además supuso la puesta en jaque de la estrategia de la transición socialista. Puesta en crisis esa transición, no queda más que proclamar la vigencia del comunismo. Es decir, aquel proyecto que no atiende a la construcción estatal sino a la posibilidad de cimentación de espacios de autonomía más allá del mundo mercantil.

<sup>22</sup> Jodi Dean, *El horizonte comunista*, p. 53.

<sup>23</sup> Una crítica del socialismo burocrático, a partir de la captura de lo común, se encuentra en Pierre Dardot y Christian Laval, *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo xxi*.

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2004.
- Aguayo Bórquez, Claudio, “El porvenir de *El capital*”, en *Actual Marx/ Intervenciones*, núm. 21, 2016.
- Albiac, Gabriel, *Al margen de “El capital”*, Cupsa, Madrid, 1977.
- Althusser, Louis, *Crítica previa a la lectura de El capital*, Paradigmas y Utopías, México, 2004.
- , *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1979.
- , *Marx dentro de sus límites*, Madrid, Akal, 2003.
- Althusser, Louis, y Étienne Balibar, *Para leer El capital*, Siglo XXI, México, 1978.
- Bosteels, Bruno, “La hipótesis izquierdista: el comunismo en la era del terror”, en Analía Hounie (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Paidós, Buenos Aires, 2010.
- Dardot, Pierre, y Christian Laval, *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Gedisa, Barcelona, 2015.
- Dean, Jodi, *El horizonte comunista*, Bellaterra, Barcelona, 2013.
- Della Volpe, Galvano, *Clave de la dialéctica histórica*, Proteo, Buenos Aires, 1965.
- Echeverría, Bolívar, *El discurso crítico de Marx*, Era, México, 1986.
- Fernández Liria, Carlos, y Luis Alegre Zahonero, *El orden de El capital. Por qué seguir leyendo a Marx*, Akal, Madrid, 2010.
- Macherey, Pierre, “Marx desmaterializado o el espíritu de Derrida”, en Michael Sprinker (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, Akal, Madrid, 1999.
- Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Volumen 1*, Siglo XXI, México, 2004.



Morfino, Vittorio, *El materialismo de Althusser. Más allá del telos y el eschaton*, Palinodia, Santiago de Chile, 2014.

“Prólogo del editor”, en Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, Fondo de Cultura Económica / Itaca, México, 2017.

Stalin, José, “Cuestiones del leninismo”, en *Obras completas en 17 tomos*, t. VIII, Actividad Eda, México, 1977.

# EL FETICHE DE LA MERCANCÍA Y LA SEMIOSIS CAPITALISTA

Gustavo García Conde\*

El dinero mismo es la *comunidad*, y no puede soportar otra superior a él.<sup>1</sup>

Karl Marx

## Introducción

El tema del fetiche de las mercancías se encuentra expresado al final de primer capítulo de *El capital*, en el cuarto apartado, titulado “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”. Desde la publicación del libro, se le han dedicado sendos estudios al tema del fetichismo y su recepción ha sido heterogénea y contradictoria. Entre algunos lectores el tema causó fascinación a causa de lo que para algunos era su alto contenido explicativo en términos filosóficos sobre las relaciones sociales en el capitalismo. No obstante, hubo un marxismo dogmático y cientificista que desdeñó el tema en la obra de Marx y lo trató como un apartado suprimible, producto de una novelización dramática del Marx romántico y por ello mismo carente de valor científico.

Es importante decir que el tema se encuentra expuesto a lo largo de la obra de Marx, no sólo en *El capital*. Pero en lo que sigue nos ocuparemos del tema en lo que concierne a su formulación en esta obra. En el presente texto nos proponemos:

\* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>1</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Volumen 1*, p. 157.

- 1) ceñir el análisis del fetichismo al de la socialidad humana, en este mismo apartado el lector encontrará un deslinde conceptual entre fetichismo y enajenación, lo mismo que una muestra de cómo ambos conceptos interactúan en el discurso de Marx;
- 2) como punto más importante del texto, se mostrará cómo es que el filósofo Bolívar Echeverría contribuyó a enriquecer, profundizar y radicalizar el tema del fetichismo en Marx, al llevarlo al terreno de la semiosis. Bolívar Echeverría propone que el mercantilismo deja de ser un fenómeno exclusivamente circulatorio al descender al ámbito de la semiosis, convirtiéndose en un protomensaje que se juega en cada uno de los actos de significación del mundo, tanto en la lengua hablada como en los procesos de subjetivación, cuyo objetivo último consistiría en garantizar la reproducción del capitalismo mismo. Ésta sería la forma última y más radical de la función del fetiche mercantil en el proceso de enajenación de las sociedades, y
- 3) al final del texto, proponemos que, como consecuencia de la semiosis de la modernidad capitalista, se deriva un vaciamiento total de significados en la vida social, producto de la transmutación cualitativa de los valores de uso que lleva a cabo el capitalismo.

Como se sabe, hay un uso común y corriente que se da el concepto de fetiche en el discurso de Marx, tal tendencia consiste en hablar del fetichismo como un atributo del dinero, dotado de un carácter demoníaco o enigmático, o bien tratar al capitalismo como un fenómeno erótico sustitutivo por el gran placer que puede producir el consumo de las deslumbrantes mercancías. Pero éste no es un sentido en el que Max ocupe el concepto de fetichismo. Fetiche no quiere decir apariencia ni presencia mágica, fantasmal o erótica de la mercancía. Asimismo, habría que hacer un deslinde conceptual respecto a una confusión que usualmente se da entre el concepto de fetiche y el concepto de enajenación.

Primero, hay que decir que el concepto de fetichismo se debe diferenciar de otros conceptos marxianos, tales como

enajenación, cosificación, subsunción, mistificación; conceptos con los que no debe confundirse, pero que deben ser presupuestos para una comprensión del fetichismo, puesto que todos ellos interactúan entre sí. Ciertamente algunos conceptos están expresados en obras tempranas de Marx y otros en las de madurez, pero ninguno rechaza al otro, ni tampoco la utilización de un nuevo concepto se debe a una reformulación, replanteamiento o corrección de postulados anteriores. Hay intérpretes que supeditan alguno de estos conceptos a otros; también hay quienes los confunden, pero cada término juega una función específica dentro del corpus crítico de Marx. El tratamiento conceptual de *El capital* ha sido desigual, lo que hace que ideas diferentes tengan recepciones distintas de acuerdo con diferentes momentos, autores o condiciones.

### *Enajenación y fetichismo*

Para abordar el fetiche mercantil primeramente hay que suponer el concepto de enajenación, el cual nos permite hablar de la paralización de la autarquía humana y su sustitución por una voluntad cosificada de dar forma al cuerpo social. Por una parte, la enajenación es el proceso a través del cual el ser humano transfiere a los objetos su capacidad subjetiva, productiva, creativa o transformadora del objeto y del mundo, es decir, el ser humano cede su capacidad de sujeto a los objetos, y éstos se convierten en cosas con la capacidad de transformar al mundo, arrebatando así esta capacidad creadora que originalmente es propia del ser humano. Por otra parte, el fetichismo hace referencia al momento en que, una vez que ha ocurrido la enajenación, los objetos, es decir las mercancías, pareciera que adquirieran vida propia, dando la apariencia de que tienen la capacidad de crear riqueza, arrogándose así atributos propiamente humanos.

En el esquema de Marx, el sujeto está caracterizado por la libertad y por su politicidad, entendida ésta como capacidad de trabajar con su propia socialidad. Con el fenómeno de la enajenación, la capacidad exclusiva del sujeto de dar forma a su socialidad ha sido exteriorizada o expulsada de éste, y

enajenada en las cosas; de modo que las cosas son las que han interiorizado o se han apropiado de esta capacidad de autogobierno. De este modo, por una parte, se ha enajenado la subjetividad humana y con ella su politicidad y socialidad, y, por otra, la subjetividad humana es adquirida por los objetos, y, en condiciones mercantiles, la subjetividad se encarna en el valor mercantil de los objetos. La enajenación de la subjetividad tiene consecuencias importantes para la socialidad y la politicidad humanas, una de ellas, la principal, consiste en que la socialidad humana se traslada a los objetos. Ello quiere decir que la socialidad humana se independiza o autonomiza de la socialidad natural-concreta y se privatiza como socialidad cosificada-abstracta. Esto, a su vez, tiene como consecuencia el hecho de que la socialidad humana, enajenada o apropiada ahora por los objetos, sólo se realiza o patentiza en el intercambio; las mercancías socializan en la circulación; de modo que la socialidad no se produce ni se consume en o con los objetos, sino que se realiza en la circulación. De manera que las mercancías, al socializar entre sí, socializan su “objetividad” de valor, es decir, socializan la abstracción de sus valores; no así su objetividad natural-concreta.

Nótese que la enajenación es un fenómeno que tiene lugar en el sujeto, mientras que el fetichismo es un fenómeno correlativo a la enajenación y es algo que sucede al objeto, es la manifestación objetiva de la enajenación de la subjetividad, y consiste en que la función socializadora, reproductora de la identidad y de la politicidad, se ha trasladado al objeto, una vez que ésta se ha vuelto ajena al sujeto. De este modo, visto desde el lado subjetivo, el ser humano se cosifica, mientras que, visto desde el aspecto objetivo, las cosas se subjetivan. La enajenación y el fetichismo son dos aspectos diferentes de un mismo proceso: la primera ocurre en el sujeto, mientras que el segundo en el objeto. El fetichismo hace referencia al segundo aspecto, mientras que la enajenación se concentra en las consecuencias del primero.

De acuerdo con Gerald Cohen, “Hacer de algo un fetiche, o fetichizarlo, es investirle de poderes que en sí no tiene”.<sup>2</sup> Esto es lo que cabalmente ocurre con la forma fetichizada del dinero que presenta Marx, en cuyo discurso crítico el fetichismo se manifiesta a través de formas mistificadas de la realidad, por ejemplo, en el caso de la explotación, cuando la ganancia no se presenta como resultado del trabajo, sino como artificio del propio capitalista, en este caso se dice que estamos ante la presencia mistificadora de la realidad que lleva a cabo el fetiche mercantil, cuyo objetivo consiste en ocultar los misterios de la producción, convirtiendo el proceso productivo explotado en un encanto maravilloso, haciendo imposible observar el fundamento de la riqueza capitalista: la explotación, el trabajo no pagado, el colonialismo, el racismo, el exterminio, la inferiorización, la subdesarrollización, etcétera.

Por eso Marx explica: el capital no es una cosa, es un conjunto de relaciones sociales entre personas mediadas por cosas,<sup>3</sup> relaciones sociales que son siempre de explotación. Éste es el misterio que se oculta en la fórmula general del capital D-M-D'. Si observamos la fórmula anterior, podemos ver que el dinero da la apariencia de ser una cosa que crea otras cosas, a saber, más dinero, fuente de trabajo, desarrollo, satisfacción, libertad: en suma, el gran encanto de la modernidad capitalista. Pero lo que estos encantamientos fetichizados crean es la ocultación del poder de la explotación, subvirtiéndola al reflejarla como un poder mágico del capital que consistiría en crear riqueza. De aquí la famosa frase coloquial: “el dinero genera más dinero”. Con esto, los capitalistas presentan la miseria transmutada en ganancia empresarial; presentan la pobreza convertida en ganancia. Por ello, escribe Marx, “el valor que se valoriza a sí mismo, el dinero que incuba dinero” es un fetiche automático en la medida en que “se halla cristalizado en forma pura, en una forma en la que ya no presenta los es-

<sup>2</sup> Gerald Allan Cohen, *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, p. 127.

<sup>3</sup> Véase Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital. Volumen 3*, p. 957.

tigmas de su origen”.<sup>4</sup> El fetiche cauteriza estas heridas de la explotación y oculta las relaciones de opresión que subyacen a la ganancia capitalista, atribuyendo ésta al dinero mismo, como si fuera un poder mágico inherente a él. Por ello, sentencia Marx: “De esta manera se convierte por completo en atributo del dinero el de crear valor”.<sup>5</sup>

No obstante, parece ser que la mistificación, como forma de inversión de la realidad, es una característica propia de todo fenómeno mercantil. De modo que no toda mistificación necesariamente hará referencia al fetiche. Digamos que, al transmutar la realidad, el fetiche ha cumplido apenas la primera parte de su tarea, pero resta aún la de reconectar, la de extender su capacidad socializadora cosificada a las personas, para insuflarles vida social mercantil.

Ciertamente, el concepto de fetiche en Marx permite varias lecturas. La primera de ellas y la más conocida es la que hace referencia a la “personificación de la cosa y cosificación de las personas”.<sup>6</sup> De este modo, el sentido más general del fetiche mercantil sostiene que el dinero es el mediador de las relaciones humanas. El sujeto se reproduce totalmente independiente, ajeno y opuesto al proceso de reproducción social, apareciendo como átomo o partícula. De manera que la forma en la que se vinculan, articulan y dividen los diferentes trabajos en el capitalismo es ajena a la voluntad política del sujeto individual.

Para acercarnos a la definición marxista de fetiche comenzaremos por definir el concepto a partir del significado que tiene como un objeto de orden sagrado, perteneciente a la técnica mágica que es propia de las sociedades arcaicas. Un fetiche es un objeto físico con presencia material y profana, como la que tiene cualquier otro objeto mundano, pero que bajo ciertas condiciones puede extender su poder físico al adquirir fuerzas

<sup>4</sup> Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Libro tercero. El proceso global de la producción capitalista. Volumen 7*, p. 500.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 501.

<sup>6</sup> Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital. Volumen 1*, p. 138.

sobrenaturales para comunicarse con un mundo inmaterial y sagrado, todo ello con el fin de tener efectos y eficiencia práctica en el mundo material y profano. De este modo, el fetiche posibilita que se comuniquen dos mundos de un orden y consistencia diferentes: el uno profano y el otro sagrado. Esto es lo que, a decir de Bolívar Echeverría,<sup>7</sup> sucede con el manejo de los fetiches que hace el vudú, mediante el que una persona ocasiona daño a otra ocupando una aguja como fetiche. La aguja es un fetiche porque, al igual que cualquier otra aguja, y al igual que cualquier otro objeto material y profano, tiene una efectividad práctica que se cumple al satisfacer una necesidad mundana, como lo es la de servir para hilar o coser prendas, pero que a través de un ritual puede adquirir propiedades mágicas que le permiten extender o incrementar sus propiedades físicas, convirtiéndose así, además de una aguja cualquiera, en un medio en el que actúan fuerzas sobrenaturales, de modo que un individuo puede provocar daño a otro a distancia. La aguja se convierte en un fetiche porque puede producir un efecto físico a distancia por medio de poderes mágicos. Exactamente la misma función mágica tiene la mercancía en las sociedades modernas.

### *La socialidad fetichista*

El capitalismo ha construido el gran mito del individuo burgués que sostiene que el éxito o la desgracia en la vida dependen de la astucia de un individuo, de su capacidad de introducirse en la vida capitalista y conquistar la riqueza. En este mito, el capitalismo define al individuo como propietario privado de riqueza, como productor y consumidor privatizado, que organiza su socialidad como participante en empresas privadas. Los individuos sociales son átomos sociales puestos en condiciones de libertad individual, en las que son dueños de sí mismos, de su dinero y de sus mercancías. En estas condicio-

<sup>7</sup> Así lo explicó Echeverría en un curso dictado en 2007 en la Facultad de Filosofía y Letras, titulado “El discurso crítico y *El capital*”.



nes existen productores, consumidores y distribuidores privados, cuya característica es que carecen entre sí de un principio organizativo social o político que regule sus actividades comerciales. Por ello, hablar de capitalismo supone hablar de la existencia de un conglomerado social en el que se encuentran seres humanos inmediata y espontáneamente privados; pero sólo mediata e indirectamente sociales.

Por una parte, para poder hablar de fetiche hay que suponer este mito en el que existen seres humanos organizados en torno a la propiedad privada, individuos que, a causa de la falta de un principio estructurador que les otorgue consistencia social, no se encuentran en condiciones de actuar socialmente y políticamente de manera espontánea, por ello el mercado será el que organice e imponga sus propios principios productivos, distributivos y consuntivos, mismos que por carecer de consistencia social y política serán siempre azarosos, desestructurados y contingentes, puesto que no emanan de la exigencia de necesidades humanas concretas. Por otra parte, para hablar de fetiche hay que suponer que las mercancías son las que necesitan intercambiarse; son ellas las que requieren exteriorizarse y reflejar su valor en otra mercancía, de modo que para mostrar su valor entran en juegos de equivalencia con otras. Puede decirse que, gracias a que en la estructura misma de las mercancías existe un valor mercantil que se expresa como valor de cambio, es posible que ocurra la socialización entre ellas. De carecer de valor de cambio, la socialización entre las mercancías sería imposible, y por extensión también sería imposible la socialización entre los seres humanos.

Por estas dos razones, las mercancías se convierten en los fetiches modernos, pues son cosas mundanas y terrenales que adquieren “mágicamente” la capacidad de socializar; son ellas las que dotan de socialidad a los individuos privados y aislados. De modo que las mercancías, al socializar, es decir, al entrar en juegos de intercambio, reflejan una capacidad exclusivamente humana como si fuera propia, como si la socialidad de los productos existiera al margen de sus productores. Con el mercantilismo se da una ruptura o una disolución de los antiguos y tradicionales lazos sociales comunitarios, los cuales

son sustituidos por relaciones sociales capitalistas decididas por los objetos mercantiles. Las mercancías son producto del trabajo privado, de modo que en su fase de producción carecen de nexo social; sólo se convierten realmente en objetos sociales en el momento del intercambio, en la fase de la circulación. La realización de la socialidad, su actualización, se da *a posteriori*, después del proceso de producción; dándose sólo en la circulación. Para Marx, esto quiere decir que la capacidad de los seres humanos de relacionarse socialmente viene dada por la necesidad del valor de cambio que hay en las mercancías; de buscarse unas a otras para circular entre sí. Por ello, cuando el intercambio rige la vida social, entonces no sólo la socialidad sino también la politicidad del mundo de la vida es regida por la valorización del valor.

La mercancía ingresa en la vida social como sustituto de un principio distributivo social, concreto y cualitativo, e impone un principio que no es social sino abstracto y cuantitativo, a saber, los principios mercantiles. Esta capacidad de suplantarse la politicidad humana y traducirla a términos humanos es el producto del hechizo del fetiche mercantil. En este punto el concepto de fetiche y el concepto de enajenación interactúan, pues si las mercancías poseen la capacidad de relacionar unos sujetos productores con otros, ello sucede porque la socialización humana se ha enajenado, adjudicándose los objetos mercantiles para sí mismos. La mistificación ocurre en medio de este escenario de enajenación, pues las cosas se han personificado y las personas se han cosificado.

### *El fetiche y la semiosis capitalista*

¿Qué aporta Bolívar Echeverría a la difícil y amplia discusión sobre el fetichismo? Parece que su gran aporte consiste en llevar el tema al terreno de la semiosis, lugar donde se pueden observar en toda su radicalidad las consecuencias del fetichismo mercantil.

De acuerdo con Echeverría, en el proceso de producción de la existencia social en su forma natural o general, independientemente de la época y de la identidad cultural, al traba-

jar y producir productos los seres humanos también producen signos.<sup>8</sup> Ello quiere decir que en el proceso de trabajo o praxis acontecen dos procesos que se dan a un mismo tiempo, ya que, por una parte, existe un proceso de producción/consumo de objetos, y, por otra, un proceso de comunicación/interpretación de significados. El primero de ellos se da en el proceso de producción material de los valores de uso, cuando la materia es producida por un sujeto trabajador con el fin de satisfacer una necesidad concreta. Pero, advierte Echeverría, este primer proceso también incluye un segundo proceso, semiótico o comunicativo, pues cuando un sujeto produce un objeto, está dando una forma y está llenando de contenido semiótico a ese objeto. El proceso productivo material implica así un proceso de creación de contenidos semióticos. Ambos procesos se llevan a cabo en uno solo y a un mismo tiempo; sólo pueden ser distinguibles en términos meramente formales.

No obstante, cuando el mercantilismo se introduce en las sociedades, la “forma natural” del valor de uso en los objetos se altera importantemente, pues el objeto, además de resultar valioso por las propiedades cualitativas que satisfacen un uso social —por cubrir una necesidad concreta, ya sea que ésta se genere, como escribe Marx, en el estómago o en la fantasía—, resulta tener un valor mercantil o de cambio, es decir, resulta ser útil también para el mercado por la cantidad de valor contenido en el objeto. Como demuestra la historia de las sociedades, cuando la figura mercantil se introduce de una forma dominante acaba por subsumir el valor de uso de los objetos. De modo que a la unidad biplanar del proceso de trabajo o praxis (producción material y semiótica) se adhiere una nueva figura con presencia fantasmal: la figura de la forma de valor mercantil. Para comprender el fetiche mercantil hay que ir a la estructura misma de la mercancía, compuesta a su vez por un doble nivel de presencia; aunque el fetiche no es esta estructura. El hecho de que la mercancía tenga un doble nivel de presencia, uno real, efectivo

<sup>8</sup> Véase Bolívar Echeverría, “Lección III. Producir y significar”, en *Definición de la cultura. Curso de Filosofía y Economía 1981-1982*.

y profano (valor de uso), y otro ilusorio, mágico y sagrado (valor mercantil), no hace de la mercancía un fetiche, sino que esta estructura es la que posibilita indispensablemente tal fenómeno. El mercantilismo hace que la presencia de los objetos, el hecho de ser un producto y ser un bien, se desdoble y se adhiera a ella una segunda forma de presencia, a saber, la forma de valor mercantil, la cual, a su vez, consiste en que el valor mercantil es un valor que se expresa en valor de cambio. De este modo, un ser humano mercantil es aquel que es capaz de convivir con este doble nivel de presencia efectiva de las mercancías.

Ello quiere decir que, lo mismo en condiciones mercantiles que en condiciones mercantil-capitalistas, los seres humanos al producir objetos en función de valor de uso, objetos tanto materiales como semióticos, también llenan a esos objetos de significados meramente mercantiles, asociados a la circulación y producción de valor mercantil. Esto posibilita que al tiempo que las mercancías se comunican unas con otras, es decir, cuando circulan, transportan en su núcleo los significados mercantiles sobrepuestos a la “forma natural” de los objetos. Este suceso, por sí solo, permitiría hablar de la fetichización mercantil de los objetos llevada a cabo en sentido semiótico, porque al circular las mercancías los seres humanos se encargan de transmitir a los consumidores este mensaje promercantil, favorecedor del poder del mercado, recibiendo así de forma pasiva o inactiva el mensaje mercantilista. Es fetichista esta semiosis porque son los objetos los que se encargan de comunicar automáticamente el mensaje mercantil, no así los seres humanos.

Además de lo anteriormente descrito, Bolívar Echeverría avanza un poco más al pasar del análisis del intercambio o comunicación de signos mercantiles para llegar al plano mismo de la producción de esos signos mercantiles. Echeverría sostiene que, en condiciones de subsunción mercantil-capitalista, los mensajes producidos no se configuran solamente en torno a un código humano en función del valor de uso, sino que el sentido de los mensajes es producido a partir del subcódigo de valor mercantil, producido a partir del modo de subcodificar capitalista. El modo de significar capitalista sobredetermina,

subsume, reconfigura o altera el sentido elemental del objeto práctico en su “forma natural” convirtiéndolo en un fetiche. Una vez transformado en fetiche, el objeto se encarga de comunicar el significado capitalista que lleva impreso desde su codificación. Este hecho tiene consecuencias inéditas para la vida social, pues la efectividad del fetiche mercantil se verifica en que él es el que se encarga de configurar la conciencia y la subjetividad humana, no así la cultura social. Es el objeto mercantil el que ahora tiene la capacidad de dotar de sentido a lo real, es decir, de configurar lo real.

Según Echeverría, el capitalismo está en capacidad de reordenar, refuncionalizar o infiltrar el código social de producción de significados para transmutarlo en un código sustitutivo. Para lograrlo, este código capitalista emana directa y automáticamente de la forma valor, sin que el sujeto pueda darse cuenta de ello, sin tampoco percibir a su enemigo, el cual es estructuralmente inasible. De modo que, infiltrado en el sistema comunicativo, el sistema de producción mercantil de significados selecciona, discrimina, deforma, sustituye, disminuye o incrementa las distintas maneras del subcodificar humano que están a favor de una forma de subcodificación en la que las mercancías pueden hablar su propio lenguaje. Los seres humanos, así enajenados en su capacidad de producir significados, reproducen de forma fetichista el carácter abstracto del mundo de los signos del valor mercantil, y son usados como vehículos para que las mercancías reproduzcan su subcodificación semiótica mercantil. De este modo, la producción de signos se encuentra articulada en torno al valor mercantil; éste se convierte en la subcodificación restrictiva suprema que sustituye a un código general, lleno de múltiples posibilidades del significar humano, y lo reemplaza por una sola posibilidad: la del significar de acuerdo con el lenguaje de las mercancías. Ello reduce las posibilidades de donación de sentido del mundo humano, pero extiende las del mundo mercantil. Cuando ello sucede, el fetiche mercantil ha consumado su hechizo.

Bajo condiciones de reproducción en su “forma natural”, el signo es un contenido mental humano, pero en condiciones mercantiles este mismo signo ha sido dotado de contenido por

el mercado. Ello implica que, una vez que los contenidos conceptuales han sido resignificados en función mercantil, el ser humano se encarga de comunicarlos o reproducirlos a través del habla cotidiana, pero en ese mismo momento él se convierte en vehículo de una estructura de significados mercantiles que es fetichista, y lo es porque ella se encarga de reproducir la semiosis capitalista. Poniéndose a sí misma como la traducción directa de toda forma posible de significar el mundo, la mercancía se atribuye la forma única, directa y espontánea de toda praxis o proceso de trabajo. De este modo, el capitalismo aparece como una significación que naturalmente posee los atributos humanos. Así, sin sospecharlo, el ser humano se encarga de repetir los conceptos ya subcodificados capitalísticamente. Nótese que en condiciones capitalistas son los individuos quienes sirven de vehículos para que se comuniquen entre sí los contenidos abstracto-cuantitativos del capital. De modo que, si se observa con sumo cuidado, puede decirse que bajo condiciones capitalistas la función del fetiche o bien se invierte, o bien se radicaliza aún más respecto de los fetiches mágicos tradicionales, pues se pasa de un escenario en el que la comunicación entre dos entidades físicas se establecía a través de medios no físicos, pasándose a otro escenario en el que el mundo no físico de las mercancías se comunica ocupando al mundo físico de la socialidad humana.

Si ahora regresamos a las características que definen a un fetiche, decimos que éste se caracteriza por el hecho de que su fin es conseguir una acción efectiva y práctica, es decir, tener un efecto real entre sus usuarios, tal como sucede en el caso de los fetiches arcaicos o sexuales: en el primero, el fetiche incrementa la capacidad técnica del instrumento de trabajo; mientras que en el segundo incrementa el placer, teniendo en ambos casos resultados corporales perceptibles. En el caso del fetiche mercantil-capitalista, su función práctica consiste no únicamente en resocializar a individuos privatizados ni tampoco sólo en refuncionalizar el código humano para hacerlo trabajar en sentido capitalista, sino también en que el proceso de enajenación de producción de significados, es decir, el proceso de codificación del lenguaje mismo, se consuma a

través de la mercancía, y es el fetiche el que garantiza la postergación efectiva y en la vida práctica del mensaje mercantil. En suma, la función práctica de los fetiches mercantiles en la vida real y cotidiana consiste en asegurar la reproducción mercantil capitalista de la vida social moderna. Aquí habría que reformular la famosa frase de Marx: “no lo saben, pero lo hacen”, y decir en su lugar: “no lo saben, pero lo hablan, lo comunican, lo transmiten”.

### *El protomensaje en la semiosis fetichista*

Todo lo anterior explica que en condiciones mercantiles los contenidos mentales de los seres humanos se convierten igualmente en contenidos mercantiles, y mercantiles también serán las distintas formas de expresarse esos contenidos. Pero para ir más lejos, Echeverría sostiene que el capitalismo es capaz de penetrar hasta lo más profundo del sistema de los signos, es decir, el núcleo del código, para re-trabajarlo, y crear nuevos significados capitalistas.

Para sostener este punto, Bolívar Echeverría recurre al planteamiento del lingüista Louis Hjelmslev,<sup>9</sup> para quien el proceso de producción de significados se encuentra siempre acompañado de un proceso de constitución en el que se dona una intención (*purport*) al mensaje, esta intención transforma el contenido del mensaje y se sustancializa en él, convirtiéndose así en un protosignificado o protosimbolización. Ello quiere decir que la creación del contenido del mensaje también se acompaña de un protomensaje, un sentido o pretensión que se configura como mensaje primario y rudimentario, cuyo contenido no fue codificado por el emisor con el objetivo de ser emitido expresamente. Para Hjelmslev, el mensaje porta una intención que el cifrador depositó en él, aunque ello haya ocurrido en el emisor de manera inconsciente. El mensaje está ahí, pero su codificación es tan primaria y fundamental que se encuentra en el estrato más profundo del mensaje, un es-

<sup>9</sup> Véase *ibid.*, p. 106.

trato que, aunque no es expresado mediante alguna señal, posee contenido significativo. Esto quiere decir que el contenido mercantil está ahí, como protosignificado, diluido en el contenido del mensaje, convirtiéndose en una parte constitutiva de él, y, a pesar de que su codificación es rudimentaria, tendrá un nuevo efecto simbolizador en la interacción entre sujetos para generar un nuevo mensaje que está por venir en el sistema de reproducción de los signos. Éste es el encargo o misión expresa del protomensaje, a saber, reproducirse sin expresión, reproducirse en silencio.

Regresando a Echeverría, si se observa con cuidado, uno puede darse cuenta de que en condiciones mercantil-capitalistas el protomensaje no fue codificado por el ser humano, por el emisor, sino por el sistema semiótico capitalista mismo, de modo que el receptor, al consumir este protomensaje mercantil inexpressivo, descifrará, integrará y, posteriormente, reproducirá espontáneamente y en silencio esta intención cosificada del protomensaje. Piénsese que el mensaje mercantil, al igual que cualquier otro mensaje, no sólo es un vehículo de comunicación, sino que ante todo es una forma de socialización a través de signos. Este sistema de socialización trabaja con mensajes que fueron cifrados en el pasado y que en el momento de la circulación se dirigen a seres humanos que no solamente son contemporáneos, sino que también comprometen la socialización y la simbolización de otros seres futuros. De esta manera, el mensaje conformado en términos mercantiles también tiene la intención de transmitir la protosimbolización mercantil a emisores futuros. Este hecho es el que garantiza la reproducción de los contenidos mercantiles, aun sin la existencia de intercambio mercantil. De modo que el capitalismo no necesita del acto de compra-venta para circular, tampoco necesita del objeto-mercancía, puesto que el capital circula en el sistema de los signos. Esto es lo que compromete a los seres humanos a compartir y reproducir la simbolización mercantil capitalista, aun sin la posesión material de mercancías, aun sin dinero ni riqueza, aun en contra de su voluntad, aun cuando se encuentren en los márgenes más excluyentes del sistema capitalista. Ésta es la acción efectiva del fetiche, reproducir



el sistema capitalista haciéndolo de una forma imperceptible para los seres humanos, sin violencia aparente, sin adoctrinamiento palpable, como si fuera un acto libremente elegido por los seres humanos.

Para Bolívar Echeverría, la auténtica función del fetiche consiste en reproducir, sin materialidad, la forma fantasmal del proceso de valorización de valor. De este modo, el fetiche mercantil adquiere, como todos los demás fetiches, su función práctica de transformación de la sociedad y de la realidad, posibilitando con ello la postergación del automatismo capitalista. De modo que, en cada acto de habla, en cada simbolización o en cada contenido mental, esta protoforma o protomensaje inexpressado está llamado a reproducirse incansablemente, del mismo modo que lo hace la riqueza abstracta, *ad infinitum*. La localización de la función garante de la reproducción práctica y efectiva del valor mercantil es el aporte más importante de Bolívar Echeverría al tema del fetichismo mercantil-capitalista. Es un aporte radical, puesto que desciende a lo más profundo del proceso de simbolización y de significación de la realidad.

### *La ausencia de significado en la semiosis capitalista*

Escribió William Shakespeare alguna vez: “La vida [...] es un cuento contado por un idiota, lleno de ruido y de furia, que no tiene ningún sentido”.<sup>10</sup> No se equivocaba Shakespeare en modo alguno, pues la vida bajo la subsunción capitalista es un cuento inventado por un idiota, y ese idiota es el capitalismo. En efecto, en la vida capitalista hay mucho ruido, ajeteo y distorsión, que es producto de una furia estruendosa, un ruido que es inexpressivo, y lo es porque carece de contenido. Y si este cuento carece de sentido no se debe a que lo cuente el capitalismo, sino porque en él las cosas mismas no poseen ningún contenido, son todas ellas asignificantes.

<sup>10</sup> William Shakespeare, *Macbeth*, 5to. acto, escena v.

En la fórmula general de la riqueza mercantil,  $Ma-D-M_b$ , se explica que el valor de la mercancía A se transforma en el valor de la mercancía B; busca encarnarse en ella, tomar su cuerpo, pero lo logrará si es que logra subsumir la “forma natural” del valor de uso de la mercancía B. El fetichismo mercantil tiene lugar en la capacidad de intercambiar cuerpos concretos a través del valor abstracto y en la capacidad de intercambiar valores abstractos subsumiendo propiedades concretas, únicas y exclusivas. Esta capacidad de transmutar lo corporal en abstracto y retransmutar lo abstracto en corporal es la magia del fetiche. Reconectar cuerpos concretos diferentes y contradictorios a través de valores abstractos es la función fetichista de la mercancía, y es en ella en donde radica la magia religiosa de la sociedad moderna, en la capacidad de convertir un cuerpo físico en un alma espiritual para luego reconvertir esta alma e insuflarle vida en un cuerpo diferente, ello se cumple en la sociedad moderna en la capacidad del mercado y del dinero de intercambiar, hacer equivalentes y volver compatibles metabolismos de trabajos sociales diferentes e inequívocos.

Esta capacidad transmutativa también la encontramos, aunque sustancialmente alterada, en la fórmula general del capital  $D-M-D'$ . Solo que aquí, a diferencia de la fórmula mercantil, el objetivo final no es el cuerpo concreto de la mercancía ni tampoco el medio para lograrlo es el cuerpo abstracto del dinero, sino lo contrario. En la fórmula general del capital,  $D-M-D'$ , todo el proceso de transmutación comienza con valores abstractos y finaliza igualmente con valores abstractos, pero ocupando los cuerpos concretos de los valores de uso.

Si se observa hay diferencias sustanciales entre el fetichismo mercantil y el fetichismo mercantil-capitalista. En el primero tenemos un sujeto que es mercantilista, que trabaja con un fetichismo que promueve y desarrolla la distribución de su sistema reproductivo; mientras que en el segundo hay un sujeto que ya no es social, sino un sujeto enajenado que trabaja con un fetichismo que ocupa la “forma natural” de su sistema reproductivo para ponerlo al servicio de la autogeneración de valor. Ambos tipos de fetichismo, el mercantil y el

mercantil-capitalista hacen que sujetos diferentes socialicen en torno a la mercancía, pero en el segundo tipo, en el mercantil-capitalista, el fetiche dinerario es el que configura la vida social y la subjetividad, llenándolas de significado capitalista, además de que es capaz de imprimir un *telos*, de dar un destino a la socialidad humana. Se trata de un *telos* y de un significado que hacen que la vida social natural se convierta en un sinsentido.<sup>11</sup> De este modo, dos procesos en uno se llevan a cabo mediante la efectividad práctica del fetiche mercantil-capitalista: uno consiste en posibilitar la comunicación social de sujetos privatizados y el otro consiste en lograr la traducción de un código mercantil-capitalista a términos propiamente humanos, un traslape en el que el código humano es alterado para convertirse en equivalente del código capitalista, y en ese proceso el código humano es refuncionalizado para trabajar de acuerdo a términos mercantiles. De modo que cuando el sujeto enajenado vuelva a tomar la palabra, en cualquiera de sus lenguas naturales, lo haga, pero a partir de la subcodificación capitalista, que en términos concretos social-naturales carecerá de significado humano.

De este modo, tanto la socialidad capitalista como la comunicatividad capitalista no son voluntades o necesidades propiamente humanas, sino que en realidad son capacidades del valor de las mercancías, por su capacidad de traducir a términos abstractos las diferencias cuantitativas humanas, es decir, por su capacidad de realizar una semiosis capitalista, una en la que significados no sólo cualitativamente distintos sino inequiparables pueden convertirse en significantes abstractamente equiparables y, así, logren ser traducidos a un mundo de los signos en el que las mercancías deciden sobre el significado de las relaciones intersubjetivas y las validan, un mundo en el que la capacidad comunicativa intersubjetiva se disminuye en términos cualitativo-concretos a fin de poder ampliarse

<sup>11</sup> Véase Bolívar Echeverría, "El concepto de fetichismo en el discurso revolucionario", en *Dialéctica*, núm. 4.

cuantitativamente por un lenguaje abstracto que transfigura la cualidad en cantidad.

Si ahora observamos la fórmula general del capital D-M-D', vemos cómo ella es completamente fetichista, porque en su estructura se revela el carácter aparentemente mágico del capital. Al respecto, Marx escribe lo siguiente, dándonos una clave: "En D-D' tenemos la forma no conceptual [*begriffslose*] del capital, la inversión y cosificación de las relaciones de producción en la potencia suprema".<sup>12</sup> En los extremos de la fórmula D-M-D', es decir, dinero-dinero, nos encontramos, dice Marx, ante formas carentes de concepto. Puede decirse, que el capitalismo trae consigo una transformación profunda en la sociedad que convierte los múltiples significados cualitativos, las múltiples mercancías concretas posibles en un sólo significante abstracto-cuantitativo, a saber, el dinero. Esto es lo que se expresa en los extremos de la fórmula D-M-D'. Se explica que si se tiene dinero es posible reconvertir cualquier objeto concreto (Ma, Mb, Mc, Md) en dinero nuevamente, aunque con valor incrementado. El objetivo último es comunicar al dinero entre sí, comunicar los contenidos abstractos. Y ello es posible sólo si los contenidos han sido vaciados de significado. Si, en cambio, pensamos en la fórmula general de la riqueza mercantil Ma-D-Mb vemos que ella manifiesta la comunicación entre objetos concretos llevada a cabo mediante la figura abstracta del dinero, lo que observamos es la metamorfosis entre contenidos materiales concretos: "el movimiento M-M es un intercambio de mercancía por mercancía, metabolismo del trabajo social".<sup>13</sup> De modo que en el mercantilismo se intercambian cuerpos concretos ocupando la figura abstracta del dinero. En este sentido, puede decirse que el mercantilismo contribuye positivamente a la sociedad al transmutar unos objetos cualitativamente distintos, ocupando para ello el dinero, lo que hace es ampliar el sistema de satisfacción de nece-

<sup>12</sup> Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Libro tercero. El proceso global de la producción capitalista. Volumen 7*, p. 501.

<sup>13</sup> Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital. Volumen 1*, p. 129.

sidades de los sistemas reproductivos. Pero en las sociedades mercantil-capitalistas el proceso es sustancialmente diferente, pues si observamos la fórmula general del capital, D-M-D', vemos que ella manifiesta la comunicación entre contenidos diferentes traducidos al terreno de la abstracción cuantitativa, ocupando para ello objetos cualitativamente concretos.

De este modo, el fetiche mercantil tiene la capacidad de ampliar la comunicación humana y diversificar su significado, pero lo logra al reducirlo, al reducir su expresividad a un solo significativo abstracto, que es capaz de asumirse como representante unívoco y universal de las múltiples y contradictorias capacidades productivas, distributivas y consuntivas de los sistemas reproductivos humanos. El fetiche capitalista, a diferencia del fetiche arcaico, no extiende ni amplía mágicamente la capacidad comunicativa humana, sino que en realidad lo que hace es disminuirla, otorgándole una apariencia de universalidad al sistema de producción-consumo, de modo tal que pareciera que la ampliara.

En el capitalismo, el aspecto cualitativo de la "forma natural" de los sistemas reproductivos debe ser traducido a términos cuantitativos para ser significativa en el lenguaje de la forma valor, lo que implica que no sólo las diferencias cualitativas sino también las contradicciones deben ser traducidas a equivalencia y uniformidad. Ello hace que el capitalismo se caracterice por este vaciamiento de contenidos concretos a fin de lograr la homogeneización de las múltiples y diversas heterogeneidades humanas. El fetiche mercantil-capitalista tiene la capacidad sobrenatural de que todo ser cualitativamente concreto y diferente puede ser convertido en universal asignificante al hacer abstracción de sus cualidades, reduciéndolas a un grado de significatividad igual a cero, en el que el valor mercantil traduce o resignifica la cualidad por un valor abstracto.

Lo anterior permite explicar la razón por la que el capitalismo no contribuye a enriquecer cualitativamente el mundo humano, sino que lo empobrece en todos sus sentidos, produciendo una crisis de orden civilizatorio, una crisis de orden cualitativo, una crisis de la calidad de la vida social y de la es-

estructura tecnológica de la modernidad. Se trata de una crisis porque, según Echeverría,<sup>14</sup> la clave del desarrollo capitalista reside en que el trabajo y la praxis humanos —que buscan la abundancia de bienes mediante el tratamiento técnico de la naturaleza— deben sujetarse a la creación artificial de una escasez en todos los órdenes cualitativos de la vida humana, de modo que en lugar de satisfacer las necesidades humanas, las elimina; en lugar de practicar la afirmación, practica la destrucción; en lugar de potenciar la productividad natural, la aniquila; y en lugar de afirmar la libertad, practica la represión, la hostilidad, la violencia, la exclusión y toda forma de aniquilación de lo negado.

### Conclusión

Hemos visto que la función de los fetiches mercantiles en la vida real y cotidiana consiste en asegurar y garantizar en la práctica la reproducción mercantil capitalista de la vida social moderna. La forma valor convierte espontánea e inmediatamente cualquier objeto en mercancía, y a partir de ello sólo es posible subcodificar el mundo en términos mercantiles. En la vida social, el capitalismo sobredetermina la vida política y la reconfigura al otorgarle un *telos*; en la vida semiótica, el capitalismo sobredetermina el mundo de los signos y los recodifica al volverlos significativos desde una subcodificación restrictiva y que es carente de sentido, que es exclusivamente cuantitativa. Todo ello significa que el fetiche posee la capacidad de sustituir la politicidad humana con una intención mercantil del valor que se verifica en cualquier contenido mental y, asimismo, que los grados de subsunción pueden ser más poderosos de lo que sospechamos.

No obstante, concluyamos diciendo que el planteamiento sólo es válido para sociedades capitalistas cuyo proceso de subsunción fuera total y homogéneo, de modo que en ella no apareciera algún modo de conexión social que no fuera el capi-

<sup>14</sup> Véase Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 35.

talista. No obstante, así como el mito del individuo burgués es sólo una pretensión en la medida misma en que no existe un individuo que viva al margen de los demás, del mismo modo la existencia de una sociedad por completo capitalista también lo es. Una sociedad basada por completo en relaciones sociales mercantiles y fetichistas sigue siendo hasta hoy una posibilidad o una pretensión desmedida, pues la mayor parte del cuerpo social sigue regido por vínculos sociales ajenos a la forma valor, los cuales pueden ciertamente estar cruzados por el interés económico, pero que no alcanzarían a eliminar los antiguos lazos de conexión social. De este modo, la cosificación de las relaciones sociales y el total vaciamiento de los contenidos humanos llevados a cabo por la enajenación y encubiertos por el fetichismo mercantil siguen siendo un objetivo por cumplir.

Hay que admitir que, casi con la misma rapidez que el capitalismo subsume terrenos de convivencia social, surgen formas de resistencia y de creación de espacios que impugnan el poder del capital. En medio de la destrucción de la modernidad capitalista surgen comportamientos humanos emancipadores. Se trata de una rebeldía colectiva, de actividades humanas y de posturas políticas, de actitudes de autoafirmación creativa y de goce, de nuevos modos horizontales y democráticos de conexión social, de reflexión y de comportamientos afectivos, estéticos o eróticos. Dentro de estos comportamientos afirmadores de lo social también hay objetos materiales, como la creación de instrumentos tecnológicos nuevos, creados con la intención de subvertir el poder del capital. En suma, la sociedad fetichista de la que habla Marx se realiza de muchos modos, pero aún no es dominante por completo, puesto que siempre existen órdenes de la vida que no están siendo conectados por el capital.

### *Bibliografía*

Aguirre Rojas, Carlos Antonio, *El problema del fetichismo en El capital*, Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) (Cuadernos de Teoría Política), México, 1984.

- Cohen, Gerald Allan, *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Siglo XXI, Madrid, 1986.
- Echeverría, Bolívar, “Apéndice. Sobre el ‘fetichismo’”, en *El discurso crítico de Marx*, Fondo de Cultura Económica (FCE) / Itaca, México, 2017.
- , “Definición del discurso crítico”, en *El discurso crítico de Marx*, FCE / Itaca, México, 2017.
- , “El concepto de fetichismo en el discurso revolucionario”, en *Dialéctica*, núm. 4, enero de 1978.
- , *Definición de la cultura. Curso de Filosofía y Economía 1981-1982*, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM / Itaca, México, 2001.
- , *La modernidad de lo barroco*, Era, México, 2000.
- Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital. Vols. 1 y 3*, Siglo XXI, Madrid, 2010.
- , *El capital. Crítica de la economía política. Libro tercero. El proceso global de la producción capitalista. Volumen 7*, Siglo XXI, México, 2009.
- , *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Volumen 1*, Siglo XXI, México, 2007.
- Shakespeare, William, *Macbeth*, Norma, México, 2011.





## EL CONCEPTO DE PROPIEDAD A 150 AÑOS DE LA EDICIÓN DEL PRIMER TOMO DE EL CAPITAL

Elisabetta Di Castro\*

Al querer hablar del concepto de propiedad viene a la mente el célebre pasaje del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* en el que Jean-Jacques Rousseau plantea:

El primero que, tras haber cercado un terreno, decidió decir: *Esto es mío* y encontró a personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Qué de crímenes, guerras, asesinatos, qué de miserias y horrores habría ahorrado al género humano aquél que, arrancando los potos o llenando el foso, hubiese gritado a sus semejantes: Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie.<sup>1</sup>

Más allá del provocador planteamiento de Rousseau, el asunto de la propiedad se presenta, incluso en su propia obra, como algo mucho más complejo. Ya Aristóteles en la *Política* concebía la propiedad como una parte integrante de la familia y como un instrumento de la existencia, y distinguía en toda propiedad dos usos, uno que es especial a la cosa, su propio uso, y otro que no lo es, que es para el cambio, el cual está ligado a la satisfacción de las necesidades. Y pone como ejemplo el uso de un zapato, como calzado y como objeto de cambio; aclarando que

\* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>1</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres. El contrato social*, p. 59.

el que cambia un zapato al que lo necesita por dinero o por alimento utiliza el zapato en cuanto zapato, pero no según su propio uso [...] Del mismo modo ocurre también con las demás posesiones, pues el cambio puede aplicarse a todas, teniendo su origen, en un principio, en un hecho natural: en que los hombres tienen unos más y otros menos de lo necesario.<sup>2</sup>

Regresando a la modernidad, no podemos dejar de mencionar también a John Locke, que en su *Ensayo sobre el gobierno civil* sostiene que la propiedad de las cosas remite en última instancia a la propiedad de la propia persona: a partir de que el ser humano es propietario de sí mismo,

podemos también afirmar que el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos son también auténticamente suyos. Por eso, siempre que alguien saca alguna cosa del estado en que la Naturaleza la produjo y la dejó, ha puesto en esa cosa algo de su esfuerzo, le ha agregado algo que es propio suyo; y, por ello, la ha convertido en propiedad suya.<sup>3</sup>

Es con el trabajo que el ser humano aparta las cosas naturales de su condición común y las convierte en propiedades; en palabras de Locke: “El trabajo puso un sello que lo diferenció del común. El trabajo agregó a esos productos algo más de lo que había puesto la Naturaleza, madre común de todos, y, de ese modo, pasaron a pertenecerle particularmente”.<sup>4</sup>

Obviamente, hay muchos otros célebres pasajes sobre la propiedad que podemos encontrar en la obra de diversos autores clásicos, sin embargo, en esta ocasión, en la que estamos celebrando los 150 años de la edición del primer tomo de *El capital* de Karl Marx, nos centraremos especialmente en la propuesta que hace en el penúltimo capítulo de dicho tomo, dedicado a la acumulación originaria.

Para Marx, la acumulación capitalista —es decir, el proceso por el cual el dinero se transforma en capital, que al produ-

<sup>2</sup> Aristóteles, *Política*, libro I, 1257a, pp. 68-69.

<sup>3</sup> John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, p. 23.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 24.

cir plusvalor lleva a incrementar al propio capital—, supone una acumulación originaria previa: “una acumulación que no es *resultado*, sino *punto de partida* del régimen capitalista de producción”.<sup>5</sup> Aquí el autor hace referencia explícita al concepto de “acumulación previa” de Adam Smith.

Recordemos que, en su *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Smith plantea que en el estado primitivo de la sociedad, en donde no hay división del trabajo y cada ser humano se procura por sí mismo lo que necesita cuando lo requiere, no es necesaria la acumulación de capital. Sin embargo, cuando se establece la división del trabajo a gran escala, el trabajo individual no alcanza a satisfacer todas las necesidades y se debe recurrir al producto del trabajo de otras personas, el cual se adquiere con el producto del trabajo propio.

Pero como dicha adquisición no puede hacerse hasta que el producto del trabajo individual propio no solamente esté terminado, sino vendido, es necesario acumular diferentes bienes en cantidad suficiente para mantenerle y surtirle con los materiales e instrumentos propios de su labor, hasta el instante mismo en que ambas circunstancias acaezcan.<sup>6</sup>

Y pone como ejemplo a un tejedor que para realizar su oficio necesita previamente un capital suficiente para mantenerse y disponer de los materiales e instrumentos necesarios no sólo hasta el momento en que termina su trabajo sino también en tanto venda la tela. Así, la acumulación debe preceder a su actividad y durar por todo el tiempo en que la realice.

Si bien, como señalamos, Marx hace referencia explícita a Smith, su concepción es muy distinta. Mientras en Smith la base de la acumulación está vinculada al trabajo, en Marx remite a una relación social construida con la violencia. Para ubicar esta crucial diferencia, el autor hace una brillante ana-

<sup>5</sup> Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Tomo 1. Libro 1. El proceso de producción del capital*, p. 607.

<sup>6</sup> Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, p. 250.

logía entre el papel que juega el pecado original en la teología y el papel que ha jugado el trabajo en la economía política. Así como en la teología el pecado original de Adán al morder la manzana explica el carácter pecador de la humanidad, en la economía política se distingue en los orígenes una “élite diligente” que acumula riqueza y una “pandilla de vagos y holgazanes” que termina sin nada, sólo con su “pellejo” para vender, expresiones que, como sabemos, utiliza irónicamente el propio Marx.

De este pecado original arranca *la pobreza de la gran mayoría*, que todavía hoy, a pesar de lo mucho que trabajan, no tienen nada que vender más que sus personas, y *la riqueza de una minoría*, riqueza que no cesa de crecer, aunque haga ya muchísimo tiempo que sus propietarios han dejado de trabajar.<sup>7</sup>

Este pasaje nos interpela. El problema al que se enfrenta Marx es todavía hoy nuestro problema. La pobreza de la gran mayoría y la riqueza de una pequeña minoría sigue siendo una ominosa realidad en nuestro mundo globalizado. Aquí es donde podemos ubicar la actualidad del pensamiento de Marx, que nos invita a hacer una relectura crítica de su obra con el fin de entender y vislumbrar posibles alternativas a la fase del capitalismo que nos ha tocado vivir, ya en pleno siglo XXI, en donde, como señaló Joseph Stiglitz, luego de la crisis de 2008, el 1% de la población tiene lo que el 99% necesita.<sup>8</sup>

Frente a la idílica visión de la economía política, en la que Smith ocupa un lugar relevante, según la cual desde los orígenes el derecho y el trabajo son los medios de enriquecimiento, Marx destaca que en la historia real es la violencia la que desempeña el papel principal, ya sea como conquista, esclavización, robo o asesinato. Al respecto, además del último capítulo del primer tomo de *El capital* —dedicado a la teoría moderna de la colonización y que concluye con el secreto des-

<sup>7</sup> Carlos Marx, *op. cit.*, p. 607.

<sup>8</sup> Véase Joseph Eugene Stiglitz, *El precio de la desigualdad. El 1% de la población tiene lo que el 99% necesita.*

cubierto en el nuevo mundo, “el régimen capitalista de producción y acumulación, y, por tanto, la propiedad privada capitalista, exigen la destrucción de la propiedad privada nacida del propio trabajo, es decir, la expropiación del trabajador”—,<sup>9</sup> podemos recordar también la obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Friedrich Engels, en la que se presenta un análisis materialista de la historia y se escribe, de acuerdo con el autor, como la “ejecución” de un testamento. En ella se sostiene que en la comunidad primitiva los hombres

apenas si se diferenciaban unos de otros [aunque] el poderío de esas comunidades primitivas tenía que quebrantarse, y se quebrantó. Pero se deshizo por influencias que desde un principio se nos parecen como una degradación, como una caída desde la sencilla altura moral de la antigua sociedad de las gens. Los intereses más viles —la baja codicia, la brutal avidez por los goces, la sórdida avaricia, el robo egoísta de la propiedad común— inauguran la nueva sociedad civilizada, la sociedad de clases; los medios más vergonzosos —el robo, la violencia, la perfidia, la traición—, minan a la antigua sociedad de las gens, sociedad sin clases, y la conducen a su perdición. Y la misma nueva sociedad, a través de los dos mil quinientos años de su existencia, no ha sido nunca más que el desarrollo de una ínfima minoría a expensas de una inmensa mayoría de explotados y oprimidos; y esto es hoy más que nunca.<sup>10</sup>

Como sabemos, para Marx, el dinero, las mercancías, los medios de producción y de subsistencia no son capital por sí mismos, para que éstos sean transformados en capital se requiere que dos clases de poseedores se enfrenten: los propietarios del dinero, de los medios de producción y de subsistencia, por un lado, y, por otro, los vendedores de su fuerza de trabajo, los llamados “trabajadores libres”. Estos trabajadores libres, enfatiza el autor, son “libres” de los medios de

<sup>9</sup> Carlos Marx, *op. cit.*, p. 658.

<sup>10</sup> Federico Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado. En relación con las investigaciones de L. H. Morgan*, p. 97.

producción en un doble sentido: no están incluidos entre los medios de producción (como estaban los esclavos o los siervos de la gleba), ni cuentan con medios de producción propios (como es el caso del campesinado que trabaja su propia tierra). De esta manera, el régimen del capital presupone una escisión entre los trabajadores y la propiedad sobre las condiciones de realización de su trabajo, división que la producción capitalista no sólo mantiene, sino que reproduce y acentúa, y por la cual se transforma a los primeros en asalariados y al segundo en capital.

En esta intervención quisiera destacar un aspecto: el Estado, cuyo papel es fundamental en este proceso al ser la fuente del derecho de propiedad. Recordemos que ya en el *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* de Thomas Hobbes se rechaza la idea de que la propiedad sea algo natural; para este autor, en el estado de naturaleza no hay lo mío y lo tuyo, como tampoco lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, estos adjetivos no remiten a cuestiones naturales sino a creaciones sociales. En el estado de naturaleza, que es caracterizado por la ausencia de un poder común, no existen para Hobbes “propiedad ni dominio, ni distinción entre *tuyo* y *mío*; sólo pertenece a cada uno lo que puede tomar, y sólo en tanto que puede conservarlo”.<sup>11</sup> En contraposición, sostiene, que

es inherente a la soberanía el pleno poder de prescribir las normas en virtud de las cuales cada hombre puede saber qué bienes pueden disfrutar y qué acciones puede llevar a cabo sin ser molestado por cualquiera de sus conciudadanos. Esto es lo que los hombres llaman *propiedad*. [...] Esas normas de propiedad (o *meum* y *tuum*) y de lo *bueno* y lo *malo*, de lo *legítimo* e *ilegítimo* en las acciones de los súbditos, son leyes civiles, es decir, leyes de cada Estado particular.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, p. 104.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 146.

Al respecto, podemos mencionar también otro pasaje de la obra ya mencionada de Engels, en donde sostiene que

no faltaba más que una cosa; una institución que no sólo asegurase las nuevas riquezas de los individuos contra las tradiciones comunistas de la constitución gentil, que no sólo consagrarse la propiedad privada antes tan poco estimada e hiciese de esta santificación el fin más elevado de la comunidad humana, sino que, además, imprimiera el sello del reconocimiento general de la sociedad a las nuevas formas de adquirir la propiedad, que se desarrollaban una tras otra, y por tanto a la acumulación, cada vez más acelerada, de las riquezas; en una palabra, faltaba una institución que no sólo perpetuase la naciente división de la sociedad en clases, sino también el derecho de la clase poseedora de explotar a la no poseedora y el dominio de la primera sobre la segunda. [Y esa institución nació. Se inventó el Estado].<sup>13</sup>

Aunque aquí hay que agregar que el surgimiento del Estado moderno no fue propiamente impulsado por la burguesía, sino que fue en sus inicios el instrumento de defensa nacido de una aristocracia amenazada, y es a su cobijo que van surgiendo las condiciones para el desarrollo del capitalismo, modo de producción que fue creciendo poco a poco en los intersticios del propio feudalismo.<sup>14</sup> La formación histórica de los trabajadores asalariados implicó liberar al productor de la dependencia feudal y hacerlo jurídicamente libre, “liberarlo”, como dijimos, de los medios de producción (de su tierra) y finalmente disciplinarlo para que trabaje en condiciones provechosas para el capital.<sup>15</sup>

Estado y derecho son dos elementos fundamentales para entender la propiedad. Incluso Locke, que la consideraba natural fruto del trabajo de cada quien, requería de la conformación del Estado para su defensa justa. Derecho y trabajo que,

<sup>13</sup> Federico Engels, *op. cit.*, pp. 106-107.

<sup>14</sup> Véanse Perry Anderson, *El Estado absolutista*; Karl Polanyi, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*; David Harvey, *Guía de El capital de Marx. Libro primero*.

<sup>15</sup> David Iokhelevich Rozenberg, *El capital de Carlos Marx, comentarios al primer tomo*.



como vimos, para Marx no son la fuente del enriquecimiento, sino que es por la violencia y el despojo que hay propietarios de los medios de producción y quienes son sólo propietarios de su fuerza de trabajo. Por ello, como ha señalado David Harvey, el primer tomo de *El capital* puede leerse

como un informe detallado e inapelable de por qué “no hay nada más desigual que el trato igual a los desiguales”. La ideología de la libertad de intercambio y de contrato nos embauca a todos, encandilándonos con la supuesta superioridad moral de la teoría política burguesa sobre la que asienta su legitimidad y su pretendido humanismo.<sup>16</sup>

La explicación del mercado a partir de una mano invisible, que para Smith llevaba finalmente a un beneficio para todos al buscar cada uno el suyo propio, es invertida por Marx al sacar a la luz cómo en el mercado libre e igualitario las iniciales desigualdades se multiplican

cuando la gente entra con distintos recursos y activos en ese mundo libre e igualitario de los intercambios de mercado, hasta las menores desigualdades, por no hablar del abismo entre las clases, se ven amplificadas y multiplicadas con el tiempo hasta desembocar en enormes desigualdades de influencia, riqueza y poder.<sup>17</sup>

Pero la acumulación originaria —la separación de los medios de producción de los productores— no es simplemente una referencia histórica para ubicar la emergencia del modo de producción capitalista. Como diversos autores han enfatizado, entre los que destaca Roman Rosdolsky,<sup>18</sup> la acumulación originaria está contenida en el propio concepto del capital y, en este sentido, no se trata de un proceso concluido: el desarrollo del capital conlleva la conservación y reproducción de esa escisión a una escala cada vez mayor, con una constan-

<sup>16</sup> David Harvey, *op. cit.*, p. 282.

<sup>17</sup> *Idem.*

<sup>18</sup> Véase Roman Rosdolsky, *Génesis y estructura de El capital de Marx (estudios sobre los Grundrisse)*.

te acumulación y concentración del capital en pocas manos. Marx señaló que con ello se desarrolla también a una escala cada vez mayor el trabajo de forma cooperativa, la aplicación técnica de la ciencia, la explotación sistemática y organizada de la tierra, la utilización colectiva de los medios de trabajo, la absorción de los países en una red del mercado mundial conformando así el carácter internacional del régimen capitalista. Con este desarrollo crece también la masa de miseria, opresión, degeneración y explotación, así como la rebeldía de la clase obrera, que es más numerosa, disciplinada y unida. En este sentido, para Marx, el modo de producción capitalista sólo podría encontrar su fin restableciendo la unidad originaria entre productores y medios de producción; recuperando los progresos logrados en la era capitalista, se plantea la posibilidad de “una propiedad privada individual basada en la *cooperación* y en la *posesión colectiva de la tierra y de los medios de producción producidos por el propio trabajo*”.<sup>19</sup>

Así, por lo que se refiere al concepto de propiedad, Marx fue muy cuidadoso, aunque concebía el desarrollo histórico y la superación del capitalismo como algo inevitable y ligado a la idea de progreso. Además del *Manifiesto del Partido Comunista*, podemos recordar que en la “Crítica del Programa de Gotha” define a la sociedad colectivista a partir de la propiedad común (no estatal) de los medios de producción al tiempo que no rechaza la propiedad privada, más bien la delimita al espacio que le correspondería a la propiedad del individuo: “nada puede pasar a propiedad privada excepto bienes individuales de consumo”.<sup>20</sup>

Para concluir, frente a la hegemonía de la teoría liberal y neoliberal de nuestros días, y a 150 años de la publicación del

<sup>19</sup> Carlos Marx, *op. cit.*, p. 649 (cursivas mías). Esta propiedad se concibe como una segunda negación: negación de la propiedad privada capitalista, la cual, como vimos, surge de la acumulación originaria, es decir, de la negación de la propiedad privada individual basada en el propio trabajo.

<sup>20</sup> Karl Marx, *Textos selectos y Manuscritos de París, Manifiesto del Partido Comunista con Friedrich Engels, Crítica del Programa de Gotha*, pp. 660-661.

primer tomo de *El capital*, la crítica de Marx al concepto de propiedad y libertad capitalista, que aquí sólo hemos esbozado, nos interpela y plantea grandes desafíos. En nuestro mundo caracterizado por abismales desigualdades y exclusiones, tanto a nivel nacional como global, podemos ver con Marx, como señala Harvey, que las premisas liberales y neoliberales representan ideales “tan equívocos, ficticios y fraudulentos como seductores y fascinantes”.<sup>21</sup>

### Bibliografía

- Anderson, Perry, *El Estado absolutista*, Siglo XXI, México, 1996.
- Aristóteles, *Política*, Gredos, Madrid, 1988.
- Engels, Federico, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado. En relación con las investigaciones de L. H. Morgan*, Progreso, Moscú, 1970.
- Harvey, David, *Guía de El capital de Marx. Libro primero*, Akal, Madrid, 2016.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 1984.
- Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Madrid, 1969.
- Marx, Carlos, *El capital. Crítica de la economía política. Tomo I. Libro I. El proceso de producción del capital*, FCE, México, 1982.
- Marx, Karl, *Textos selectos y Manuscritos de París, Manifiesto del Partido Comunista con Friedrich Engels, Crítica del Programa de Gotha*, Gredos, Madrid, 2012.
- Polanyi, Karl, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, FCE, México, 2003.
- Rosdolsky, Roman, *Génesis y estructura de El capital de Marx (estudios sobre los Grundrisse)*, Siglo XXI, México, 1978.

<sup>21</sup> David Harvey, *op. cit.*, p. 282.

- Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres. El contrato social*, RBA (Biblioteca de los Grandes Pensadores), Barcelona, 2002.
- Rozenberg, David Iokhelevich, *El capital de Carlos Marx, comentarios al primer tomo*, Cultura Popular, México, 1978.
- Smith, Adam, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, FCE, México, 1984.
- Stiglitz, Joseph Eugene, *El precio de la desigualdad. El 1% de la población tiene lo que el 99% necesita*, Taurus, México, 2012.



## LA ENAJENACIÓN EN *EL CAPITAL*, EL CASO DEL PROCESO DE VALORIZACIÓN

Sergio Lomelí Gamboa\*

I

Este texto pretende subrayar la necesidad de leer *El capital* también como un texto filosófico. Habría que notar que *El capital* de Marx no sólo es un texto de economía política, historia o sociología (si acaso), sino que es todo eso, pero entramado en un discurso filosófico crítico. Esta característica hace de *El capital* uno de los primeros textos de pensamiento interdisciplinario en la historia de la teoría moderna.<sup>1</sup>

Bolívar Echeverría insistió incansablemente sobre la posibilidad de la lectura de *El capital* desde el punto de vista filosófico, para él, y así lo decía en sus cursos y seminarios, *El capital* era un texto sobre el problema de la enajenación. Es posible que esa afirmación no se presente, de buenas a primeras, de forma evidente o clara y distinta. Sin embargo, hay otras afirmaciones semejantes, si acaso menos fuertes, que hoy por hoy se consideran consensuales. Por ejemplo, es ahora un lugar común sostener que el apartado sobre el fetichismo de la mercancía, en el capítulo I, es una reelaboración del concepto de enajenación. Cualquiera que tenga mínimas nociones sobre la lectura que se hace de Marx desde la teoría crítica podría repetir, aun sin entender su sentido certero, la

\* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>1</sup> Así lo notaron Michael Hardt y Antonio Negri cuando lo tomaron como modelo para escribir su conocida obra *Imperio*: “Dos textos interdisciplinarios nos sirvieron como modelos a lo largo de la redacción de este libro: *El capital* de Marx y *Mil Mesetas* de Deleuze y Guattari” (Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, p. 375).

siguiente afirmación: “Marx ya no habla de enajenación en *El capital*, habla de fetichismo”. Además, en ese lugar común se podría colar, abrevando de otra tradición, una cierta dosis de althusserianismo al afirmar que el concepto de enajenación está extraído de Hegel y es todavía muy filosófico (lo de “muy filosófico” se diría, en este caso, de forma peyorativa), en cambio el “fetichismo de la mercancía” es la reelaboración científica de los problemas de juventud, presenta un cariz más de teoría dura y menos chamanería filosófica-ontológica.

La afirmación de que el tema central de *El capital* sea el concepto de la enajenación es aún más oscura y enigmática para todos aquellos que lo han leído para desentrañar los “problemas científicos” referentes a la teoría del valor-trabajo, el secreto de la extracción de plusvalor, la ley de acumulación capitalista o el problema de la acumulación originaria. Descaminar la lectura científico-económica para encontrar la coraza crítico-filosófica se plantea como una tarea difícil y compleja para algunos, para otros incluso inútil o fútil. Sin embargo, dicha afirmación no carece de una tradición de lectura o apropiación de *El capital*. Esta tradición tiene su génesis en el texto maldito de Georg Luckács *Historia y consciencia de clase*, y su continuación, al menos para la tradición del marxismo crítico que se hizo en México, en *Dialéctica de lo concreto* de Karel Kosík.<sup>2</sup>

Por otro lado, hay lecturas actuales de *El capital* que, por haber partido de dicha tradición de lectura, ahora no sólo la suponen, sino que incluso pretenden trascenderla. Así se puede ver, por ejemplo, en el reciente *Representar El capital* de Fredric Jameson

contradiendo a Althusser, afirmaré que la teoría de la enajenación sigue siendo un impulso activo y conformador en *El capital*, pero también diré, esta vez con él, que en esta obra se

<sup>2</sup> Un texto que por azares del destino tuvo un influjo importante en México, como es evidente por el tratamiento que hicieron de él José Revueltas, Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría. Es notable que dicho texto no haya gozado de la misma reputación e influjo en otras academias internacionales.

transmutó a una dimensión totalmente distinta, no filosófica o posfilosófica.<sup>3</sup>

En este breve ensayo pretendo defender la actualidad de la lectura propuesta, a saber, que *El capital* es un texto que habla principalmente del problema de la enajenación. Lo notable del asunto es que es un texto en donde dicho problema no se presenta explícitamente por ningún lado. Mi propuesta es que *El capital* es un texto encriptado, como los textos cifrados en la literatura de espías. Es un texto encriptado porque fue escrito en medio de una guerra, la del modo de producción capitalista y su desarrollo, y entonces tenía que estar encriptado para que el enemigo no lo descifrara.<sup>4</sup> La palabra clave que abre la cifra es “enajenación”. El hecho de que la palabra clave no se presente dentro del texto es una necesidad para que funcione la cifra y cumpla su cometido, así tiene que ser. Una vez que se aplica la palabra clave, todo se explica en una nueva dimensión, rica, profunda, agudamente crítica y, además, específicamente filosófica. Esta dimensión filosófica es inaccesible para la historia y la economía, pues están preocupadas por un objeto distinto. El problema de la enajenación destapa la caja de pandora de la subjetividad, de la cual hace asunto suyo la filosofía. Por esto quiero defender la actualidad de leer

<sup>3</sup> Fredric Jameson, *Representar El capital, una lectura del tomo 1*, p. 12.

<sup>4</sup> Una de las pistas para defender esta afirmación está en la sintomática y casi inexplicable omisión del “capítulo vi (inédito)” de la primera edición de *El capital*. El “capítulo vi (inédito)” aborda explícitamente el problema de la enajenación y lo desarrolla en el lenguaje “duro o científico” que tanto gusta a los suscriptores del quiebre epistemológico, implicando la distinción entre subsunción formal y subsunción real del trabajo al capital. José Aricó, presentador de la edición en español del “capítulo vi (inédito)” que publicó Siglo XXI, dice al respecto: “Basta una simple lectura de los *Resultados...* [título del capítulo vi (inédito)] para comprender que su ausencia en el libro I de *El capital* resta bastante coherencia a la obra, tal como fue publicada por el autor. Y eso debía comprenderlo el propio Marx al escribirla. ¿Por qué decidió no publicarla? Quizá tenga razón el traductor de la edición italiana, Bruno Maffi, al señalar que le hubiera sido imposible a Marx conseguir un editor burgués que aceptara sacar el libro con ese final políticamente tan comprometedor” (José Aricó, “Presentación”, en Karl Marx, *El capital. Libro 1. Capítulo vi (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*, p. x).



*El capital* como un texto sobre la enajenación. La agenda a la que responde este texto es la que plantea la interrogante cómo leer *El capital* hoy, a 150 años de su publicación, aquí y ahora, pensándolo y apropiándonoslo desde estas coordenadas del mundo, desde esta geografía y este calendario,<sup>5</sup> pienso que el problema de la enajenación es absolutamente central para reflexionar sobre el presente y para transformarlo.

Desde mi punto de vista, “la enajenación” señala, en el fondo, un problema relativo a la autonomía. Si el diagnóstico de la enajenación es el negativo de la fotografía, la fotografía revelada es el problema de la autonomía. Si lo planteamos en forma de pregunta, podríamos decir: ¿qué es aquello que está hecho ajeno? ¿Qué es, pues, lo enajenado desde la problemática de la enajenación? Desde mi perspectiva, la respuesta, si quiere ser consecuente, no puede ser la de una “edad de oro”, más o menos romántica, llamada “comunismo primitivo”. Ésta ha sido la respuesta más ensayada por el “marxismo”. Sin embargo, es una respuesta que yo no suscribo. Me parece que, siendo consecuentes con el método dialéctico, tenemos que decir que aquello que se hizo ajeno también estuvo sólo en estado de apertura a partir de la irrupción del modo de producción capitalista. Es decir, se hace ajeno algo que también se abre como posibilidad por el propio capitalismo. Por ello, mi respuesta es que lo que está hecho ajeno en todo caso es la facultad política humana de dotar de forma a la propia sociabilidad.<sup>6</sup> En pocas palabras, lo que está hecho ajeno en una sociedad enajenada es la capacidad de autodeterminarnos. En el fondo, el problema de la enajenación diagnostica la usurpación de subjetividad, de autodeterminación, de autonomía.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Véase Subcomandante Insurgente Galeano, “Lecciones de geografía y calendarios globalizados”, en *Enlace Zapatista*, 14 de abril de 2017.

<sup>6</sup> Bolívar Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, en *Valor de uso y utopía*.

<sup>7</sup> Vale la pena decir aquí que, si bien el término “autonomía” suele emparentarse con el uso que hace de él la tradición liberal kantiana, no es el uso que yo quiero darle en este texto. En la tradición inaugurada por Kant, la autonomía tiene que ver con la facultad racional de ser “colegislador” y en tanto eso, *auto-nomo*, es decir, quien se da a sí mismo su propia ley. Sobre ello

En las tierras surorientales del estado de Chiapas, una organización política de nuevo tipo, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional junto con las comunidades zapatistas, está construyendo autonomía como alternativa actual al modo de producción capitalista. Como hay una configuración de respuesta al capitalismo que se está construyendo desde estas mismas latitudes, me parece que tenemos que reflexionar al respecto, al menos me siento convocado a reflexionar al respecto y es por ello que voy a reflexionar sobre la enajenación en *El capital*.

//

El pasaje clásico para demostrar que en *El capital* se aborda el problema de la enajenación, como se mencionó más arriba, es el del fetichismo de la mercancía. Sin embargo, este texto pretende mostrar cómo uno de esos otros pasajes que generalmente se consideran de “economía política dura” también, en el fondo, tematiza el problema de la enajenación. Por ello voy a analizar el pasaje que explica el secreto de la extracción de plusvalor. La idea general es que en realidad todo el contenido “económico duro” presenta el mismo comportamiento, a saber, el de ser un desarrollo en lenguaje cifrado del problema de la enajenación; sin embargo, demostrar eso implicaría un trabajo de otra índole. El esfuerzo aquí es el de funcionar como ejemplo paradigmático con la propuesta de que otros temas pueden ser explicados en su base por la problemática central de la enajenación.

---

véase la formulación que hace Kant en su famosa *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. El término “autonomía” tal y como aquí se usa tiene que ver con la reapropiación que hicieron de éste el EZLN y las comunidades zapatistas: autonomía para ellos quiere decir algo más cercano a producir materialmente el mundo de forma anticapitalista. En esta definición, los límites formales de la autonomía kantiana no tienen cabida. Para los zapatistas el mundo se produce trabajando la tierra a la par que construyendo consenso en asambleas de participación comunitaria.

Se puede observar que, en principio, el pasaje sobre la extracción de plusvalor es suficientemente complejo en sentido económico para aparentar estar cabalmente explicado si se entiende de dónde sale la diferencia de los famosos 3 chelines tal como es planteada por Marx.<sup>8</sup> En esta explicación intentaré ser lo más sintético posible sobre esa diferencia para poder hablar acerca de cómo el plusvalor se explica más cabalmente desde la perspectiva de la enajenación.

Para entender el argumento de la extracción del plusvalor se tienen que comprender las siguientes premisas relativas a la teoría del valor-trabajo expuestas en el primer capítulo de *El capital*:

- 1) Toda mercancía tiene un valor de uso y un valor de cambio. Lo que quiere decir, en breve, que toda mercancía es, respectivamente, útil e intercambiable en el mercado, y una cosa no tiene nada que ver con la otra.<sup>9</sup> Ni el valor de uso explica el valor de cambio, ni el valor de cambio explica el valor de uso. Ambas caras de la mercancía son irreductibles entre ellas y se oponen mutuamente.
- 2) El valor de uso es la dimensión cualitativa y concreta de la mercancía, la dimensión que responde a la subjetividad humana, la dimensión que sacia las necesidades vitales humanas.<sup>10</sup> El valor de cambio es la dimensión cuantitativa y abstracta de la mercancía, una dimen-

<sup>8</sup> “Se ha añadido un *plusvalor* de 3 chelines. El artilugio, finalmente, ha dado resultado. El *dinero* se ha transformado en *capital*” (Karl Marx, “Capítulo v. Proceso de trabajo y proceso de valorización”, en *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital. Volumen 1*, p. 235).

<sup>9</sup> “En un comienzo, la *mercancía* se nos puso de manifiesto como algo *bifacético*, como valor de uso y valor de cambio” (*ibid.*, p. 51).

<sup>10</sup> “La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran. La naturaleza de esas necesidades, el que se originen, por ejemplo, en el estómago o en la fantasía, en nada modifica el problema” (*ibid.*, p. 43).

sión absolutamente ajena a la concreción de la vida humana.<sup>11</sup>

- 3) El valor de uso está determinado por la relación entre las características físicas concretas del objeto mercantil y las características concretas de la sociedad. Así, por ejemplo, consta en el hecho de que la obsidiana fuera útil para hacer armas en estas tierras hace unos 500 años, pero que hoy sea útil de forma ornamental y no para hacer armas.<sup>12</sup>
- 4) El valor de cambio, es decir, la facultad que tiene la mercancía de ser intercambiada está determinada por un común denominador a todas las mercancías que es el trabajo abstractamente indiferenciado.<sup>13</sup>
- 5) El trabajo se mide en unidades de tiempo socialmente necesario, lo que determina la magnitud de valor de

<sup>11</sup> “[...] el valor de cambio se presenta como *relación cuantitativa*, proporción en que se intercambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra clase, una relación que se modifica constantemente según el tiempo y el lugar. El valor de cambio, pues, parece ser algo contingente y puramente relativo, y un valor de cambio inmanente, intrínseco a la mercancía (*valeur intrinsèque*), pues, sería una *contradictio in adiecto* [contradicción entre un término y su atributo]” (*ibid.*, p. 45). Y más adelante: “Pero, por otra parte, salta a la vista que es precisamente la abstracción de sus valores de uso lo que caracteriza la relación de intercambio entre las mercancías” (*ibid.*, p. 46).

<sup>12</sup> “La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso. Pero esa utilidad no flota por los aires. Está condicionada por las propiedades del cuerpo de la mercancía, y no existe al margen de ellas” (*ibid.*, p. 44). Y un poco más arriba, “Cada una de esas cosas es un conjunto de muchas propiedades y puede, por ende, ser útil en diversos aspectos. El descubrimiento de esos diversos aspectos y, en consecuencia, de los múltiples modos de usar las cosas, constituye un hecho histórico. Ocurre otro tanto con el hallazgo de *medidas* sociales para indicar la *cantidad* de las cosas útiles. En parte, la diversidad en las medidas de las mercancías se debe a la diferente naturaleza de los objetos que hay que medir, y en parte a la convención” (*idem*).

<sup>13</sup> “Ahora bien, si ponemos a un lado el valor de uso del cuerpo de las mercancías, únicamente les restará una propiedad: la de ser productos del trabajo” (*ibid.*, p. 46). Y más adelante: “Con el carácter útil de los productos del trabajo se desvanece el carácter útil de los trabajos representados en ellos y, por ende, se desvanecen también las diversas formas concretas de esos trabajos; éstos dejan de distinguirse, reduciéndose en su totalidad a trabajo humano indiferenciado, a trabajo abstractamente humano” (*ibid.*, p. 47).

las mercancías y las hace comparables en razón de este valor.<sup>14</sup>

El capítulo v, que es el que nos interesa ahora, trata sobre la distinción entre el proceso de trabajo y el proceso de valorización. El primero, explica Marx, es el trabajo en abstracto (abstracto quiere decir sin determinaciones históricas:<sup>15</sup> todo trabajo requiere un objeto de trabajo, medios de trabajo y actividad productiva orientada a un fin; en este caso no importa si es trabajo esclavo o trabajo libre y emancipado, es en este sentido que se habla de “trabajo abstracto”). El segundo, es decir el proceso de valorización, es el trabajo determinado por las relaciones capitalistas de producción. En ese caso, el trabajo es específicamente un proceso de valorización, o bien un proceso que tiene por meta acrecentar el valor involucrado en el proceso productivo.<sup>16</sup>

Marx explica cómo el proceso de valorización requiere de medios de producción y fuerza de trabajo (FT de ahora en adelante). En el clásico ejemplo de Marx, el proceso productivo es el hilado, los medios de producción relevantes son algodón y husos de hilar y FT (mano de obra contratada para tal fin).

<sup>14</sup> “¿Cómo medir, entonces, la *magnitud* de su valor? 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 [...] en la producción de una mercancía, sólo utiliza el tiempo de trabajo promedialmente necesario, o *tiempo de trabajo socialmente necesario*” (*ibid.*, p. 48).

<sup>15</sup> “Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso” (Karl Marx, “El método de la economía política”, en *Introducción general a la crítica de la economía política (1857)*, p. 58). Lo abstracto, se entiende, es exactamente lo opuesto.

<sup>16</sup> “Al transformar el dinero en mercancías que sirven como materias formadoras de un nuevo producto o como factores del proceso laboral, al incorporar fuerza viva de trabajo a la objetividad muerta de los mismos, el capitalista transforma *valor*, trabajo pretérito, objetivado, *muerto*, en *capital*, en *valor que se valoriza a sí mismo*, en un monstruo animado que comienza a ‘trabajar’ cual si tuviera dentro del cuerpo el amor” (Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital. Volumen 1, op. cit.*, p. 236).

Marx relata, sarcásticamente, cómo el capitalista se enfrenta al problema de extraer plusvalor. En su primer intento, el capitalista *in spe* no lo logra: quiere transformar 10 libras de algodón en 10 libras de hilado, para lo cual requiere de seis horas de trabajo. En ese ejemplo, las 10 libras de algodón y los husos requeridos valen 12 chelines, y las seis horas de trabajo valen 3 chelines. En total, las 10 libras de hilado contienen 30 horas de trabajo: 24 horas previas en algodón y husos, y seis horas en fuerza de trabajo. Esas 30 horas valen 15 chelines. Al producir 10 libras de hilado valoriza sus medios de producción de 12 chelines a 15 chelines, sin embargo, esa es la cantidad que había adelantado y por ello sale tablas: “Nuestro capitalista se queda perplejo. El *valor del producto es igual al del valor adelantado*”.<sup>17</sup>

El secreto está, dice Marx, en que el capitalista sabe que al pagar los 3 chelines que vale la FT no sólo paga 6 horas, más bien paga el uso de la FT por todo el tiempo que la pueda utilizar durante un día.<sup>18</sup> Lo mismo que quien compra un suéter tiene derecho a la totalidad del valor de uso de dicho suéter, quien compra FT tiene derecho a la totalidad del valor de uso de esa mercancía. Con esto en mente, el capitalista regresa a sus cálculos. Esta vez le ofrece 20 libras de algodón al trabajador que ahora se tardará 12 horas de trabajo.<sup>19</sup> Si 10 libras de algodón valían 12 chelines, 20 libras valdrán 24 chelines. Pero 12 horas de trabajo siguen valiendo 3 chelines. Entonces ahora invierte 27 chelines y produce 20 libras de hilado que

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>18</sup> “El capitalista tenía muy presente esa *diferencia de valor* cuando adquirió la fuerza de trabajo” (*ibid.*, p. 234).

<sup>19</sup> “El poseedor de dinero ha pagado el *valor de una jornada* de fuerza de trabajo; le pertenece, por consiguiente, *su uso durante la jornada*, el *trabajo de una jornada*. La circunstancia de que el mantenimiento diario de la fuerza de trabajo sólo cueste media jornada laboral, pese a que la fuerza de trabajo pueda operar o trabajar durante un día entero, y el hecho, por ende, de que el valor creado por el uso de aquélla durante un día sea dos veces mayor que el valor diario de la misma, constituye una suerte extraordinaria para el comprador, pero en absoluto una injusticia en perjuicio del vendedor” (*ibid.*, p. 235).

contienen 60 horas de trabajo: 48 horas en algodón y husos, y 12 horas en FT. Si 30 horas valían 15 chelines, ahora 60 horas valen 30 chelines. Sin embargo, el capitalista sólo había adelantado 27 chelines. Como puede apreciarse, hay un delta o una diferencia de 3 chelines. *Et voilà*, el valor se ha valorizado, el capital adelantado se ha incrementado en 3 chelines.

La pregunta relevante para la economía política es ¿por qué es esto posible? ¿Qué hecho posibilita la diferencia de valores entre el valor que se adelanta y el valor que se extrae? La respuesta es que, como la FT es una mercancía, entonces, su magnitud de valor se calcula igual que la magnitud de valor de todas las demás mercancías: es decir, según el tiempo socialmente necesario para su producción. Y ¿cómo se calcula eso? Pues sucede que producir FT sólo es posible por medio de la producción del portador de la misma, pues ésta no se encuentra en el aire, se encuentra en el trabajador. Por tanto, el valor se calcula a partir del equivalente en tiempo socialmente necesario para producir los medios de subsistencia del portador de la FT. Sucede que los medios de subsistencia necesarios para producir FT, en el ejemplo de Marx, requieren seis horas de trabajo, por tanto, la fuerza de trabajo vale 3 chelines. Sin embargo, la fuerza de trabajo puede trabajar por más tiempo que el que se requiere para reproducir la vida de su portador. Puede trabajar 12 horas, por ejemplo. De esa diferencia en las magnitudes de valor sale el plusvalor, explica Marx.

Mientras tanto, la pregunta que nos parece relevante en nuestro caso es ¿en qué sentido esto es un problema que tiene que ver con la enajenación? El secreto está en que la fuerza de trabajo es una mercancía con la misma estructura que todas las otras mercancías (un carácter bifacético que comprende valor de uso y valor de cambio); sin embargo, tiene un contenido existencial radicalmente distinto: es portada, como potencia, por una persona viva. Habría que detenerse un momento en este punto. La fuerza de trabajo también tiene un valor de uso y un valor de cambio. La magnitud de valor de esta fuerza de trabajo se calcula igual a todas las otras mercancías, pero hay algo específicamente distinto: el valor de uso de la FT, su utilidad, es precisamente la de producir valor. Es la

única mercancía que produce valor porque es la única mercancía capaz de transformar la materia como realización de un proyecto subjetivo que, además, agrega trabajo vivo a lo que es trabajo pretérito.

Si observamos de cerca a la mercancía *FT* notaremos que es muy particular. En ella se da una suerte de inversión entre el valor de uso y el valor de cambio: si en todas las otras mercancías el valor de uso es la parte cualitativa de la mercancía y el valor la parte cuantitativa de la mercancía, en la fuerza de trabajo, por su forma específica de existencia, el valor de uso es “invadido” por el cáncer de la lógica del valor, y el valor relegado a la lógica del valor de uso. En otras palabras: el valor de uso de esta mercancía, su utilidad, será producir magnitudes de valor mayores a las que ella misma encierra; y su magnitud de valor se mide en las cualidades de los objetos que requiere para que el portador de esta mercancía sobreviva. Así pues, en el capitalismo, el valor de uso de la *FT* se mide cuantitativamente por sus propiedades de valor; mientras que su valor de cambio se mide cualitativamente por su equivalencia en valores de uso que consume para mantenerse viva. Esta contradicción se puede expresar en la siguiente frase: “la fuerza de trabajo es la única mercancía en la que su valor de uso contiene más valor que su propio valor como mercancía”. Situación que habita, como se observa, en los linderos fronterizos de la teoría del valor-trabajo.

Esa situación fronteriza se explica precisamente por el problema de la enajenación. Para que exista la relación social de producción capitalista se requiere de un proceso paralelo de cosificación de los trabajadores. Es decir, que éstos, que son personas, se comporten y sean considerados y se consideren a sí mismos como mercancías comparables a una botella de refresco en las estanterías del mercado. Así, en el mercado capitalista se ofrecen indistintamente latas de atún, sándwiches de pollo, una cajetilla de cigarros, un trabajador, papel de baño o unos zapatos.

Ese proceso de cosificación, que es la base real sobre la que se alza la relación mercantil capitalista, está habilitado históricamente por el proceso llamado “acumulación originaria”,



desarrollado por Marx en el capítulo XXIV de *El capital*. Éste se podría explicar de la siguiente forma: la relación productiva capitalista implica que, entre dos personas, uno tenga medios de producción y otro no los tenga. Entonces, quien no los tiene puede trabajar, a cambio de una compensación económica, para quien sí los tiene, haciéndolos productivos. Para que esa relación social productiva se convierta en modo de producción se requiere que esa relación social se universalice, y eso sucede cuando una masa gigantesca de personas se queda sin medios para reproducir su vida por un proceso de despojo que puede ser abiertamente violento e ilegal o abiertamente violento y legal. A los desposeídos les sigue quedando en potencia su capacidad de reproducir su vida por medio de su propia actividad dirigida hacia un fin, en el capitalismo eso que les queda se puede vender como mercancía y se llama FT.

El proceso de cosificación, es decir, el proceso por medio del cual las personas entran al mercado como cosas, transforma la estructura existencial de éstas: de ser personas, en una concreción histórica u otra, con las implicaciones concretas que eso conlleva (ser madre, ser músico o actriz, ser amigo, ser miembro de una asociación política o religiosa, ser miembro de una comunidad, etcétera), se convierten en mercancías. Por tanto, adquieren la estructura existencial de la mercancía que no sólo implica la contradicción esquizofrénica entre valor de uso y valor de cambio, sino que además implica que, para existir, para realizarse como mercancías, tienen que ser consumidas en el mercado capitalista. Si no se consumen, no se realizan como lo que son.<sup>20</sup> Si desplegamos las implicaciones de ello, podemos observar cómo, en el capitalismo, las personas tienen primero existencia abstracta como capacidades de trabajo, pero su existencia concreta, es decir la factibilidad real de reproducir su vida, está condicionada por su realización como mercancías. El desempleo, constitutivo del modo de

<sup>20</sup> “Para transformarse en mercancía, el producto ha de transferirse a través del intercambio a quien se sirve de él como valor de uso” (*ibid.*, p. 50).

producción capitalista<sup>21</sup> y realidad tangente para todos en este mundo, constata que uno sólo es en potencia, y vive en angustia, y aspira a realizarse como mercancía, a ser contratado y trabajar para el capital. De ello se desprende que la facultad que tenemos como personas de dotarnos de concreción, de dar forma y contenido a nuestra propia existencia, está mediaticada o hecha ajena, enajenada, en el capitalismo.<sup>22</sup> La facultad de dotarse de concreción ya no es propia de la persona y sus relaciones sociales, ahora es un accidente del mercado. Si el mercado no la requiere, esa persona existe en abstracción, como mercancía no realizada; y su propia reproducción material está puesta en entredicho.

También es notable el hecho de que si bien ya antes toda mercancía contenía la contradicción entre valor de uso y valor, el arribo de la FT al mercado es un síntoma de que la lógica del valor va ganando la batalla en la contradicción mercantil. En la FT, la lógica del valor ha logrado que lo abstracto subsuma lo concreto de la vida humana. Esto se ha afirmado en diversos lugares cuando se analiza el problema de la fetichización de los productos de moda (unos tenis que se venden muy por encima de su valor, por ejemplo); sin embargo, habría que no-

<sup>21</sup> Véase el capítulo XXIII, “La ley general de la acumulación capitalista”, especialmente donde dice: “Pero si una sobrepoblación obrera es el producto necesario de la acumulación o del desarrollo de la riqueza sobre una base capitalista, esta sobrepoblación se convierte, a su vez, en palanca de la acumulación capitalista, e incluso en *condición de existencia del modo capitalista de producción*. Constituye un *ejército industrial de reserva a disposición del capital*, que le pertenece a éste tan absolutamente como si lo hubiera criado a sus expensas” (Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital. Volumen 3*, p. 786).

<sup>22</sup> Ya Jean-Paul Sartre había mencionado cómo fue Marx quien encontró por primera vez, y antes que los existencialistas del siglo XX, la especificidad de la existencia humana como la facultad de producirse a sí mismo. “[Marx] afirma que el acto humano es irreductible al conocimiento, que tiene que *vivirse y producirse*; [...] hace de ello el tema inmediato de la totalización filosófica y lo que pone en el centro de su investigación es el hombre concreto, ese hombre que se define a la vez por sus necesidades, por las condiciones materiales de su existencia y por la naturaleza de su trabajo” (Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica 1*, p. 23).

tar que ese proceso es secundario frente a la situación existencial de la FT. En ella no sucede que su valor de uso se vea revestido de facultades sobrenaturales y por ello realice en el mercado un valor que no tiene, sino que su valor de uso se ve colonizado por la lógica del valor: es útil socialmente únicamente y en la medida en la que sea capaz de producir valor. Mientras que su concreción cualitativa en consumo de valores de uso es desplazada al lugar de medio o instrumento para su realización como mercancía. Es decir, que la magnitud de su valor (que es el medio que permite realizar su intercambio) se mide justamente por los valores de uso que actualizan su existencia concreta. Lo cual, debería ser el fin en sí mismo, y no sólo un medio. Uno debería ser capaz de dotarse de contenido, de subjetivarse o autoproducirse a partir del consumo de valores de uso, como libros, música, alimentos, etcétera. Sin embargo, en el capitalismo uno consume comida para poder realizarse como mercancía.

Se observa cómo, en el interior de la FT, sucede una inversión entre los contenidos de lo cualitativo del valor de uso y de lo cuantitativo del valor. Si antes el valor de uso estaba para satisfacer las necesidades concretas del sujeto social que era el ser humano, ahora, el valor de uso de la FT también está ahí para saciar las necesidades del sujeto social, que de paso hay que decir, ya no es humano. El valor de uso o utilidad de la FT consiste en “valorizar el valor”. El sujeto que sacia ese valor de uso es el capital. Ahora es éste el sujeto que ocupa la dimensión concreta de la mercancía. Si antes el valor era sólo la parte abstracta que cumplía funciones de socialización de la concreción humana, ahora, el valor cumple funciones de socialización de la concreción capitalista. El valor está relleno y animado por lo concreto de la vida humana (ya que se mide a través de los medios de subsistencia que requiere el portador de la FT), pero en el movimiento global el valor es la realización del proyecto abstracto de su propia autovalorización. Si autonomía quiere decir la facultad de autoproducción, que es la característica diacrítica de la subjetividad, entonces, el capital es autónomo y subjetivo. Mientras que la reproducción

de la vida humana es ahora tan sólo la dimensión abstracta del capital.

Como se ve, el despliegue de la temática de la producción del plusvalor implica la construcción de una nueva subjetividad que subsume la subjetividad humana. El trabajador es ahora un medio para la valorización del valor; y su propia reproducción es parte abstracta del proceso de la reproducción del capital.

\*\*\*

Más arriba mencioné cómo, desde mi perspectiva, el problema diagnosticado por Marx, bajo el nombre de enajenación, era, en el fondo, uno relativo a la pérdida de subjetividad y, por tanto, a la pérdida de autonomía. Es por esto, que quiero defender la actualidad de la lectura de *El capital* como un texto también filosófico, que trata específicamente sobre este problema. En una actualidad en la que la realización del proyecto subjetivo dominante, la autovalorización del valor, amenaza la existencia concreta de toda vida en el planeta,<sup>23</sup> la construcción de la autonomía, como sucede en las comunidades zapatistas, se plantea como la tarea política más urgente del presente.

### *Bibliografía*

- Aricó, José, “Presentación”, en Karl Marx, *El capital. Libro 1. Capítulo vi (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*, Siglo XXI, México, 2001.
- Echeverría, Bolívar, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, en *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 2012.

<sup>23</sup> Así lo podemos ver analizando la megacrisis ambiental que estamos atravesando en esta era, que los especialistas llaman, cada vez con mayor consenso, el “antropoceno”.

- Hardt, Michael, y Antonio Negri, *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2005.
- Jameson, Fredric, *Representar El capital. Una lectura del tomo I*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2013.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, Alianza, Madrid, 2002.
- Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital. Vols. 1 y 3*, Siglo XXI, México, 2001.
- , “El método de la economía política”, en *Introducción general a la crítica de la economía política (1857)*, Siglo XXI, México, 1978.
- Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica I*, Losada, Buenos Aires, 2004.
- Subcomandante Insurgente Galeano, “Lecciones de geografía y calendarios globalizados”, en *Enlace Zapatista*, 14 de abril de 2017, consultado el 8 de mayo de 2018, disponible en <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/04/14/lecciones-de-geografia-y-calendarios-globalizados/>>.

## VUELTA A LAS FORMAS FUNDAMENTALES DE LA MANUFACTURA EN LOS TIEMPOS DE LA FLEXIBILIDAD EN LA PRODUCCIÓN

*Norma Hortensia Hernández García\**

[...] la gente puede aprender de sí misma a través de las cosas que produce, que la cultura material importa.

Richard Sennett

Uno de los rasgos que marcaron el carácter de Marx como autor, según la exposición de sus biógrafos, fue la resistencia a dejar salir sus obras. Sin embargo, a los escritos elaborados “de un plumazo” se les considera los más iluminados. Debemos tener presente que Marx se propuso elaborar una teoría científica y que invirtió al menos veinte años en esta tarea. La teoría del valor fue producto de tal esfuerzo, pero lo que dio a luz tan arduo trabajo no se limita a ella. El resultado fue un modo de pensar la realidad que se condensa en *El capital*, texto filosófico que guarda un lugar de primer orden en la historia de las ideas, en el movimiento orgánico del pensamiento que se ocupa de lo verdadero.

Respecto a las ciencias sociales, *El capital* ha marcado un hito. No sólo es necesario hablar de un antes y un después de la obra, su impronta, ya sea por aceptación, rechazo o intento de elisión se ha integrado en la generación del conocimiento, en la dilucidación de la realidad objetiva. El observatorio que Marx elaboró en *El capital*, se quiera o no, determina nuestra mirada en el análisis social, puesto que demostró que el

\* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

mundo tal y como se nos presenta requiere de la elaboración crítica del pensamiento para ser comprendido, de suerte que no sólo sometió a examen las categorías con las cuales la economía política intentaba dar cuenta de los desequilibrios que causan los dolores más acuciantes de la realidad social, desentrañó el mecanismo a partir del cual se genera la materialidad del mundo y las relaciones que lo dirigen. Por otro lado, en el despliegue de su análisis, estableció un modo de hacer (método crítico) a través del cual se exige al pensamiento ponerse constantemente a prueba y da como resultado una elaboración crítica sostenida por una inagotable búsqueda de fundamento. Partiendo de tales consideraciones y tomando en cuenta el modo en que la subjetividad se produce en el mundo capitalista, el propósito del presente texto es compartir la experiencia de lectura de un pasaje específico de *El capital* en el que, considero, se muestra uno de los mecanismos presentes en el proceso de generación de la subjetividad, a cuya luz podemos comprender algunos de los conflictos más dolorosos del individuo contemporáneo.

El pasaje hacia el cual deseo conducir la atención se titula “Las dos formas fundamentales de la manufactura: manufactura heterogénea y manufactura orgánica” y se encuentra en el capítulo XII (“División del trabajo y manufactura”), perteneciente a la sección cuarta que se ocupa del plusvalor relativo. En un punto que se menciona de paso, a saber, el reloj como ejemplo del primer tipo de división manufacturera del trabajo, proponemos encontrar un vértice de entrada a la epistemología que se presenta en *El capital*, según la cual la aparición de lo material concreto, cuando es analizado en sus determinantes específicos, despliega su significado, lo cual muestra que tal aparecer de lo inmediato en realidad se ofrece como una abstracción. La tarea de *El capital*, desde la lectura que proponemos, consiste en desentrañar las redes significativas de aquello que se aparece como lo inmediato a la conciencia, en otros términos, se trata de una actividad crítica que cuestiona a los determinantes materiales, para caer en la cuenta de su movimiento, lo cual, eventualmente, motivaría la transformación de las relaciones sociales. Bajo esta óptica, proponemos

tomar la dilucidación de Marx para dar una vuelta de tuerca. Aprovechar el modo en que aparecen las piezas del reloj en el texto para observar la manera en que el objeto determina la concepción que los seres humanos tienen de sí, y cómo determina esa relación al individuo contemporáneo.

Diferenciando el observatorio por el cual nos aproximamos a Marx, es decir, nuestra interpretación, de la intención manifiesta del filósofo, que podemos leer en sus cartas, se debe subrayar que él mismo emprendió su obra como un aporte crucial para impulsar a la lucha obrera, según afirma en una carta de 1860 a Ferdinand Freiligrath: “Tengo la convicción profunda de que mi trabajo teórico es mucho más útil para la clase obrera que una participación en organizaciones que pasaron a la historia en el continente”.<sup>1</sup> Desde su perspectiva, la contingencia histórica que es el sistema capitalista, dadas sus contradicciones internas, estaba en una inminente transformación por las crisis cíclicas que caracterizan a este sistema. De suerte que, no para acompañar al movimiento obrero, sino para darle forma y mostrar cuál era el fundamento de la lucha misma, consideraba necesario mostrar el mecanismo interno de tales contradicciones. Es decir, no se trataba tanto de moverse por la aparente problemática de la distribución de la riqueza como colocarse en el orden de la generación del valor.

El gran descubrimiento de Marx es que el trabajo es lo único que produce valor. Así, el punto crucial no es únicamente la producción de la ganancia (o generación de la riqueza), sino el cálculo que indica que, en la repetición cíclica del proceso, los bienes materiales con los cuales se reinicia el mismo no tienen la misma naturaleza que el capital adelantado por el capitalista en la primera parte del proceso, sino que es producto de la valorización que el trabajo humano ha depositado en ellos.

Así, considerando diferentes tipos de variables e integrándolas en un cálculo material y temporal, Marx está seguro de que está cumpliendo con una labor científica. En concordancia con tal tarea, se exige a sí mismo proceder con todo rigor.

<sup>1</sup> Jacques Attali, *Karl Marx o el espíritu del mundo*, p. 209.



Abarcar a fondo los temas que trata y explorar profundamente cada una de las categorías implicadas, en suma, comportarse como un científico que integra tanto un análisis razonado de los procesos que tiene ante sí como la evidencia empírica de cómo se presentan tales procesos. Su crítica se dirige principalmente a la manera en que la economía política elabora su discurso, pues, en su proceder, los teóricos clásicos toman las categorías con las que trabajan tal como aparecen, sin preguntarse de dónde vienen. Asimismo, Marx se detiene a revisar puntualmente la evidencia empírica de las relaciones en el capital, por ejemplo, las actas “de comisiones de investigación y de inspectores de fábricas de Inglaterra y Escocia”,<sup>2</sup> independientemente de que haya sido un hecho fortuito encontrarse tales actas. La tarea que se propuso, así como su propio carácter, le llevaba a revisar a fondo los temas que tocaba en cada uno de los apartados de *El capital*. Este punto es importante para nuestra exposición porque manifiesta que la suya es una posición filosófica que considera necesaria la comprensión para la transformación; que su posición filosófica toma a la materialidad del mundo, de la manera que se ofrece a la conciencia, y descubre abstracciones que tienen que ser clarificadas; pero, también, que aquellas cuestiones de las cuales se ocupa en las referencias que nos ofrece no son afirmaciones o ejemplos tomados de manera accidental, sino un esfuerzo concentrado en hacer claras las relaciones que aparecen en lo inmediato.

### *Acercamiento a través del plusvalor relativo*

Uno de los rasgos más inquietantes de las sociedades cuyo proceso de producción es capitalista es su carácter transitorio. Es observable que la premisa por la cual se inicia el proceso de producción es una promesa. La promesa de que adelantando cierto capital y fuerza de trabajo se obtendrá, al final del proceso, un incremento. El cual, sin embargo, no es definitivo,

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 187.

pues siempre se quiere más, por lo que el proceso se repite una y otra vez, del mismo modo en que en aras del incremento (plusvalor) se debe aprovechar el tiempo, los recursos y transformar las bases materiales existentes para recortar los tiempos de producción. La búsqueda de desarrollo de las fuerzas productivas desafía todo límite.

Aunque gane la tentación de decir que el mundo actual es plenamente capitalista, es decir, que la forma de reproducirse y sobrevivir sea a través del intercambio generalizado de mercancías, justamente el rasgo transitorio del capital y su dependencia del capital financiero hace que incluso las potencias económicas estén en un continuo proceso de desarrollo. El capitalismo aparece como un proceso de expansión que no para tanto de colonizar como de postergar su realización total. De modo que en su camino va venciendo las barreras que se le oponen, a la par de que, en cada repetición del ciclo, concentra grandes masas de capital en pocas manos. A su paso, evidentemente, va generando instituciones y formas de vida que, aunque no caen directamente en la fórmula de la generación de plusvalor, le son inherentes. Esto mismo, en ocasiones genera la ilusión de que hay resquicios en que la vida se puede desarrollar fuera del proceso, lo cual es, por lo menos, cuestionable.

Ahora bien, aunque las necesidades sociales y la creatividad de la burocracia del siglo xx trataron de intervenir en la organización y distribución del trabajo (entendido en sentido amplio, aunque en *El capital* se privilegia la comprensión del mismo como el que anima la valorización del “capital constante”), es claro que en nuestros días el modelo de “empresa”<sup>3</sup> penetra y se extiende en todos los ámbitos de realización productiva (incluida la academia), de modo que la ecuación que Marx pensó, es decir, la elaboración formal en la cual se presentan los factores que participan en la constitución objetiva

<sup>3</sup> Estamos viviendo un proceso de transición, entre el fin de la burocracia que privó en el siglo xx y la instauración del dominio del “control de calidad”, a través del cual se aplican, en función de la “utilidad” social, prácticas de “producción y medición” estandarizadas en la industria.

de las formas sociales de organización y reproducción de las condiciones materiales de vida de la sociedad, sigue siendo efectiva. Marx formalizó tal pensamiento mostrando que en el periodo en que transcurre la jornada laboral existe un lapso de tiempo en que tanto la fuerza de trabajo como los elementos del capital constante son pagados (valorizados) por el trabajo vivo que en ellos se deposita. El plusvalor consiste en el lapso de tiempo en que el trabajo vivo genera el valor que se refleja en el incremento obtenido al final del proceso. El plusvalor relativo (en el cual deseamos centrar nuestra atención) no tiene que ver con el tiempo en el cual el trabajador genera valor, sino con la aceleración del proceso productivo o la reducción del tiempo de autovalorización de la fuerza de trabajo, de suerte que la jornada “rinda” mayores ganancias. Es ahí, en la búsqueda de ganancia, donde anida la motivación para que el capitalista “arriesgue sus recursos” y en donde irrumpe una nueva forma de ordenar el trabajo.

El proceso para organizar y distribuir el trabajo es también el proceso por el cual aparece un nuevo mapa social. El cual, desde la descripción de Marx, establece sus coordenadas en la conexión que el individuo tiene con su maquinaria (aun cuando sea un apéndice de la misma), en la vinculación (coordinación de los movimientos) de los individuos entre sí, y en el modo en que se instala un conjunto de necesidades en el individuo mismo, no sólo porque la satisfacción de las necesidades para su supervivencia se encuentran en el mercado, también por la masificación de la producción en la que aparece el individuo con sus “elecciones” frente a la abundancia de cosas. Respecto a este último punto, es notorio que tal mapa social ubica al individuo en relación con el proceso de producción, pero también respecto al lugar en que consume. En otros términos, en su avance, el capital ha ido vaciando gradualmente los universos colectivos de referencia, las pertenencias sociales con las que los miembros de una comunidad se identificaban un día, no sólo por referentes identitarios básicos, también los que los marcaban simbólicamente a través de ritos que se han sustituido por formas de consumo. Se ha instanciado en el ciclo

vital de cada individuo, que se marca por el modo en que nos adaptamos al proceso productivo.

En nuestros días, no somos ajenos a que nuestra conducta, en muchos aspectos, se sujete a la creación de necesidades y de mercados. Casi lo vemos como un proceso natural en aras del “desarrollo” económico, de modo que la definición de nosotros mismos en tanto consumidores se ha “naturalizado”, de suerte que se nos ofrece como la manera “natural” e inmediata que marca nuestra sobrevivencia, particularmente en las urbes. Sin embargo, la definición de nuestras necesidades y los medios para satisfacerlas se dictan a través de la búsqueda del plusvalor relativo, la cual, en la práctica y hasta en la reflexión, integramos a la asunción de la conciencia de nosotros mismos, debido en parte al nivel de síntesis al que hemos llegado reflexionando sobre la dinámica social. No por nada asumimos que nuestra formación profesional, por ejemplo, tiene que ir encaminada al modo en que nos insertamos en el proceso productivo.

Ya que el desarrollo productivo ha dado pie a la definición de un cierto conjunto de bienes que dictan los parámetros de “calidad de vida” que un individuo puede conseguir, no resulta extraño ni hostil que se demarquen con parámetros mínimos los elementos materiales que cada ser humano debe tener para su supervivencia; incluso, para el cálculo de tales parámetros, se pueden buscar ciertas pautas, siguiendo el valor de la fuerza de trabajo. Sin embargo, tal no es el objetivo del capital, ni de esa manera se puede definir de mejor forma la calidad de vida de los individuos. El problema en el capitalismo no es la relación de los seres humanos con las mercancías, sino que, en el intercambio generalizado el valor trabajo (es decir, la disociación de sí) entra al mercado y se intercambia contra el capital.

Con el nivel de síntesis que hemos adquirido para pensar la manera en que generamos nuestro mundo se han generado posiciones interesantes, pero fundadas en lo inmediato, de las

cuales destaco dos. Por un lado se nos explica<sup>4</sup> que una sociedad que produce cosas en masa también produce sujetos en masa, y que nuestras habilidades biológicas son las que entran en juego en nuestra sobrevivencia. No es difícil otorgarles un asentimiento inmediato, e incluso sentirse profundamente convencidos. Sin embargo, con el análisis del plusvalor relativo que Marx desarrolla se muestra que la cosa no es tan inmediata. Marx muestra que no hay nada “natural” en la venta de la fuerza de trabajo, de modo que lo que pragmatistas o sociólogos observan, a saber, que el fracaso es individual, en una sociedad cuya carrera abierta al éxito tendría que ser suficiente para que los individuos, recargados con sus propias potencias, alcanzaran la “felicidad”, despliega su complejidad en la comprensión del plusvalor relativo. Lo que las ciencias sociales han señalado fuertemente en los últimos años, la fragilidad del individuo contemporáneo,<sup>5</sup> tiene una explicación cabal en la comprensión del despliegue del plusvalor relativo.

Tenemos, pues, que si bien el mapa social que se genera cuando se instala el modo de producción capitalista transforma la consciencia de sí de los seres humanos, éste no es definitivo. Cambia junto con las transformaciones en los modos de producir. Así como con la colonización de la vida de los trabajadores, marcando sus vidas con “necesidades espirituales” que los definen como consumidores, y que tiene, como exigencia fundamental, la afirmación de ellos mismos en cuanto individualidades.

En este punto, no deseamos caer en consideraciones inmediatas, suponiendo que hay una oposición del individuo respecto a lo social,<sup>6</sup> más bien deseamos reparar en la ambigüedad que el capital requiere para afirmar la individualidad, ya que por un lado precisa de la homogeneidad de la población

<sup>4</sup> Véase Georg Simmel, “Metrópolis y vida mental”, en AA. VV., *La soledad del hombre*.

<sup>5</sup> Desde luego los trabajos de Zygmunt Bauman son sobresalientes en este sentido, pero entre la abundancia bibliográfica del tema destaca Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*.

<sup>6</sup> Véase Norbert Elias, *La sociedad de los individuos*, p. 180.

y, por el otro, afirma una individualidad desvinculante. Homogénea, tanto por la tendencia a igualar a los individuos a través del discurso de los derechos y la autonomía (que en la práctica aparece más como un postulado que como una realidad), y desvinculante, porque al poner el acento en la fuerza de trabajo como mercancía que entra en el contrato (que el lenguaje del discurso empresarial actual llama “potencialidades”), genera en los sujetos la idea de que, como el héroe homérico Áyax,<sup>7</sup> con su propia fuerza serán capaces de vencer todos los obstáculos para alcanzar la victoria. El capital precisa mantener la ambigüedad en lo individual, afirmar como cualidad primaria del individuo su capacidad para la autosubsistencia y esconder la cadena de interdependencias a las que, sin embargo, se le sujeta cada vez más.

Marx se empeñó en mostrarnos, con la categoría de materialismo histórico y en el capítulo de la “acumulación originaria”, que el capital necesita de ese individuo libre y autónomo, sin más lazos que sus necesidades, atado a ellas, para entrar en un contrato enteramente legal por el cual enajena su capacidad de trabajo y parece poder sustentarse en sí mismo. Los lazos de pertenencia que lo afirmaban antes se quebraron de diferentes formas (ya sea por la violencia y el despojo o por la transformación de estructuras políticas y morales), de suerte que recae ahora en cada uno la responsabilidad de la subsistencia y el sentido de la vida, independientemente de que los apetitos y la definición del transcurso de la vida individual sean moldeados por la búsqueda del plusvalor relativo. La cuestión es que las características sustanciales del contrato siguen siendo las mismas y, por tanto, hacen recaer en cada uno la responsabilidad y sentido de la vida, desvaneciendo la

<sup>7</sup> Consideramos al héroe trágico como figura del individuo frágil, en consideración de las enfermedades mentales y emocionales que marcan el riesgo de los trabajadores en la sociedad de rendimiento y que Han expone en el ensayo antes referido. La figura de Áyax nos resulta atractiva por el contraste entre la locura y la lucidez, entre la fatalidad impuesta y la libre decisión de morir, que Jean Starobinski analizó en *Tres furores. Estudios sobre la locura y posesión*.

mutualidad que cohesiona las relaciones entre individuos. En las conexiones que se borran y en la ilusión del sujeto que se soporta a sí mismo es en donde deseamos poner la mayor atención al volver a la manufactura heterogénea.

### *Volver a la manufactura heterogénea*

Decimos que la narrativa de vida de los sujetos está moldeada por la búsqueda de plusvalor relativo, porque aspectos tales como la autocontención de las apetencias físicas y emocionales e intuiciones morales, como la formación e inserción de los seres humanos en el mundo, están constreñidos y determinados según el modo en que se integran al proceso productivo, con la intención de hacerlo cada vez más eficiente.

La insistencia de mantener el análisis crítico en la consideración de la individualidad, como categoría fija del sujeto que entra en el contrato con el capitalista, se fundamenta en el hecho de que la característica más propia del valor de su fuerza de trabajo es que se trata de un valor que genera valor. Sin embargo, la fuerza de trabajo no es la fuerza de un individuo que se ponga al lado del otro para generar trabajos particulares a través de la adición. El trabajo vivo, que indudablemente tiene que ver con la existencia corpórea de cada ser humano, se valoriza en su individualidad, pero el valor que produce se genera al entrar en un todo orgánico, desde el cual se transforma la experiencia de sí del individuo, en la misma medida en que va generando, por la cualidad inherente al trabajo, el metabolismo que anima y transforma a la materia. Para comprender tal proceso, *El capital* nos ofrece dos perspectivas que se separan para el análisis, pero que son parte de una misma cuestión. Por un lado, el orden de los sujetos involucrados, y por otro, el orden de los objetos, en específico de la maquinaria, la cual en tanto capital constante transfiere pero no produce valor.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital. Volumen 2.*

Desde la perspectiva del trabajo vivo, Marx afirma que la organización del trabajo coordinado de los obreros es una forma de intensificación de la jornada que no le cuesta nada al capital. Es decir, coordinar en un mismo espacio, según tiempos bien cronometrados, es una manera de incrementar el plusvalor relativo que marca una cadencia en los cuerpos de los trabajadores. Cada uno se sujeta a sí mismo, dominando sus apetencias físicas y mentales, para mantener constante el movimiento en la cadena de producción. En el orden de los objetos, el capital invierte en el desarrollo de tecnologías que, por un lado, producen masivamente, de modo que abaratan el costo de los medios de supervivencia del obrero, y al intensificar el modo de producción convierten al obrero en una apéndice de las propias máquinas, puesto que son ellas quienes marcan el ritmo del trabajo; por otro lado, esto se convierte en un modo constante de transformación de las condiciones materiales de existencia. Con lo cual tenemos que no hay modo definitivo de producción, la forma de producir en la gran industria espera siempre el desarrollo de nuevas tecnologías que estarán en permanente evolución, es decir, al ser las máquinas transmisoras de valor y no generadoras de plusvalor se ha de mantener al máximo su productividad. El proceso toma así su propia velocidad, que siempre es acelerada, y su punto de llegada es permanentemente pospuesto.

Reiteramos, el capital está animado por la promesa; por lo que su rasgo más propio es la transitoriedad. En el mundo del capital todo es transitorio, no únicamente el ciclo productivo que inicia con la esperanza de la realización de la mercancía, también su manera de producir. La búsqueda de plusvalor relativo, como es evidente, anima el desarrollo tecnológico, desde la óptica de Marx, menos para aliviar la carga de trabajo humano que para aumentar el plusvalor. La fatiga de las máquinas<sup>9</sup> es más preocupante que la fatiga humana. Tal

<sup>9</sup> De acuerdo con los términos que Mary Douglas usa en su análisis sobre el riesgo. Véase Mary Douglas, *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*.



consideración participa en el cálculo del riesgo, e incrementa la ansiedad por la realización en el mercado de las mercancías producidas. Es decir, es necesario alcanzar su pleno intercambio, pues son producidas por una maquinaria que entra en el proceso de desgaste en el momento mismo de su existencia efectiva, por lo cual es preciso apurar su rendimiento, dado que lo único que la maquinaria aportará al proceso de valorización es la transferencia de su valor, que además se está desgastando por la amenaza de irrupción de una máquina que a su vez la supere.<sup>10</sup>

En ese cambio constante surgen dos observaciones. La primera, que atenderemos posteriormente, es el aparente “avance” del desarrollo del capital; la segunda es la exigencia de que el “apéndice de la máquina” sea capaz de no desgastarse ante los cambios. En términos del diagnóstico que Richard Sennett elabora: la exigencia de una subjetividad flexible. En efecto, visualizando el desarrollo del capital en su complejidad actual, en la cual el proceso laboral involucra ámbitos que desbordan la fábrica, Sennett, en su obra *La corrosión del carácter*, observa que el desmantelamiento de la aglutinación y polarización a través de las instituciones de trabajadores y dueños de los medios de producción (es decir, las burocracias operantes de la posguerra), en lugar de generar una forma de liberación del trabajador, lo que ha ocasionado es un desgaste (“fatiga”, en términos de Mary Douglas) que aqueja a los trabajadores.<sup>11</sup> La exigencia del actual estado del capital es que los seres humanos sean capaces “de prosperar en condiciones sociales de inestabilidad y fragmentariedad”.<sup>12</sup> Uno de los desafíos a los cuales tiene que hacer frente el “trabajador ideal” del actual capitalismo es la renuncia, ese desprendimiento y dejar ir que el discurso motivacional ha puesto tan en boga. Tal desprendimiento, no sólo se refiere a las cosas y a las relaciones con los otros, también a la propia narrativa a la cual

<sup>10</sup> Véase Karl Marx, *op. cit.*

<sup>11</sup> Véase Richard Sennett, *La corrosión del carácter*.

<sup>12</sup> Richard Sennett, *La cultura del nuevo capitalismo*, p. 11.

aspiran los trabajadores bien domesticados del capitalismo moderno, en el marco de sus empleos. Todo lazo (como en el caso del despojo en la transición de la producción feudal al capitalismo) es un peso que obstruye el desarrollo del capital y que, de acuerdo con el discurso capitalista, también obstaculiza la “realización” del trabajador, transformado ahora en profesionista.

Es necesario desglosar para el análisis la perspectiva de los objetos y los sujetos, sin embargo, es imperante tener siempre presente su imposible disociación. En ese sentido es que observar a la manufactura heterogénea no implica colocarnos en un punto atrás respecto a una especie de sucesión en un análisis del desarrollo tecnológico. Más bien, esto nos lleva a colocarnos en el momento, en el pliegue histórico, en que se desarma una particular consciencia de sí, que se ve reflejada cuando se considera, por ejemplo, al reloj en sus partes. Así, la primera observación, el aparente progreso del capital, desde la perspectiva de las máquinas, genera la idea de un gran progreso por la magnificencia de las obras, y la aceleración de los procesos que las máquinas producen. Las máquinas, como es ya una observación común, agigantan las acciones humanas. En tal sentido, operan como prótesis de la voluntad que produce. Sin embargo, para hacerlo, han debido desarticular un “saber hacer” que fue la piedra de toque para que apareciera el sujeto que en su “hacer” se fundamenta a sí mismo. Para ilustrar este punto consideremos al relojero.

### *Reloj, relojero y manufactura*

El relojero pertenece a ese grupo de seres humanos que contribuyó a la alborada de la modernidad, los artesanos. Al artesano, en una lectura lacia de la historia, lo consideramos como una fase anterior a la irrupción de la burguesía, pero desde la perspectiva filosófica tiene un papel más contundente. Representa el momento en que los individuos pueden detentar su valor por sí mismos, no en función únicamente del nombre

de un poderoso que les protege sino, al igual que el calígrafo<sup>13</sup> o el pintor, por la capacidad de hacerse un nombre por lo que producen, lo cual no va ligado únicamente al honor, sino también a la calidad de las obras que son capaces de producir, así como el valor de su palabra, en cuanto ellos mismos son jueces en las materias de su competencia.<sup>14</sup> En el caso del relojero, la cuestión es más específica, porque aquello que produce no es como hacía Stradivarius, un instrumento que genera un sonido excepcional, o como un pintor que pone su apuesta sobre la representabilidad del mundo en función de la perspectiva de una nueva mirada. El relojero no es un genio, pero tiene que ser capaz de capturar una sustancia naciente que va cobrando un lugar central en la vida de los seres humanos: el tiempo.

Capturar el tiempo, a la vez con precisión y constancia, fue el desafío que los relojeros tuvieron que enfrentar, y recorrieron un largo camino para lograrlo. Nos remitimos, específicamente, a la exigencia naciente en la modernidad de medir el tiempo con precisión para la navegación (luego, para la experimentación), más que a la necesidad humana de computar el tiempo y coordinar la acción colectiva. Así, en el gran arco temporal en el que se desarrollaron los elementos técnicos para capturar el tiempo en un artefacto, se avanzó en la creación de relojes domésticos, que pasaron de los salones de sus dueños a sus vestidos. La habilidad que los relojeros tuvieron, tanto para generar nuevos mecanismos como para superar los límites que el material con el que trabajaban les imponía, otorgó un prestigio único a quienes lo consiguieron y su firma también dio un gran valor a los objetos que ellos pro-

<sup>13</sup> Al respecto, es ilustrativa la biografía del secretario papal, Poggio Bracciolini. Sin duda su papel como humanista fue importante y, más aún, como destaca Stephen Greenblatt, su actividad como viajero buscando libros antiguos. Lo que deseamos destacar es el modo en que logró hacer camino (carrera) por una habilidad tan personal como su buena letra. Véase Stephen Greenblatt, *El giro. De cómo un manuscrito olvidado contribuyó a crear el mundo moderno*.

<sup>14</sup> Sobre la experiencia de la subjetividad que se conforma en la relación con la materialidad cultural, creada a través del trabajo como artesanía, es incisivo Richard Sennett en la primera parte de su libro *El artesano*.

ducían, de suerte que poseerlos era un rasgo de distinción. En el siglo XVI, informa el historiador David S. Landes, eran signo de ostentación y privilegio, pues su tamaño se redujo de modo que era factible llevarlos en dagas o anillos.<sup>15</sup> No fue sino hasta el siglo XVIII que los avances técnicos los pusieron al alcance de los burgueses, no únicamente como signo de ostentación, pues incluso los reformistas aprobaron su uso y protegieron a los creadores.

Poseer un reloj, en el ámbito de la historia de las mentalidades, generó una manera de atarse a un régimen productivista de las acciones, que algunos han identificado al *carpe diem* romano, pero que no es igual. A diferencia de la idea romana de aprovechar el día, que involucraba la narrativa de una vida completa de los individuos,<sup>16</sup> las acciones que guían al poseedor de estas piezas coinciden más con la moral productivista que mira en el instante que se desaprovecha al dinero que se escapa, y asume como signo de su salvación la dedicación al trabajo, formulando así una idea abstracta y casi metafísica del trabajo como salvación.<sup>17</sup> Así, siguiendo el procedimiento formal del contrato de trabajo, y aun cuando los pactantes compartieran un uso colectivo del tiempo, el que

<sup>15</sup> David S. Landes, *Revolución en el tiempo. El reloj y la formación del mundo moderno*.

<sup>16</sup> No es tema de esta exposición la diferencia. Sucintamente podemos apuntar, en la medición del día a día, que a pesar de la experiencia del tiempo fragmentado en horas que se hace en el cambio de guardias en el Ejército, y de la posibilidad de los relojes solares comunitarios, el hombre de negocios es del todo ajeno al conteo de la modernidad. En todo caso, la medida fragmentaria y precisa de tiempo que importaba es la que se ocupa de la extensión equitativa de las peroratas en los juicios, para lo cual, la clepsidra era el instrumento que hacía que la participación de los oradores fuera equitativa.

<sup>17</sup> En el capítulo “Una hora para cada uno”, la idea que expone el historiador Landes es que, junto con los desasosiegos de la vida en la urbe, las tensiones de la época comprendida entre el Renacimiento y la modernidad industrial —que califica como “época de transición”—, tanto el sentimiento religioso como productivo, llevó a cierta parte de la población a sujetarse a sí mismos a través de la medición del tiempo. El reloj, pues, se convirtió en un objeto que contribuyó a la formación de la conciencia individual (*ibid.*, p. 106).

unos hayan tenido una “guía siempre visible” del tiempo<sup>18</sup> los colocaba en un nivel de cálculo ventajoso respecto a los que debían desdoblarse, de su sí mismo, su capacidad de trabajo para así venderla en un tiempo calculado en horas, operación a la cual el proletariado llegó tardíamente. Aunque la clase trabajadora sostuviera, junto con la burguesía, un uso colectivo del tiempo, la primera lo dimensionaba como jornadas. No es de extrañar que los revolucionarios en París dispararan contra los relojes. Fue necesario, en el caso del grueso de la población, domesticar el alma del proletariado para hacerlos caer en la cuenta del conteo de las horas.<sup>19</sup>

La premisa para el reloj doméstico móvil fue el reloj de muelle, se dice que inventado en Núremberg en el siglo XVI.<sup>20</sup> Para pasar al de bolsillo, más que una invención hubo una transición, a través de la cual se observa la desarticulación del saber del artesano relojero. Para indicar brevemente nuestro interés: el tipo de individuo por el que se interesa Marx es el que se hace homogéneo y conforma lo que Balibar califica acertadamente como un Leviatán “productivo”.<sup>21</sup> Frente a este individuo, otros han opuesto a un individuo generado por las prácticas de poder. El punto que deseamos afirmar es que la modernidad dio lugar a un individuo afirmado en sus habilidades y creaciones, para destruirlo casi de inmediato. El trabajo fino que los relojeros desarrollaron, particularmente por la miniaturización, a través de los aportes de cada uno de los

<sup>18</sup> Véase *idem*.

<sup>19</sup> Quien tiene el manejo del reloj en la fábrica, desde luego, es el capitalista. Marx, en una larga cita, narra la huelga de unas trabajadoras, porque un capataz, coludido con el capitalista, atrasaba el reloj de la fábrica para descontar horas al sueldo de las obreras. Las obreras resienten el tiempo, en tanto disminuyen sus ingresos. En apoyo a esta idea, Attali narra la desconfianza que causa a sus iguales un trabajador que lleva su reloj a la fábrica. Para los obreros que podrían comprarse un reloj, éste era más una inversión para los tiempos difíciles. Es más clara la organización de las vidas en horas cuando se ha sido infractor, o cuando se “domestica” a las almas en las escuelas, como Michel Foucault mostró en *Vigilar y castigar*.

<sup>20</sup> Véase David S. Landes, *op. cit.*

<sup>21</sup> Étienne Balibar, “L’anti-Marx de Michel Foucault”, en Christian Laval *et al.* (dirs.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*.

inventores, exigió un nuevo tipo de manufactura, la cual, por su grado de especialización, y por las premisas materiales en ellas contenida, debió fabricarse por separado,

el pequeño cronómetro (reloj portátil o de bolsillo) resultó ser un instrumento revolucionario. Por su naturaleza misma, impulsó el avance de la técnica relojera, ya que la miniaturización es una escuela de destreza. Cuanto más pequeño es el mecanismo, más caro se paga un error en el corte. Sólo los artistas más dotados podían trabajar en piezas de dimensiones pequeñas, y a la larga tendieron a desmarcarse de los herreros y fundidores de cañones que fabricaban los grandes relojes de campanario [...] Esta separación se acentuó con el auge de la demanda y la tendencia paralela a la división del trabajo.<sup>22</sup>

En ese trabajo separado, Marx localiza a la “manufactura heterogénea” y, en su análisis, destaca un punto que es de primera importancia: dado que debían reunirse las piezas para formar el producto final, los trabajos que se elaboraban por separado generaron una cadena de interdependencias, que hacía necesaria la coordinación de la producción entre talleres. A este punto volveremos.

Así pues, cada una de las piezas del reloj, particularmente en los relojes portables, tuvo un desarrollo específico para conseguir su funcionalidad. Si observamos el proceso en su totalidad, se trata de un logro colectivo, porque en un taller con un maestro a cargo, un tipo en solitario, e incluso un obrero—como Thomas Earnshaw y su trinquete de muelle—,<sup>23</sup> aportaban elementos distintos para el desafío que en conjunto se habían propuesto, integrando o desmontando el saber de unos y otros. Ahora bien, ésta era una empresa común, pero no planificada en conjunto, sino por la competencia, de suerte que su desarrollo se debió a un interés compartido, pero con fines particulares; Landes lo llama “el agujijón de la fama”, los pragmatistas identificarán la satisfacción del saber hacer y derri-

<sup>22</sup> David S. Landes, *op. cit.*, p. 104.

<sup>23</sup> Véase *idem*.

bar los obstáculos posibles a ese hacer. Lo que efectivamente se encuentra en ello es que las ideas de los hombres se crean y socializan a través de la producción capitalista y el consumo.

El relojero dieciochesco no sólo desarrollaba su saber por la composición de su objeto, sino también desbaratando la obra de otros. Se asomaba a las otras creaciones, haciendo y deshaciendo los caminos de la creación. La transición al reloj de bolsillo tuvo que ver tanto con una “creación original” como con la superación de obstáculos que la propia materialidad de la cosa oponía. Sin dejar de lado la gradual imposición de la división del trabajo que transformó el taller artesanal en la fábrica, la especialización de las piezas del reloj, por su tamaño y fineza, generó la necesidad de elaborar las piezas en diferentes lugares, como si la cosa guiara el proceso. Sin embargo, en el orden de la realidad objetiva no basta con tener la capacidad de producir, pues son las relaciones entre los individuos las que dictan las pautas del proceso. Ford se entusiasmó por la posibilidad de ensamblarlo con su método de producción en línea, pero se lamentaba de que no existiera mercado para su idea. El punto que nos interesa resaltar aquí es que, en esta fase de la manufactura heterogénea, en particular del reloj, sale a flote tanto el aniquilamiento de los sujetos (el relojero con su hacer) como la interdependencia de los trabajos: en la manufactura heterogénea, tal y como surge, parece dominar la cosa, pero una vez puesto el vínculo con los otros trabajos se teje una urdimbre que no se puede deshacer más.

En la alborada de la industria relojera masiva está también el amanecer del individuo homogéneo, atado como nunca a la cadena de interdependencias que le sujetan, y de las cuales subrayamos dos niveles. El más evidente quizá sea el de la subsistencia.

El individuo moderno depende de los otros en todos los aspectos materiales de su vida. Todos los requerimientos de su supervivencia, incluso los más básicos, son generados por el trabajo ajeno. Lo que cada uno puede y tiene que hacer para subsistir es atraer esos bienes en el intercambio del trabajo contra el capital. La organización de la sociedad se ordena por ese intercambio. Y, sin embargo, como algunos autores han

mostrado, cuando la dependencia de otro se hace visible esto mismo es causa de vergüenza o desprecio. En cierto sentido, que un particular se haga cargo de otro debe ser transitorio, porque a la larga el dar incondicional cansa. La misericordia se agota, según las pruebas que ofrece Sennett. En otro sentido, el fantasma de la dependencia asola a los individuos, pedir o depender de los recursos de las instituciones es una especie de mácula social, que se lidia con dificultad. Y, sin embargo, nadie puede resolver su vida por sus propias fuerzas.

En un sentido más, el que aquí se destaca por el lugar en el que nos situamos en *El capital*, lo que existe es una interdependencia en la producción. En la manufactura heterogénea vemos ligada la producción de un taller respecto a otro, un entrelazamiento que no desaparece con la gran industria, porque lo que para unos son productos terminados para otros son piezas a ensamblar o para ser utilizadas en el proceso de producción, y porque cuando aparece como mercancía debe haber un mercado para su consumo. El proceso completo está interconectado y sólo opera por esos vínculos. Considerando que el sistema de producción capitalista es tan transitorio como los que lo han precedido, para su transformación no basta generar formas de subsistencia alternas. Ya que, según la perspectiva que Marx nos muestra, los productos del trabajo aparecen tan fuertemente ligados que únicamente por la transformación simultánea de la forma de producir, es decir, la eliminación simultánea de la búsqueda de plusvalor, podrían transformarse las condiciones. Pero una circunstancia así no puede generarse por sí misma, sino por el común acuerdo de quienes participan en ella. Las premisas materiales pueden estar puestas, pero no se trata de una lógica automática de las cosas, sino de la acción de los seres humanos colocados en su relación con las cosas. Al conocer sus circunstancias y saber que el mundo es producto de sus acciones aparece la potencia de la transformación. Ahí encontramos la apuesta de Marx, y la fuerza de la intención de *El capital*.



## Bibliografía

- Attali, Jacques, *Karl Marx o el espíritu del mundo*, Fondo de Cultura Económica (FCE), Buenos Aires, 2007.
- , *Historias del tiempo*, FCE, México, 1985.
- Balibar, Étienne, “L’anti-Marx de Michel Foucault”, en Christian Laval, Luca Paltrinieri y Ferhat Taylan (dirs.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, La Découverte, París, 2015.
- Douglas, Mary, *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Elias, Norbert, *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona, 1987.
- Greenblatt, Stephen, *El giro. De cómo un manuscrito olvidado contribuyó a crear el mundo moderno*, Crítica, Barcelona, 2012.
- Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012.
- Landes, David S., *Revolución en el tiempo. El reloj y la formación del mundo moderno*, Crítica, Barcelona, 2007.
- Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital. Volumen 2*, Siglo XXI, México, 2008.
- Sennett, Richard, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 2004.
- , *La cultura del nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 2006.
- , *El artesano*, Anagrama, Barcelona, 2009.
- Simmel, Georg, “Metrópolis y vida mental”, en AA. VV., *La soledad del hombre*, Monte Ávila, Caracas, 1992.
- Starobinski, Jean, *Tres furiosos. Estudios sobre la locura y posesión*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2010.

## DE LAS LECTURAS DE *EL CAPITAL*

Griselda Gutiérrez Castañeda\*

I

A 150 años de la publicación de *El capital* y de recurrentes aproximaciones y lecturas de esta obra, nos podemos hacer las preguntas de por qué por generaciones leímos *El capital*, y por qué resulta relevante seguirlo leyendo. Determinar cuál es su objeto teórico sigue siendo tema de debate; es decir si el análisis de la sociedad capitalista que se desarrolla en dicha obra es una teoría de la sociedad, si es una obra de economía o una de historia; así como definir cuál es su estatus teórico, el de una teoría científica o un tratado filosófico. Más allá de respuestas unívocas, se trata de definiciones que parecen tener por respuesta la articulación de algunas o la combinatoria de todas estas alternativas, lo cual está en función de cómo respondieron las lecturas y cómo responden a los requerimientos político-culturales del contexto en que han tenido lugar, ya sea como una apropiación teórico-práctica para sustentar el movimiento socialista, como una herramienta teórico-interpretativa del presente, como un dispositivo teórico-académico para legitimar la crítica, o como un referente que de soslayo permite hacer un balance en el siglo XXI de las derivas y la viabilidad del capitalismo.

Lecturas no ingenuas, sino lecturas culpables o interesadas, que en el primer caso descartan la pretensión de que hay lecturas directas o inmediatas de la realidad como objeto de estudio, tal como lo puso de manifiesto el propio Marx, lector crítico de la economía política clásica, que no lee el dato, sino

\* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

que busca lo que subyace, la estructura que lo sustenta, y ello supone construir una plataforma desde la cual se lee lo que no está escrito. Uno de los defectos fundamentales de la economía política clásica es el no haber conseguido jamás desentrañar del análisis de la mercancía, y más especialmente del valor de ésta, la forma del valor que lo convierte en valor de cambio. Precisamente en el trabajo de sus mejores representantes, como Adam Smith y David Ricardo, la economía política clásica estudia la forma del valor como algo perfectamente indiferente o exterior a la propia naturaleza de la mercancía. La razón de esto no está solamente en que el análisis de la magnitud del valor absorbe por completo su atención. La causa es más honda. La forma de valor que reviste el producto del trabajo es la forma más abstracta y, al mismo tiempo, la más general del régimen burgués de producción, caracterizado así como una modalidad específica de producción social y a la par, y por ello mismo, como una modalidad histórica.<sup>1</sup>

Lo que construye epistemológicamente no es únicamente una teoría del valor, sino una teoría de la historia que permite estudiar el mecanismo que produce “el efecto sociedad”, desde donde poder dar cuenta de un modo de producción socioeconómico en el que los productos del trabajo adquieren la forma de la mercancía, en que los productos funcionan como magnitudes de valor, en que los trabajos están eslabonados conforme a una división social del trabajo, en palabras de Althusser “*El capital* debe considerarse como la teoría del mecanismo de producción del *efecto de sociedad* en el modo de producción capitalista”.<sup>2</sup>

Pero Marx tampoco realiza una lectura neutra, es una lectura crítica de esas categorías de la economía burguesa en tanto “formas mentales socialmente aceptadas”, y que la ciencia hace propias, sin cuestionarlas ni cuestionar el régimen social que las sustenta.

<sup>1</sup> Véase Karl Marx, “El fetichismo de la mercancía y su secreto”, en *El capital. Crítica de la economía política*.

<sup>2</sup> Louis Althusser, “Prefacio. De *El capital* a la filosofía de Marx”, en Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El capital*, p. 73.

La economía política ha analizado, indudablemente, aunque de un modo imperfecto, el concepto del valor y su magnitud, descubriendo el contenido que se escondía bajo estas formas. Pero no se le ha ocurrido preguntarse siquiera por qué este contenido reviste aquella forma, es decir por qué el trabajo toma cuerpo en el valor y por qué la medida del trabajo según el tiempo de su duración se traduce en la magnitud de valor del producto del trabajo. Se trata de fórmulas que llevan estampado en la frente su estigma de fórmulas propias de un régimen de sociedad en que es el proceso de producción el que manda sobre el hombre, y no éste sobre el proceso de producción.<sup>3</sup>

Es una lectura crítica interesada en dos sentidos, primeramente, porque importa cuestionar el sustento teórico de tal disciplina, poner de manifiesto que sus formulaciones no disipan las sombras sino más bien encubren las condiciones que generan el efecto de sociedad en el modo de producción capitalista, una lectura crítica que, como puesta en práctica de una política teórica, diagnostica el lugar que ocupa la disciplina como productora de saber, el lugar que ocupa en una estructura social, y desvela así la función teórico-política o ideológico-política que cumple.

En segundo término, una crítica interesada en cuestionar los mecanismos que producen el efecto de sociedad que generan “relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas”, para entonces poder pensar en la producción de formas de procesos sociales de vida que sean “obra de hombres libremente socializados”.<sup>4</sup>

Con esa lección de lo que significa leer y de las diversas posibilidades de lectura, y considerando desde qué lugar se lee *El capital*, y quién lo lee, podemos apreciar, en el breve recuento que a continuación desarrollo, cómo en esas aproximaciones de entrada se construye una pregunta y es la respuesta que se busca lo que pauta aquello que se lee.

<sup>3</sup> Véase Karl Marx, *op. cit.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 38 y 44.

//

Marx y Engels, que dejaron consignada en su correspondencia la inquietud por la estrategia de divulgación de *El capital* —preocupados porque llegara a los trabajadores y sus asociaciones, considerados como los interlocutores por excelencia, y el preocupante silencio con el que frecuentemente se topaban—, fueron protagonistas de uno de los hechos más significativos sociológica y políticamente hablando respecto de la circulación de las ideas en “la historia del pensamiento social del siglo XIX”, como sostiene Andrzej Walicki, con quien coincido. Hablamos de la incorporación de algunas de las ideas contenidas en *El capital* en el pensamiento y el movimiento populista ruso, ya que algunos de los miembros de la intelectualidad *narodnik* (*narod* significa pueblo en ruso) las leyeron y se las apropiaron de una manera *sui generis*.

Lejos de representar un grupo homogéneo, los populistas fueron quienes divulgaron entre los campesinos y los trabajadores rusos algunas de las tesis claves desarrolladas por Marx. Por lo que *El capital* no sólo fue una obra que circulaba en ciertos medios letrados, y que sería la base para que algunos populistas mantuvieran un significativo intercambio con el autor, sino que además la relevancia que se le concedió explica que la primera traducción, a cinco años de su publicación, fuera al ruso (1872); una tarea iniciada por Bakunin y concretada por Nicolai Danielson.

Históricamente, el movimiento *narodnichestvo* fue un movimiento de duración breve que inició en la década de 1860 —conocido como *khozhdeniye v narod*, “ir hacia el pueblo”— que reivindica una suerte de socialismo agrario que pronto cederá el paso a formas más radicales —la primera organización secreta *Zemlyá i Volya*, Tierra y Libertad—; como corriente de pensamiento era una ideología democrática que lo mismo se aplicaba a movimientos revolucionarios que no revolucionarios, cuyo eje era la expresión de las inquietudes y reivindicaciones de los pequeños productores rurales, pero que al incorporar una vertiente de inspiración marxista dio cauce a inquietudes en las que se proyectaron relevantes

problemas respecto al desarrollo capitalista y a intentos de articular, teóricamente y en la práctica, formas de desarrollo social cuya organización no fuera capitalista.

La definición estricta del movimiento de los *narodniki* es: tendencia política caracterizada por defender los intereses y aspiraciones del pueblo, “un pueblo” encarnado en el campesinado de un país atrasado en una fase primitiva de desarrollo capitalista, que propugna una reforma agraria y el derrocamiento del régimen zarista, conforme a especialistas como Walicki

es una primera expresión ideológica de los rasgos específicos del desarrollo socioeconómico de los “recién llegados”, los países agrarios atrasados, cuyos procesos de modernización se llevan a cabo en las condiciones creadas por la coexistencia de los estados capitalistas altamente industrializados.<sup>5</sup>

La perspectiva romántica de algunos de los ideólogos, intelectuales desclasados, que promovieron de inicio ese movimiento en defensa del pueblo, de los campesinos y de rechazo a la servidumbre feudal, idealizaron formas comunitarias de organización y producción, plasmadas en el *mir* (unidades económicas autosuficientes), y en su crítica al capitalismo no dejaron de sustentar una utopía pequeñoburguesa, como los cuestionará más tarde Lenin.

Algunos de los elementos de esa herencia persistirán, pero serán resignificados en la década de 1870, por el derrotero en que el movimiento populista se encaminó, influenciado por las ideas expuestas en *El capital*, con una perspectiva populista y revolucionaria de cariz socialista, cuya bandera era una revolución social antes que política, y contraria al desarrollo capitalista y al democratismo burgués.

La propia concepción del capitalismo occidental que el populismo ruso se había formado estaba fuertemente influenciada por *El capital*, al decir de Walicki, eran ideas que ope-

<sup>5</sup> Andrzej Walicki, “Rusia”, en Ghita Ionescu y Ernst Gellner (comps.) *Populismo. Sus significados y características nacionales*, pp. 117-118.

raban como un catalizador de la tradición y del desarrollo del pensamiento populista, entre las tesis que se integraron en su discurso, como refiere el autor, estaba la cruenta descripción que hacía Marx de la acumulación originaria del capital y su plasmación social en el proceso de la Revolución Industrial inglesa, como promesa de un futuro cruento que había que evitar a toda costa, así como la teoría de la plusvalía y la crítica al carácter “formal” de la democracia burguesa.

Respecto a este último punto, un teórico relevante del partido *narodnik* como Nikólai Mijailovski, en la crítica y el repudio populista a los políticos liberales, capitalizará las tesis marxistas sobre la prioridad de las cuestiones sociales respecto a las políticas, más aún si se consideraba el carácter formalista de la democracia burguesa. Pero es en torno al concepto de la división social del trabajo en donde se aprecia de manera palmaria la recuperación selectiva de algunos pasajes del pensamiento de Marx como materia catalizadora, con la que se buscaba reforzar y convalidar la idealización populista del pequeño productor, del hombre común —y en un sentido fisiocrático resaltar la bondad y legitimidad del trabajo agrario, contrapuesto a la perversidad de un régimen de producción capitalista—.

El que Marx diera cuenta de la vertiente unilateral del trabajo particular, de la subordinación del trabajador en el proceso productivo a la regularidad de la máquina, y de la mutilación de la vida de los individuos por la fragmentación de los procesos, y su empobrecimiento en paralelo a la producción de riqueza, a Mijailovski le dio recursos para afianzar una concepción del capitalismo no marxista, pues en su lectura selectiva no es relevante que a la par de esos planteamientos Marx reconociera que la división del trabajo habría sido el motor del capitalismo moderno, lo cual representaba un avance innegable.

Para Mijailovski lo relevante es que su lectura unidimensional de las tesis de Marx, así como el retrato que trazaba de los onerosos costos que conlleva el desarrollo capitalista, le permitían sustentar no sólo que en Rusia había que evitar el dar curso a la industrialización capitalista, sino además pensar la posibilidad de una suerte de recuperación de

las formas arcaicas de la vida social, al reivindicar el *mir*, la comuna campesina rusa con sus formas de producción y propiedad. A partir de una concepción idealizada de la economía rural y las virtudes de los campesinos, Mijailovski afirmaba que había que preservar esa tradición y convertirla en la base de una forma alternativa y abreviada para encaminarse hacia el socialismo en Rusia,<sup>6</sup> una visión que apostaba por lo arcaico y que en el debate con marxistas como Georgi Plejánov le llevarían a contraponer una suerte de sociología subjetiva al determinismo histórico que suscriben muchos marxistas.

Se trata de una apropiación de las ideas de Marx, cuya versión rebatirá el propio autor, en una carta dirigida a la redacción de la revista rusa en que Mijailovski discute con otro autor ruso algunas de las ideas expuestas en *El capital*, Marx tiene ocasión de desmarcarse de ciertas interpretaciones y hacer precisiones de gran relevancia sobre sus formulaciones teóricas y, a la vez, poner de manifiesto su conocimiento e involucramiento en los procesos sociopolíticos y los debates teóricos y políticos en Rusia. Señala Marx que el autor del artículo “Karl Marx juzgado por Y. Zhukovski”, a saber, Mijailovski, había partido de algunas consideraciones hechas por el propio Marx en el posfacio a la segunda edición alemana de *El capital*, en las cuales

hablo con la alta estima que merece de “un gran erudito y crítico ruso” [Chernyshevski]: éste ha planteado en algunos artículos notables el problema de si Rusia, para abrazar el sistema capitalista, necesitará empezar por destruir —como lo sostienen sus economistas liberales— la comunidad rural o si, por el contrario, sin necesidad de conocer todos los tormentos de este sistema, podrá recoger todos sus frutos por el camino de desarrollar sus propias peculiaridades históricas. Y él opta por la segunda solución. [Antes que su crítico interprete su postura, Marx prefiere expre-

<sup>6</sup> Véase Nicolás Mijailovski, “Sobre las circunstancias de la traducción rusa de *El capital*”, en Nikolái Konstantinovich Karataev (ed.), *Navodnicheskaya ekonomicheskaya literatura*; Nicolás Mijailovski, “What is Progress” y “The Struggle for Individuality”, citados por Andrzej Walicki, *op. cit.*



sarla sin rodeos] Para poder enjuiciar con conocimiento propio las bases del desarrollo de Rusia, he aprendido el ruso y estudiado durante muchos años memorias oficiales y otras publicaciones referentes a esta materia. Y he llegado al resultado siguiente: si Rusia sigue marchando por el camino que viene recorriendo desde 1861, desperdiciará la más hermosa ocasión que la historia ha ofrecido jamás a un pueblo para esquivar todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista. El capítulo de mi libro que versa sobre la acumulación originaria se propone señalar simplemente el camino por el que en la Europa occidental nació el régimen feudal capitalista del seno del régimen económico feudal [...] la base de toda esta evolución es la expropiación de todos los campesinos. Todavía no se ha realizado de una manera radical más que en Inglaterra... Pero todos los demás países de la Europa occidental van por el mismo camino [...] Ahora bien, ¿cuál es la aplicación que mi crítico puede hacer a Rusia de este bosquejo histórico? Solamente ésta: si Rusia aspira a convertirse en un país capitalista calcado sobre el patrón de los países de la Europa occidental —y durante los últimos años, hay que reconocer que se han infligido no pocos daños en este sentido—, no lo logrará sin antes convertir en proletarios a una gran parte de sus campesinos; y una vez que entre en el seno del régimen capitalista, tendrá que someterse a las leyes inexorables, como otro pueblo cualquiera. Esto es todo. A mi crítico le parece, sin embargo, poco. A todo trance quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren, para plasmarse por fin en aquella formación económica que, a la par que el mayor impulso de las fuerzas productivas, del trabajo social, asegura el desarrollo del hombre en todos y cada uno de sus aspectos. (Esto es hacerme demasiado honor y, al mismo tiempo, demasiado escarnio).<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Carlos Marx, “Marx a la redacción de la revista rusa *Otietschestvenie Sapiski (Hojas Patrióticas)*”, en Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Tomo 1. Libro 1. El proceso de producción del capital*, pp. 710-712.

Desde luego que a Marx le interesa desmarcarse de una interpretación determinista sustentada en una filosofía de la historia que Mijailovski le atribuye, y mostrar su distancia ante una visión romántica y reaccionaria; no ocurre lo mismo con otras lecturas que desde el mismo campo se hacen de su obra. En el campo populista hay otra línea de preocupaciones que animan la reinterpretación del marxismo, las cuales, al partir de las condiciones específicas de Rusia, centran su atención en la teoría del desarrollo social e histórico, y formulan interrogantes sobre la posibilidad del desarrollo desigual, o asincrónico, respecto a las pautas del desarrollo socioeconómico de Europa occidental en función de las condiciones de atraso, como lo destaca atinadamente Walicki. Se intenta una suerte de recuperación de vetas tradicionales del populismo respecto al modelo del *mir*, en aras de pensar con base en la teoría del desarrollo marxista “un modo no capitalista de superar el atraso económico y social”; fueron populistas como Chernyshevski o el propio Danielson, entre otros, quienes no sólo se posicionaron críticamente frente a las formas capitalistas de desarrollo, sino que plantearon la posibilidad de pensar formas de industrialización socialista cuyos costos se pudiesen amainar y no corriesen a cargo de los campesinos, por lo que constituyeron, en contraste con la perspectiva occidental, intentos de pensar el socialismo capitalizando el aporte del modelo del comunismo primitivo nativo.

La problematización de una teoría de desarrollo industrial no capitalista en Rusia implicó un ejercicio de apropiación y desarrollo de los aportes marxistas por parte de los populistas rusos, pero al mismo tiempo, como producto del intercambio con algunos de ellos, atrajeron la atención de Marx hacia estas líneas de reflexión, tal como lo consigna Walicki; efectivamente, como puede constatarse en los borradores de la carta que Marx le escribió a Vera Zasúlich, el 8 de marzo de 1881 —de los que circulan varias versiones y traducciones—, en contraste con la línea del prefacio a la primera edición de *El capital*, el autor reitera el alcance de sus planteamientos sobre la génesis de la producción capitalista y el ejemplo de la expropiación a los campesinos, entrecomillando la siguiente expresión:

La “fatalidad histórica” de este movimiento está, pues, *expresamente* restringida a los *países de Europa occidental* [...] El análisis presentado en *El capital* no da, pues, razones, en pro ni en contra de la vitalidad de la comuna rural, pero el estudio especial que de ella he hecho, y cuyos materiales he buscado en las fuentes originales, me ha convencido de que esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social en Rusia, mas para que pueda funcionar como tal será preciso eliminar primeramente las influencias deletéreas que la acosan por todas partes y a continuación asegurarle las condiciones normales para un desarrollo espontáneo.<sup>8</sup>

Otra de las versiones plantea que

en Rusia, gracias a una combinación única de las circunstancias, la comunidad rural, que existe aún a escala nacional, puede deshacerse gradualmente de sus caracteres primitivos y desarrollarse directamente como elemento de la producción colectiva a escala nacional. Precisamente merced a que es contemporánea de la producción capitalista, puede apropiarse todas las realizaciones positivas de ésta, sin pasar por todas sus terribles peripecias.<sup>9</sup>

Como se puede apreciar, el carácter creativo de la lectura que los populistas rusos hicieron de *El capital* no sólo ayudaron a que el propio Marx pensara situaciones inéditas, fueron lecturas que en su pluralidad representaron “una de las primeras tentativas de explicar en forma teórica las características peculiares del atraso económico”;<sup>10</sup> constituyeron uno de los primeros esfuerzos por teorizar acerca de las formas de transición de un modo de producción a otro, aspectos que estaban ausentes en la obra de Marx, y a partir de ello concibieron caminos posibles para la construcción del socialismo, compor-

<sup>8</sup> Karl Marx, “Carta de Marx a Vera Zasúlich”, en *Matxingune taldea*.

<sup>9</sup> Karl Marx, “Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zasúlich”, en *Marxist Internet Archive*.

<sup>10</sup> Andrzej Walicki, *op. cit.* p. 118.

tando una apropiación ideológica que buscó sustentar un proyecto político alternativo de desarrollo por vías no capitalistas.

### ///

Otro capítulo en la experiencia histórica de las lecturas de *El capital* es el debate sobre el estatuto de científicidad de sus formulaciones que sin duda fue una cuestión nodal; para sus adversarios, cuestionar su teoría del valor (Eugen von Böhm-Bawerk) o su historicismo (Karl Popper), era, vía argumental, una forma no sólo de rebatir la consistencia teórica de tal propuesta, sino también de desmontar la plataforma ideológica de un proyecto político cuestionable; en tanto que, para sus adherentes, dicha científicidad era tanto la plataforma de validación de un proyecto político como el referente para encontrar las respuestas a los retos específicos a los que su práctica política los enfrentaba.

Es ese eje el que parece explicar la incorporación del marxismo al ámbito de la academia universitaria, en ese sentido son significativos los malabares que se ponen en práctica en estos recintos; indagar sobre su científicidad, sobre la novedad epistémica de *El capital*, son las credenciales para autorizar su ingreso. Es una suerte de “lectura culpable” la que se hace desde la institución universitaria y la disciplina de la filosofía, para lo cual hay que justificar y legitimar su razón de ser. Lejos de ser éstas las únicas razones para realizar esta práctica teórica, y de la genuina relevancia de tales indagaciones, lo indudable es que, entonces y ahora, ésta es la cuota que la institución impone.

En nuestro ámbito académico inmediato, Wenceslao Roces y Adolfo Sánchez Vázquez, entre otros, fueron figuras pioneras en esta tarea, pero además de sus lecciones también abrevamos de grandes maestros del ámbito internacional. Una figura emblemática de esta lectura culpable es Althusser, referente ineludible por lo demás, cuya lectura no sólo paga la cuota de acceso, sino que también, pese a ciertas recaídas teoricitas, hace desarrollos sustanciales con respecto a que la filosofía es un arma teórica indispensable para la política.

Como declara el autor:

Leer *El capital* como filósofo es exactamente preguntarse acerca del objeto específico de un discurso científico y la relación específica entre ese discurso y su objeto [...] Esta lectura es la única que puede decidir qué respuesta dar a una pregunta relativa al lugar que ocupa *El capital* en la historia del saber [...] es, por tanto, todo lo contrario de una lectura inocente. Es una lectura culpable, pero que no absuelve su falta confesando. Por el contrario, reivindica su falta como una “buena falta” y la defiende demostrando su necesidad.<sup>11</sup>

Es menester hacerse la pregunta por la novedad teórica de esta obra para poder demostrar que la cuestión no es sólo de interés epistemológico para filósofos, sino que concierne también a los economistas, a los historiadores y a los militantes políticos, porque dilucidar filosóficamente la diferencia específica de su objeto permite una mejor comprensión de lo económico y de lo histórico, y capitalizar políticamente ese conocimiento implica, más allá de investigaciones eruditas e indagaciones arqueológicas, hacer una lectura en calidad de práctica teórica, en respuesta a una política teórica.

En primer término, Althusser realiza una lectura filosófica de la obra aplicando la propia filosofía de Marx, lo cual implica

hacer manifiesto lo que está latente; pero esto quiere decir transformar [...] aquello que en cierto sentido *existe ya*. Esta producción, en el doble sentido que da a la operación de producción la forma necesaria de un círculo, es la *producción de un conocimiento*. Concebir en su especificidad la filosofía de Marx es [...] concebir el conocimiento como *producción*,<sup>12</sup>

y destacar así cómo Marx articula una nueva forma de producción de conocimiento y produce un nuevo objeto teórico;

<sup>11</sup> Louis Althusser, “Prefacio. De *El capital* a la filosofía de Marx”, en *op. cit.*, pp. 19-20.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 40 (las cursivas son del autor).

para ello, Althusser nos remite al propio Marx en su condición de lector de los economistas clásicos, quien plantea en el capítulo XVII del primer libro de *El capital*:

La economía política clásica tomó de la vida diaria, sin pararse a criticarla, la categoría del “*precio de trabajo*”, para preguntarse después: ¿cómo se determina este precio? Pronto se dio cuenta de que los cambios operados en el juego de la oferta y la demanda [...] no explican más que eso: sus *cambios* [...] Si la oferta y la demanda se equilibran y las demás circunstancias permanecen invariables, las oscilaciones de precio cesan. Pero a partir de ese momento la oferta y la demanda ya no explican nada. El precio del trabajo, suponiendo que la oferta y la demanda se equilibren, es su precio natural [...] y sobre el cual debe, por tanto, recaer nuestra investigación [...] la economía política creía poder penetrar en el *valor* del trabajo partiendo de sus precios fortuitos [...] lo que ella llama *valor del trabajo* [...] es, en realidad, el *valor de la fuerza de trabajo* que reside en la personalidad del obrero y que es algo tan distinto de su función, del trabajo, como una máquina de las operaciones que ejecuta.<sup>13</sup>

Con este proceder, Marx critica la concepción positivista del conocimiento de la economía clásica, en cuanto simple comprobación de hechos económicos, transformando la concepción misma del objeto de estudio y “trastornando por entero a la economía”, porque no solamente crea una teoría nueva, sino que articula una nueva problemática.

El surgimiento de este nuevo problema crítico no es sino el índice puntual de una transformación crítica y de una mutación latente posibles, que afectan ese terreno comprendido en toda su extensión, hasta los límites extremos de su “horizonte”. [...] Literalmente hablando, ya no es el ojo [...] de un sujeto el que *ve* lo que existe en el campo

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 25-26 (cursivas del original).

definido por una problemática teórica; es ese campo mismo el que *se ve* en los objetos o en los problemas que define, no siendo la vista sino la reflexión necesaria del campo sobre sus objetos.<sup>14</sup>

Para Althusser, Marx se desmarca de la concepción positivista de un campo homogéneo de los fenómenos económicos dados, así como de la antropología ideológica del *homo economicus* que está en su base, con lo cual rechaza esta unidad, y con ello la estructura misma del objeto de la economía política, en tal sentido Marx define

lo económico *por su concepto* [como parte de] *una región* determinada por una estructura regional e inscrita en un lugar definido de una estructura global [...] Definir los fenómenos económicos por su concepto es definirlos por el concepto de esta complejidad, es decir, por el concepto de la *estructura* (global) del modo de producción, en tanto que ella determina la *estructura* (regional) que constituye los objetos económicos y determina los fenómenos de esta región definida, situada en un lugar definido de la estructura del todo.<sup>15</sup>

En esta lectura, Althusser da cuenta de la ruptura epistemológica que lleva a cabo Marx, de cómo se construye en *El capital* el concepto de modo de producción, la teoría de la estructura de un modo de producción, cuya productividad es estudiar el mecanismo que produce el efecto de sociedad en el modo de producción capitalista. Una construcción teórica que descansa en un concepto de historia y de tiempos históricos entrelazados en función de la estructura del modo de producción. Por ello, Althusser concluye que sin esa teoría de la historia no es comprensible la teoría de la economía.

Para Althusser, como para Marx mismo, la práctica teórica que da lugar a complejas elaboraciones teóricas y a la lectura sintomática que ambos llevan a cabo, cobra sentido

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 30-31.

<sup>15</sup> Louis Althusser, "El objeto de *El capital*", en Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El capital*, pp. 197-198.

en respuesta a una política teórica en la que está en juego la demarcación teórica entre ideas equívocas o elaboraciones sustentadas, así como la demarcación política en que se asumen posicionamientos, que sin desmedro de su objetivación práctica, se escenifican en el campo del debate conceptual, de la pelea por palabras, por matices. “En los razonamientos científicos y filosóficos, las palabras (conceptos, categorías) son ‘instrumentos’ de conocimiento. Pero en la lucha política, ideológica y filosófica las palabras son también armas: explosivos, calmantes o venenos”.<sup>16</sup>

Las motivaciones que sustentan las batallas que, en el campo teórico da Althusser, se cifran en el sesgo que el debate político-ideológico y teórico-político viene generando desde los años cincuenta del siglo pasado, debates en los cuales la supuesta crítica al dogmatismo estalinista ha ido de la mano con un repunte de la interpretación humanista de la obra de Marx; este hecho, que ha llevado a recuperar los viejos temas de la “libertad”, del “hombre”, lejos de ser una genuina expresión de “liberación” de los intelectuales comunistas, respondía al apoyo recibido de manera directa o indirecta por el Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) y los partidos comunistas de Occidente. Para Althusser, esa política intervencionista no sólo era un gesto inadmisibile, sino que la propia inflación de los temas del “humanismo marxista” representaba un obstáculo para el conocimiento científico, además de una usurpación de la teoría, que no sólo conllevaba el riesgo de seguir alimentando interpretaciones revisionistas, sino además de dar cauce a la “Impotencia para resolver los problemas reales (*políticos y económicos* en el fondo) planteados por la coyuntura posterior al XX Congreso [del PCUS] y peligro de ocultar estos problemas bajo la ‘solución’ engañosa de fórmulas puramente ideológicas”.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Louis Althusser, “La filosofía: arma de la revolución”, en Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El capital*, p. 11.

<sup>17</sup> Louis Althusser, “Prólogo a la segunda edición”, en *La revolución teórica de Marx*, p. XIV.



## IV

Resulta irónico que lecturas comprometidas con la demostración y la complementación del aporte científico de *El capital*, en sus proyectos de relectura y de reconstrucción que prometían salvar las lagunas, las inconsistencias, los obstáculos teóricos, contribuyeran con sus agudos cuestionamientos a alimentar el debate que puso en cuestión esa científicidad. Las ricas y arduas discusiones a lo largo de los años setenta y ochenta —pero que se remontan a mediados de los sesenta— que, además de lecturas teórico-filosóficas, respondían a una política-teórica y a una política-política de tomar distancia de las experiencias totalitarias y de los autoritarismos y cortedad de miras de los partidos de izquierda occidentales, fueron gestando dentro de las filas del marxismo el que se tambalearan las certezas. La inminencia de acontecimientos como la caída de los regímenes del socialismo realmente existente, en la que desde luego se entreveraron múltiples causas, en algún sentido sería un corolario de un clima de crisis teórica que se fue incubando dentro del propio campo marxista y del desdibujamiento de las señas de identidad marxistas en lo concerniente a su proyecto político, lo que más tarde generó toda suerte de repudios e incluso de cuestionamientos sobre la deseabilidad y/o la posibilidad misma de ese proyecto.

Son muchos los avatares de la crisis del pensamiento y la política de izquierda de sello marxista, pero también muchas las razones para reconocer que la pervivencia de los problemas sociopolíticos que le dieron razón de ser a esta propuesta teórico-política, así como el recrudecimiento de las injusticias que cobran nuevas formas, dan sentido a nuevas y contrastantes lecturas de *El capital*.

Algunos de los esfuerzos teóricos dentro del pensamiento marxista o posmarxista, en los intentos por desarrollar una plataforma teórica y política para la izquierda, no pueden soslayar la pregunta acerca de cuáles son las claves heurísticas, valorativas y políticas de este legado para seguir ejerciendo la crítica teórica y política, y poder conservar el vínculo con una tradición radical. El proyecto para desarrollar dicha platafor-

ma ha implicado asumir como premisa la necesidad de una revisión a fondo de “las formas clásicas de análisis y cálculo político, la determinación de la naturaleza de las fuerzas en conflicto, el sentido mismo de las propias luchas y objetivos”,<sup>18</sup> así como la necesidad de pensar la política por derecho propio, algo así como pensar una “crítica de la política” equivalente a la “crítica de la economía política”. Resulta significativo que para cumplir este cometido se le ha dado vuelta a la teoría económica, que tuvo un lugar central en las formulaciones clásicas y en los posteriores desarrollos, entre otras razones para no reincidir en cierto determinismo y la rémora que esto planteaba a la concepción de la política, lo que, sin duda, es una estrategia teórica justificada.

Por ello no deja de ser interesante que, ante el fin del sistema bipolar, junto con las dinámicas estructurales y societales que traen consigo los procesos de globalización y el sesgo de las políticas económicas neoliberales que definen nuestro presente, de nueva cuenta se pueda registrar un desplazamiento del lugar de la política y una restitución del papel nodal de la “estructura regional” de la economía.

Le asiste la razón a Rohbeck al considerar que “En su crítica de la economía política Marx esboza una teoría de la sociedad fundada en la categoría del trabajo. Bien es cierto que esto suena anticuado tras el ‘final de la sociedad industrial’”,<sup>19</sup> en efecto, hoy día tiene lugar una radical reestructuración del capitalismo, lo cual no riñe con la necesidad de enfatizar que, con todo y que la validez de la centralidad del trabajo se circunscribe a marcos epocales específicos, el trabajo sigue siendo una clave analítica relevante. En ese sentido, sostengo que hoy día con la terciarización se enfrenta una tendencia sistémica de deslaborización y, en su extremo, de expulsión que desplaza la propia noción de ejército industrial de reserva, pero la deslaborización y la expulsión por vía negativa siguen

<sup>18</sup> Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*.

<sup>19</sup> Johannes Rohbeck, *Marx*, p. 22.

remitiendo al eje del trabajo; en otras palabras, por vía negativa sigue siendo éste el parámetro desde el cual se puede dar cuenta de los cambios estructurales y societales, entre ellos, la fragmentación social y experiencialmente las formas de vivir el ser prescindibles y reemplazables. Sujetos a la lógica del mercado, se constata cómo se acrecienta el desempleo, cómo la flexibilidad precariza calidad, ingresos y permanencia en el trabajo, y esa precarización se plasma en depauperación y en incremento de la desigualdad.

Otro de sus costos es el desmantelamiento del marco social del espacio laboral, que como bien lo sabía Marx posibilitaba la socialización y la cultura de la organización política de los trabajadores.

No es por ello un asunto menor que cuando estos cambios epocales parecen apuntar al carácter permitido de sus presupuestos y al carácter errado de algunos de sus pronósticos, nos encontremos con nuevas lecturas que, desde una perspectiva ajena al marxismo, y más bien adscritas al sistema hegemónico, planteen que las tesis de *El capital* de Marx siguen vigentes y que hay que leerlo.

Nouriel Roubini, profesor de economía de la Universidad de Nueva York, quien predijo la crisis de 2008, en una entrevista con el *Wall Street Journal* en agosto de 2012, al referirse a la gran ola de descontento a nivel mundial da cuenta del grave empeoramiento de la economía en los últimos tres años, y del repunte del crecimiento de la desigualdad de ingresos. Si las empresas para sobrevivir abaratan los costos del trabajo, esto no puede menos que repercutir en los ingresos salariales y en la reducción del consumo; por ello, Roubini no puede menos que reconocer que Marx tenía razón, por lo cual recomienda que para entender la crisis actual hay que estudiar su obra.

El problema no es nuevo, Marx promovió excesivamente el socialismo pero tenía razón al decir que la globalización, el capitalismo financiero descontrolado, y la redistribución del ingreso y de la riqueza del trabajo al capital, podrían llevar el capitalismo a la autodestrucción. Como él señalaba, el capitalismo desregulado puede originar brotes regulares de exceso de ca-

pacidad, un consumo insuficiente, y la recurrencia de crisis financieras destructivas que estaban alimentados por burbujas de crédito y subidas y bajadas de los precios de los activos.<sup>20</sup>

En ello coincide George Magnus, el economista jefe del banco suizo USB, quien en un artículo publicado *Bloomberg Opinion*, con el sugerente título “Give Karl Marx a Chance to Save the World Economy”, recomienda lo siguiente: “Los responsables políticos que luchan por comprender la avalancha de pánico financiero, las protestas y otros males que afligen al mundo harían bien en estudiar la obra de un economista muerto hace mucho tiempo: Karl Marx”.<sup>21</sup>

Sin descartar los muchos defectos de los planteamientos de Marx, Magnus sugiere que su espíritu parece haberse levantado de la tumba ante la crisis financiera y la recesión económica que hoy se enfrenta, y pese a esos defectos no duda en reconocer que es el filósofo más conocedor del capitalismo. Sin dejar de atender a las especificidades de la economía global, encuentra que hay “misteriosas” semejanzas con las condiciones y el diagnóstico que Marx había previsto, al respecto Magnus plantea que

consideremos, por ejemplo, la predicción de Marx de cómo se manifestaría el conflicto inherente entre el capital y el trabajo. Como escribió en *Das Kapital*, la búsqueda de ganancias y productividad de las empresas naturalmente las llevaría a necesitar cada vez menos trabajadores, creando un “ejército industrial de reserva” de los pobres y los desempleados: “La acumulación de riqueza en un polo es al propio tiempo, pues, acumulación de miseria”.<sup>22</sup>

Magnus suscribe, junto con Marx, que las crisis surgen de la pobreza y las restricciones del consumo de las masas, por ello no duda en recomendar a los dirigentes políticos poner en

<sup>20</sup> Véase Nouriel Roubini, “La inestabilidad de la desigualdad”, en *Jaque al Neoliberalismo. Una mirada no convencional al modelo económico, la globalización y las fallas del mercado*.

<sup>21</sup> George Magnus, “Give Karl Marx a Chance to Save the World Economy”, en *Bloomberg Opinion*.

<sup>22</sup> *Idem*.

el centro de sus agendas económicas el empleo, especialmente, como es el caso, si la crisis que hoy se vive a nivel mundial no es temporal sino sistémica.

Como se puede apreciar el legado de Marx sigue vivo, si bien estos lectores están lejos de suscribir una lectura crítica del régimen capitalista, ni mucho menos una propuesta política de cambio, reiteran las posibilidades de una lectura interesada que desde su publicación acompaña a *El capital* como una sombra, vale decir, el contener claves que pueden ser capitalizadas desde el frente contrario, en aras de salvaguardar la reproducción del propio sistema.

Creo no equivocarme al afirmar que hoy día para quienes suscribimos una postura crítica al *statu quo* no nos va la vida en defender la cientificidad de la teoría marxista como garantía de la corrección o justeza de un proyecto político, en cambio nos parece fundamental recuperar y mantener vivo el potencial crítico-filosófico de la propuesta marxista como una vía para denunciar las desigualdades e injusticias, para indignarnos, canalizar nuestra resistencia y concebir mundos posibles.

### Bibliografía

- Althusser, Louis “Prólogo a la segunda edición”, en *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1975.
- , “La filosofía: arma de la revolución”, “Prefacio. De *El capital* a la filosofía de Marx” y “El objeto de *El capital*”, en Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El capital*, Siglo XXI, México, 1969.
- Laclau, Ernesto, y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, Madrid, 1987.
- Magnus, George, “Give Karl Marx a Chance to Save the World Economy”, en *Bloomberg Opinion*, 28 de agosto de 2011, consultado el 29 de agosto de 2011, disponible en <<https://www.bloomberg.com/view/articles/2011-08-29/give-marx-a-chance-to-save-the-world-economy-commentary-by-george-magnus>>.

- Marx, Carlos, “Marx a la redacción de la revista rusa *Otietschestwenie Sapiski (Hojas Patrióticas)*”, en Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Tomo 1. Libro 1. El proceso de producción del capital*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 1972.
- Marx, Karl, “Carta de Marx a Vera Zasúlich”, en *Matxingune taldea*, 2014, consultado el 11 de octubre de 2017, disponible en <[https://matxingunea.org/media/pdf/marx\\_carta\\_a\\_vera\\_zasulich.pdf](https://matxingunea.org/media/pdf/marx_carta_a_vera_zasulich.pdf)>.
- , *El capital. Crítica de la economía política. Tomo 1. Libro 1. El proceso de producción del capital*, Capítulo 1, párrafo 4, “El fetichismo de la mercancía y su secreto”, FCE, México, 1972.
- , “Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zasúlich”, en *Marxist Internet Archive*, 2001, consultado el 11 de octubre de 2017, disponible en <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/81-a-zasu.htm#fn1>>.
- Mijailovski, Nicolás, “Sobre las circunstancias de la traducción rusa de *El capital*”, en Nikolái Konstantinovich Karataev (ed.), *Navodnicheskyaya ekonomicheskaya literatura*, Moscú, 1958.
- Rohbeck, Johannes, *Marx*, Alianza, Madrid, 2016.
- Roubini, Nouriel, “La inestabilidad de la desigualdad”, en *Jaque al Neoliberalismo. Una mirada no convencional al modelo económico, la globalización y las fallas del mercado*, 14 de octubre de 2011, consultado el 14 de octubre 2011, disponible en <<http://mamvas.blogspot.mx/2011/10/la-inestabilidad-de-la-desigualdad.html>>.
- Walicki, Andrzej, “Rusia”, en Ghita Ionescu y Ernst Gellner (comps.), *Populismo. Sus significados y características nacionales*, Amorrortu, Buenos Aires, 1970.



## ÍNDICE ONOMÁSTICO

### A

Alegre, Luis, 75, 79  
Aristóteles, 105, 106, 114  
Adorno, Theodor, 23  
Aguilar, Mariflor, 15, 51, 61  
Aguayo, Claudio, 72, 79  
Albiac, Gabriel, 70, 79  
Anderson, Perry, 111, 114  
Althusser, Louis, 118, 154, 163-167, 172

### B

Bakunin, Mijaíl, 156  
Balibar, Étienne, 55-59, 61, 66, 79, 148, 152, 154, 166, 167, 172  
Bauman, Zygmunt, 140  
Braverman, Harry, 30, 33  
Brecht, Bertolt, 74

### C

Chernyshevski, Nikolái, 159, 161

Cohen, Gerald, 85, 103

### D

Danielson, Nicolai, 156, 161  
Dardot, Pierre, 78  
Dean, Joni, 77-79  
Deleuze, Gilles, 60, 61, 117  
Derrida, Jacques, 71  
Dussel, Enrique, 75, 76

### E

Echeverría, Bolívar, 13, 22, 25, 33, 35, 48, 65, 71, 79, 80, 82, 87, 89-92, 94-96, 98, 101, 103, 117, 118, 120, 131  
Elias, Norbert, 140, 152

### F

Feuerbach, Ludwig, 60  
Fernández, Carlos, 75, 79  
Foucault, Michel, 148  
Freud, Sigmund, 59



**G**

García, Pedro, 51, 61  
 Greenblatt, Stephen, 146,  
 152

**H**

Han, Byung-Chul, 140, 152  
 Harvey, David, 111, 112, 114  
 Hegel, Friedrich, 9, 52, 59,  
 67, 73, 118  
 Hobbes, Thomas, 110, 114

**J**

Jameson, Frederic, 118, 119,  
 132  
 Jappe, Anselm, 24, 32, 33

**K**

Karatani, Kojin, 25, 29, 30,  
 33  
 Kosík, Karel, 118

**L**

Lacan, Jacques, 59  
 Laclau, Ernesto, 54, 55, 61,  
 169, 172  
 Landes, David, 147-149, 152  
 Leibniz, Gottfried, 59

Lenin, Vladimir, 24, 25, 33,  
 157

Locke, John, 106, 111, 114

Luckács, Georg, 118

**M**

Macherey, Pierre, 71, 79  
 Mackenzie, Donald, 23, 33  
 Magnus, George, 171, 172  
 Mijailovski, Nikolái, 158,  
 159, 161, 173  
 Mouffe, Chantal, 169, 172

**O**

Oliva, Carlos, 51-53, 56, 60,  
 61

**P**

Plejánov, Georgi, 159  
 Popper, Karl, 163  
 Postone, Moishe, 24, 30, 34

**R**

Revueltas, José, 118  
 Roces, Wenceslao, 163  
 Rosdolzky, Roman, 112, 114  
 Roubini, Nouriel, 170, 171,  
 173

Rousseau, Jean Jacques,  
105, 115

**S**

Sánchez Vázquez, Adolfo,  
118, 163

Sartre, Jean-Paul, 129, 132

Zasúlich, Vera, 161

Sennet, Richard, 133, 144,  
146, 151, 152

Shakespeare, William, 96,  
103

Simmel, Georg, 140, 152

Simondon, Gilbert, 57

Smith, Adam, 107, 108, 112,  
115, 154

Spinoza, Baruch, 57, 59

Starobinski, Jean, 141, 152

Stiglitz, Joseph, 108, 115

**T**

Taylor, Frederick, 24, 27

**V**

Von Böhm-Bawerk, Eugen,  
163

**W**

Walicki, Andrzej, 156, 157,  
159, 161, 162, 173

**Z**

Zizek, Slavoj, 55, 57, 60, 61







*El capital. Ensayos críticos*, de Carlos Oliva  
Mendoza y Andrea Torres Gaxiola (compiladores).

Se utilizaron en la composición tipos  
Century Schoolbook 12/16, 10/12, 8/10 puntos.

El cuidado de la edición estuvo a cargo  
de David Moreno Soto y Caricia Izaguirre Aldana.

Formación de originales:  
Maribel Rodríguez Olivares.

