



**UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN**

Título:

***“KARL MARX: CRÍTICA A LA TEOLOGÍA DE LA ECONOMÍA
POLÍTICA”***

MEMORIA PARA OPTAR AL TÍTULO DE PROFESOR DE FILOSOFÍA

PRESENTADA POR:

DANIEL ORMAZÁBAL MIÑO

PROFESOR PATROCINANTE:

DR. LUCIANO ALLENDE PINTO

SANTIAGO DE CHILE, 2020

Anexo 1: AUTORIZACIÓN PARA REPRODUCCION SIBUMCE

Se solicita esta autorización a los autores de la investigación con el fin de alojar y publicar el trabajo en el Repositorio Digital SIBUMCE, a fin de dar libre acceso electrónico a las tesis, memorias y seminarios generados en la UMCE y así contribuir a su difusión, preservación digital y mayor visibilidad en la comunidad académica y público interesado.



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACION
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – DIRECCION DE INVESTIGACION



IDENTIFICACION DE TESIS/INVESTIGACION

Título de la tesis,
memoria o seminario : Karl Marx: Crítica a la Teología de la Economía Política

Fecha : 11/07/2020

Facultad : Filosofía y Educación

Departamento : Filosofía

Carrera : Licenciatura en Educación y Pedagogía en Filosofía

Título y/o grado : Profesor de Filosofía

Profesor guía/patrocinante : Luciano Allende Pinto

AUTORIZACIÓN

Autorizo a través de este documento, la reproducción total o parcial de este trabajo de investigación para fines académicos, su alojamiento y publicación en el repositorio institucional SIBUMCE del Sistema de Bibliotecas UMCE.

Daniel Ormazábal Miño

Santiago de Chile, 23 de Marzo, 2021

Imprima más de una autorización en caso de que los autores excedan la cantidad de firmas para este documento

Dedicatoria

*Este trabajo va dedicado a mi madre, **María Inés Miño Guerrero**, una mujer valiente, inteligente, carismática, esforzada y trabajadora, la mujer que me enseñó a leer, que me levantó en las caídas más duras, la mujer que me enseñó a enfrentar la vida siempre con optimismo, alegría y perseverancia.*

Agradecimientos

A pesar de que este escrito surgió y se desarrolló durante la pandemia, quiero nombrar aquí a todas las personas que de un modo u otro han influido de manera notoria en mi vida. Primero me gustaría agradecer a una persona que ya no está, a mi Abuelo, **Don Horacio Miño Navarro**, el que me enseñó la importancia del trabajo duro, del esfuerzo, a ser responsable, a estudiar y que fue un pilar importante en mi vida. A mi hermano **Sebastián**, una persona muy inteligente y trabajadora, que, a pesar de la distancia, siempre piensa en su familia.

A mis amigxs del *Miau Gang*: El Schopenhauer de Peñaflores, **Cristóbal “Marmota” Salinas**, al Bataille de La Pintana, **Óscar “Kuir del arvo” Paredes**, a la grandiosa **Montserrat “Monchemaru” Hernández**, quienes siempre me sacan de la rutina, personas con las que he vivido extraordinarios momentos, carretes, risas, cahuines; agradables y tremendos personajes que me han ayudado en momentos difíciles, con quienes he protagonizado momentos excepcionales y siempre aportan con su presencia en mi día a día. También quiero nombrar a **Lucas “Zoka” Sánchez**, compañero de fútbol y de carrete, persona que conozco desde ya casi 8 años, y desde ahí no hemos parado de compartir en deporte, innumerables fiestas, vacaciones, un amigo que cuando uno lo necesita, siempre está ahí para aportar con sus locuras. A **Marcel**, por su alegría, su entusiasmo y carisma. Además, quiero agradecer a **Gonzalo y Alejandra**, amigxs que en toda oportunidad me han brindado alegrías con sus visitas y su compañía.

Obviamente no podía olvidarme *de lxs profes del peda*, a quienes les debo mucho, pero sobre todo A: **Luciano Allende** por su paciencia, por su ayuda, por creer en mí y dar tremendos consejos. Al notable **Claudio Ibarra, a Marcela Rivera, al Mauro, a la Ange**, quienes siempre se mueven por cielo, mar y tierra cuando les hago una pregunta o tengo algún problema en la Universidad. A **Carlos Casanova** por enseñarme a tomar con rigurosidad la filosofía, y a **Gonzalo Díaz**, con quien aprendí que la filosofía más difícil puede ser explicada de manera muy simple. Finalmente quiero agradecer al **Armando**, el hombre más comunista que conozco y al **Cristián**, un tremendo autodidacta, por las tremendas conversaciones y momentos, quienes desde Cerro Navia levantaron el **Centro Cultural Grandes Alamedas**, lugar donde pude hacer clases de Filosofía.

A todxs ellxs, muchas gracias por formar parte de mi vida.

Resumen

En enero de 1844 es publicado en los *Anales Franco Alemanes* un texto de Karl Marx titulado “*Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*”, donde el filósofo de Tréveris expresará una de sus más célebres frases: “*La Crítica de la religión es la premisa de toda crítica*”, operaremos bajo el supuesto de que este enunciado condensa y recorre la totalidad de la obra de Marx, específicamente en tres momentos: el primero de ellos, aparece en “*Sobre la Cuestión Judía*”, en el que Marx subraya la forma Teológica del Estado Moderno a lo que se le añade la crítica a los Derechos Universales del Hombre; la segunda instancia acontece tanto en los Manuscritos de 1844 como en los *Grundrisse*, esto se debe a que ambos textos señalan “*el dinero como el Dios de las mercancías*”, pero también, en ambos escritos mencionados, Marx habla sobre el “*Método*” inherente de la Economía Política. Finalmente, en su obra más conocida, *El Capital (1867)*, hallamos el ilustre capítulo sobre el Fetichismo de las Mercancías y las “*sutilezas metafísicas y caprichos teológicos*” que las constituyen, las cuales son contradicciones prácticas, pero, necesarias para la instalación y posterior funcionamiento del capitalismo. Teniendo en cuenta lo anterior, lo pretende indagar esta tesis es la relevancia de ciertas *metáforas teológicas* utilizadas por Karl Marx. Ahora bien, el asunto clave radica en lograr advertir, que el uso de metáforas teológicas empleado por el filósofo, se encuentra lugares fundamentales, desde sus primeros textos hasta sus obras principales. Además, intentaremos explicar por qué la “*crítica a la religión es la base de toda crítica*”, sentencia que nos entrega la llave para abrir los movimientos internos de la Economía Política.

Finalmente, esta tesis privilegia una lectura directa del autor y su argumentación, esto, con el objetivo de separar a Karl Marx de los autodenominados regímenes comunistas. No obstante, consideraremos aportes interesantes de diversos filósofos como Slavoj Žižek, Jaques Derrida y Enrique Dussel. El motivo de escoger a estos autores, se debe a que los filósofos mencionados trabajan a Karl Marx desde una perspectiva cercana y/o posterior a la caída del muro de Berlín y de la Unión Soviética.

INDICE

Contenido

Dedicatoria	2
Agradecimientos	3
Resumen	4
Introducción: El Espectro de Marx	6
1. Crítica, Praxis y teología: Sobre la Cuestión Judía	24
1.1 Zur Judenfrage.....	27
1.1.1 Enajenación y Fuerza de Trabajo.....	40
1.1.2 Kritik der Rechtsphilosophie.....	51
1.1.3 Producción y Praxis.....	62
2. Método de la Economía Política	71
2.1 Mercancía y Dialéctica.....	84
2.1.1 Fetichismo de la Mercancía.....	103
3. Dinero y Capital	113
4. Conclusiones	130
Bibliografía	141

Introducción: El Espectro de Marx

No hay porvenir sin Marx. Sin la memoria y la herencia de Marx.¹

Ustedes comprenden: si uno abandona el marxismo, abandona las últimas esperanzas que tiene.²

I. Relevancia de la Investigación

¿Es posible leer a Karl Marx en el siglo XXI? Los muros se han derrumbado, las estatuas de los supuestos redentores han perdido la relevancia mística que los envolvía para volverse atracción turística, han devenido objeto de un oscuro y sangriento pasado, memoria punzante, un recuerdo grisáceo, un hierro oxidado por los vientos de la historia, enterrados por las arenas de los tiempos, sellados la lluvia de nefastos recuerdos. ¿Fueron ellos los auténticos seguidores del legado? O, por el contrario ¿Fueron traidores que operaron bajo engaño en pos de su beneficio? El debate se halla inmerso de datos estadísticos, tal hombre asesinó a millones, este otro, a miles, unos murieron por hambre, otros en campos de trabajos forzados. No hay que volver. Los libros de historia y la “memoria colectiva” condenan supuestos acontecimientos cargados de una perspectiva valórica que muchas veces creemos nuestra. Una vez más. No hay que volver, eso sería despertar fantasmas. Llamar espectros es levantar fuerzas que desconocemos, potencias que duermen en las penumbras de lo cotidiano. Espectros que deben ser conjurados. Espectros, espíritus que nunca se fueron, que jamás nos abandonaron que habitan inmiscuidos en diversas formas petrificadas clamando volver. Es la hora de invocar.

¿Por qué recurrir nuevamente a Marx? Para encontrar una posible respuesta, podemos recurrir a lo planteado por Carlos Pérez Soto, quien señala: “Por su idea del horizonte comunista, la lucha de clases es posible”³. La radical crítica a la explotación llevada a cabo por el oriundo de Tréveris, es algo que mantiene una vigencia inesperada para los liberales

¹ Derrida, J. *Espectros de Marx*. Traducción de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Editorial Trotta, 1998, pág. 27

² Deleuze, G. *Derrames II. Aparatos de Estado y Axiomática capitalista*. Traducción de Sebastián Puente y Pablo Ires. Editorial Cactus. 2017, pág. 77

³ Pérez Soto., C. *Proposición de un Marxismo Hegeliano*. Editorial ARCIS. 2008., pág. 9

de hoy en día. Muchos escupen la tumba, esperando que el difunto y sus ideas encuentren idéntico destino, pero, muy por el contrario, su crítica de la explotación se extiende y aplica en nuestra cotidianidad. En un mundo donde somos bombardeados por la consigna de “Libertad individual”, donde la mayoría de la población se halla sujeta a buscar sustento y entregar su fuerza, su cuerpo, enajenar su potencia vital para el beneficio de alguien de más. Teniendo lo anterior en consideración podemos responder a la pregunta: ¿Es posible leer a Marx en el siglo XXI? La respuesta es *sí*, pero despojado de los regímenes autoritarios que usaron su nombre, para así leerlo bajo la óptica de lo que Pérez Soto denomina como “lógica de la movilidad absoluta”⁴, es decir, un lógica donde el horizonte del “auténtico/verdadero” comunismo -no un régimen autoritario- es sumamente posible, un lógica que implique comprender a la “humanidad” como una universalidad internamente diferenciada, donde existe la posibilidad de nuevos horizontes de vida, alejados de la explotación capitalista. Desde esos puntos, es posible y necesario leer a Marx en el siglo XXI.

II. Espectro

En contraposición a la explotación, a la enajenación del cuerpo, ¿Qué nos queda? ¿Si aquella no es una vida digna, cómo podemos vivir de otra manera? Estas preguntas son planteadas por el filósofo francés Jaques Derrida, quien desde otra perspectiva indica que es necesario leer nuevamente a Karl Marx, una nueva revisión ligada a la noción de *espectro*, de aquel espectro que “no está nunca presente como tal”⁵, pero que, sin él, “no hay socius”⁶. Aprender a vivir es algo imposible, sin embargo, -como señala Derrida- sumamente necesario, y sólo tiene sentido y explicación si guarda relación con la muerte, tanto la propia como la del otro. Este “Aprender a vivir” es algo que se da entre la vida y la muerte, sucede entre dos, siempre precisa, para mantenerse, según el francés: “de la intervención de algún fantasma”⁷. Así podemos ver la fotografía de los desaparecidos, los murales de guerrilleros que se internaron en las inhóspitas selvas y bosques, los restos que aún se esconden en el asfixiante fondo del mar y los que yacen en la sofocante planicie de los desiertos, todo éstos nos interrogan, nos

⁴ Ibid.

⁵ Derrida, J., *Espectros de Marx: El Estado de la deuda, el trabajo del Duelo y la nueva internacional*. Editorial Trotta, Madrid, 1998, pág. 12

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

llevan a sentir lo señalado por Derrida: “Una política de la memoria”⁸. Es mediante una política de la memoria podemos habitar con espectros, podemos invocar y hablar de ellos. A pesar de que éstos no sean una existencia corpórea, es justamente la experiencia y la convivencia con fantasmas, bajo la compañía, el aprendizaje de algún espectro los que posibilitan un “aprender a vivir”. No hay sociedad, no hay futuro, no hay provenir sin estas presencias enigmáticas. Se trata de una política de la herencia y las generaciones. Hablar de fantasmas, con ellos, de ellos, de tal manera que no pueda ser posible ninguna ética, política o justicia *sin ellos*. Estos otros que no están allí, presentemente vivos, tanto como los que han muerto como los que todavía no han nacido.⁹ Esto conlleva pensar lo que Derrida indica como un “*principio de responsabilidad*”, lo que implica un más allá de todo lo presente vivo, algo que desquicie lo contemporáneo. Los fantasmas de las víctimas desajustan secretamente el ahora. Exceden y desbordan el presente, estas presencias son posibles a partir de cierto desquiciamiento, desproporción, inadecuación a lo actual. Los espectros cuestionan el instante y son indóciles al tiempo. ¿Cuál es el espectro que nos aparece? El espectro del *comunismo* se levanta de manera furtiva e intempestiva, la aparición del espectro no pertenece a ese tiempo pasado ni ahora, ni al futuro, sin embargo, los habita de manera nómada a cada uno. Va más allá de un ser ahí efectivo¹⁰, tampoco se dirige hacia la muerte, sino que sobrevive mediante huellas interminables e indistinguibles unas de otras. Como el autor más adelante agrega: “Por tanto hay espíritu. Espíritus. Y es preciso contar con ellos.”¹¹ El espectro del comunismo es la sombra que merodea el castillo, hace gestos, asusta, es invocado. Por ello Derrida cita a Hamlet, justo después de que el príncipe de Dinamarca haya tenido el contacto con el fantasma de su padre y expresa: “El mundo está al revés. ¡Maldita suerte haber nacido y tener que arreglarlo! Vengan vámonos juntos”¹²

Entonces ¿Podemos leer a Karl Marx en el siglo XXI?, *sí*, pero debemos considerar a él mismo como *un espectro*, sin el cual no podemos vivir, tenerlo presente a él como una figura intempestiva e inquietante que desquicia y desproporciona lo actual. Un espectro con el cual

⁸ Ibid.

⁹ Ibid. 13

¹⁰ Ibid. 14

¹¹ Ibid.

¹² Shakespeare, W. *Hamlet*, traducción de Raúl Zurita. Santiago de Chile, Ediciones Tácita, 2014., pág. 35. Acto I, escena 13

podemos dialogar y habitar. Una presencia que juzga a quienes ocuparon su nombre con fines totalitarios, una presencia que nos otorga las claves para leer y desentramar el modo de producción actual. Como señala el propio Karl Marx en un artículo periodístico escrito en 1852: “La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos”¹³. Los seres humanos hacemos nuestra propia historia, sin embargo, no bajo la ilusión de un libre arbitrio, sino, bajo aquellas circunstancias que nos han sido legadas por el pasado y de las cuales no podemos desprendernos. Cada vez que los hombres se disponen en fundar una nueva escena en la historia universal, en transformar las cosas, señala Marx: “conjuran temerosos los espíritus del pasado”¹⁴, toman prestadas las consignas, las vestimentas, ocupan un disfraz de “vejez venerable”¹⁵ para representar una nueva escena en la historia universal.

III. Metáfora

Un texto clave para la realización de esta tesis fue el libro de Enrique Dussel titulado “Metáforas Teológicas de Marx”, donde el autor argentino-mexicano sostiene la tesis de que en Karl Marx se halla presente una teología metafórica paralela al discurso económico. No obstante, Dussel nunca define lo que él entiende por “Metáfora” y si revisamos la obra de Karl Marx, tampoco hallamos una definición certera o sistemática de dicho concepto. Es por ello, que, para efectos de esta tesis, nos serviremos nuevamente de Jaques Derrida quien, en su texto “La Retirada de la Metáfora” indica:

“¿Qué es lo que pasa actualmente con la metáfora? (...) Es un viejo tema. Ocupa a Occidente, lo habita o se deja habitar por él: representándose en él como una enorme biblioteca dentro de la que nos estaríamos desplazando sin percibir sus límites, procediendo de estación en estación, caminando a pie, paso a paso, o en autobús. (...) *Metaphora*, circula en la ciudad, nos transporta como a sus habitantes, en todo tipo de trayectos, con encrucijadas, semáforos, direcciones prohibidas, intersecciones o cruces, limitaciones o prescripciones de velocidad.

¹³ Marx, K. *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en: Antología, Selección y traducción de Horacio Tarcus y otros. Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina, 2015, pág. 151

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

De cierta forma -metafórica, claro está, y como un modo de habitar- somos el contenido y materia de este vehículo: pasajeros, comprendidos y transportados por la metáfora.”¹⁶

Lo destacable de la cita anterior, radica en la relación inmanente entre la metáfora y Occidente, ambos habitan el otro de forma simultánea, pero, sobre todo, la metáfora posee una cualidad que permite establecer cruces e intersecciones entre el lenguaje, llevándolo a lugares recónditos. La metáfora intercambia los lugares y las funciones, orienta, traslada las palabras y el lenguaje hacia nuevos registros e innovadores códigos. Ahora bien, la metáfora no puede ser definida, o como lo señala mejor Derrida: “No puedo tratar de ella sin tratar con ella, sin negociar con ella el préstamo que le pido para hablar con ella.”¹⁷ Para más adelante agregar: “¿Qué pasa *con* la metáfora? Pues bien, todo, no hay nada que no pase con la metáfora y por medio de la metáfora.”¹⁸

Teniendo en consideración lo anterior, tomaremos prestadas las diversas potencias de la metáfora para encontrar los registros en los cuales Karl Marx describe las operaciones internas del modo de producción capitalista. La teoría marxiana está atravesada totalmente por inversiones, desplazamientos, nuevas direcciones y cruces imprevistos, como por ejemplo: “El fantasma que recorre Europa”, “La unión de 100 libras con otras 10 libras es la unión entre Dios padre y Dios hijo”, “aparece como un *Moloch*, reclamando el mundo entero, como víctima ofrecida en sacrificio en sus altares”, “De su figura de siervo, el dinero, se vuelve de improviso, soberano y Dios en el mundo de las mercancías”, “La mesa pone sus patas sobre las demás mercancías y comienza a bailar por voluntad propia”, “El dinero es el verdadero Dios de Israel, el celoso, que humilla y somete a los hombres”, y diversas metáforas que recorren el pensamiento de Karl Marx, las cuales emergen cada vez que él señala un movimiento u operación interna del modo de producción capitalista.

¹⁶ Derrida, J. *La Retirada de la Metáfora*. Traducción de Francisco Peñalver. Obtenido en: Derrida, J. *Psyché*. Inventiones del otro. Diversos Traductores. Editorial La Cebra. 2016, pág. 67

¹⁷ *Ibid.* 68

¹⁸ *Ibid.* 69

IV. Aclaraciones Metodológicas I

Ahora bien, es preciso advertir ciertas decisiones metodológicas y supuestos bajo los que opera esta tesis. Por un lado, vemos que no es casual el hecho de que Karl Marx utilice de manera constante metáforas índole bíblico para buscar definir la lógica subyacente al modo de producción capitalista. Llegando a este punto, es crucial preguntarse, en Marx ¿La crítica *es hacia una teología o una religión?* O más específicamente ¿El modo de producción capitalista desde una óptica marxiana *es teológico o más bien una religión?* Este tema es clave a la hora de entrar a la obra del filósofo de Tréveris. Prueba de ello lo encontramos en sus escritos, ya sea en la descripción que hace del dinero, así como de las mercancías y de la propia manera de operar de la Economía Política. Quien supo ver esto con tremenda precisión fue Enrique Dussel, de él nos serviremos para detectar las *metáforas “teológicas”* escritas por Marx. Para Dussel, se trata de un *discurso teológico* subyacente en la obra de Marx, así lo señala el mexicano-argentino : “las referencias metafóricas, si se toman sistemáticamente en serio, producen un discurso paralelo al discurso económico”¹⁹, sentencia sumamente interesante, pero, para efectos de este tesis, las metáforas serán consideradas no como un discurso paralelo al económico, sino que, son un discurso *latente, que busca visibilizar, exponer, manifestar los movimientos del modo de producción capitalista.*

El punto de vista de Dussel y el nuestro son paralelos, pero a su vez, complementarios, ambas responden a la tarea de visibilizar un entrelazado necesario que da cuenta de una dimensión del modo de producción capitalista. No obstante, Marx no tiene la intención de fundar una teología, evidencia de ello son las *constantes denuncias a los rasgos teológicos/religiosos del Estado, el derecho y del propio Capital que pretenden esconderse y mostrar una máscara secularizada y liberal.* Ahora bien, el autor que destaca el capitalismo, no como una teología sino como una *religión* es Walter Benjamin, quien en sus anotaciones tituladas “*Capitalismo como religión*” sostiene:

¹⁹ Dussel, E. *Metáforas Teológicas de Marx*. Editorial Verbo Divino, 1993., pág. 18

“En el capitalismo tiene que reconocerse una religión. Es decir: el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de los mismo cuidados, tormentos y desasosiegos a los que antaño solían dar una respuesta las llamadas religiones.”²⁰

Para más adelante agregar:

“Tres rasgos, sin embargo, ya son reconocibles en el presente en esta estructura religiosa del capitalismo. En primer lugar, el capitalismo es una pura religión de culto, quizá la más extraña que jamás haya existido. En él, todo tiene significado solo de manera inmediata con relación al culto; no conoce ningún dogma especial, ninguna teología. Bajo este punto de vista, el utilitarismo gana su coloración religiosa. Esta concreción del culto se encuentra ligada a un segundo rasgo del capitalismo: la duración permanente del culto. (...) Este culto, es, en tercer lugar, culpabilizante. El capitalismo es, presumiblemente, el primer caso de un culto que no es expiatorio, sino culpabilizante”²¹

Walter Benjamin, al igual que Dussel, logra describir con sumo detalle las operaciones internas del modo de producción capitalista, en la medida que, si consideramos el culto al dinero y a las mercancías, nos damos cuenta que el capitalismo es un modo de producción eminentemente religioso, donde el culto se traslada desde un Dios trascendente a la adoración del dinero. Pero también, el modo de producción necesita complementarse con un edificio jurídico, es decir, -como veremos más adelante- el obrero y el capitalista, son hombres que, ante la ley, son iguales, ambos son libres y poseen los mismos derechos, cuyo movimiento Karl Marx destaca como una abstracción propia de las religiones. Ahora bien, ¿Qué dice al respecto el propio Marx? Para hallar una respuesta debemos remitirnos a la *Crítica de la Filosofía del Derecho* de Hegel, un texto de 1844, donde encontramos una expresión que guiará esta tesis, se trata de una fórmula que de cierta manera condensa la labor intelectual de Marx. Hablamos de la relación entre los conceptos de Crítica y la religión:

²⁰ Benjamin, W. *Capitalismo como religión*. Obtenido en: Karl Marx. Sobre la Religión. De la alienación religiosa al fetichismo de la Mercancía. Edición y Estudio Introductorio de Reyes Mate y José Zamora. Editorial Trotta. 2018, pág. 313.

²¹ Ibid.

“La historia tiene, pues, la misión, una vez que la verdad del más allá se ha desvanecido, de establecer la verdad del más acá. Una vez desenmascarada la forma sagrada que representaba la autoalienación del hombre, la primera tarea de la filosofía que se ponga al servicio de la historia consiste en desenmascarar esa autoalienación bajo sus formas profanas. La crítica del cielo se transforma, así, en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política.”²²

Teniendo esto en consideración, notamos que se trata de dos movimientos simultáneos de la crítica, por un lado, *la crítica de la religión es hacia el derecho*, tema que Marx aborda en “*Sobre La Cuestión Judía*” con respecto a los Derechos Universales del hombre y del ciudadano, los cuales instalan *una doble vida*, donde los hombres son reconocidos como tales dentro de una sociedad civil *por medio* de un Estado. Pero, también notamos que *la crítica de la teología es hacia la política*, este punto se torna difícil de explicar, y sólo podemos llegar a dimensionar su alcance en distintas obras del filósofo de Tréveris. Esto se debe a que Marx *vincula, enlaza*, pero, sobre todo, *subordina* el concepto de política al de *economía*, es más, en la *Ideología Alemana*, texto de 1845, y en *Contribución a la Crítica de la economía política*, de 1859, señala que su punto de partida son las relaciones de producción de la vida, es decir, sólo hay hombres que, mediante su actividad, transforman la naturaleza en valores de uso, pero a su vez, estos hombres están determinados por sus relaciones con otros hombres, los cuales en su conjunto, son las fuerzas productivas de una sociedad determinada. Para Marx, la premisa “originaria” consiste en que los hombres mediante sus fuerzas, producen la estructura económica de una sociedad dada, estructura de la cual *emergen y/o surgen*, tanto la política como el derecho, esto deviene en una suerte de “compendio” ideológico de una sociedad determinada. Esto implica, que, *lo primero consiste en una estructura económica*, de la cual brotan la moral, la religión, la política, las leyes, todas yacen de forma subordinada a la economía, es decir, al modo de producción de la vida como tal. Pero también, notamos que economía y política actúan en una suerte de relación *inmanente*, donde cada una permite el desarrollo de la otra. La política y la estructura jurídica al interior del modo de producción capitalista presenta los Derechos Universales del hombre

²² Marx, K. *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Obtenido en: Karl Marx. *Antología*. Traducción de Pedro Scaron y otros. Editorial Siglo XXI. 2016, pág. 92

y del ciudadano como instancias donde los hombres son “libres”. Una relación inmanente en el sentido de que la máquina jurídica permite la explotación al interior del sistema económico, la evidencia de aquello la encontramos en el hecho de que los hombres fueron expulsados de su tierra, quedando sólo con su fuerza de trabajo para vender. Para que un hombre sea despojado del mundo material externo, en primer lugar, es preciso que el modo de producción industrial crezca a tal escala para que entre en contradicción con el modo de producción feudal-campesino, al interior de dicha contradicción, se redactan y aplican leyes concernientes a la expulsión de miles de personas, las cuales, en todo momento deben aparecer como sujetos de derecho libres, iguales, con voluntad propia.

Por tanto, las interpretaciones de Benjamin y Dussel, son correctas, ambas se instalan en el intersticio y ambigüedad que deja Karl Marx. El filósofo de Tréveris en reiteradas ocasiones toma como equivalentes los conceptos de religión y teología. Por ejemplo, cuando habla acerca del fetichismo, él nos dice que apenas entra en escena la mercancía, de ella brotan “*ocultos poderes teologicos*”, pero, para comprender el fetiche que adoptan las mercancías, debemos “*recurrir a las nebulosas del mundo religioso, donde los productos de la mente humana, adquieren vida propia*”.

La crítica de Marx queda establecida como un doble movimiento, donde la cuestión clave es captar a la política y a la economía como un entramado eminentemente *religioso-teológico*, cuya labor consiste en eternizar las relaciones de producción, haciendo parecer a éstas como leyes naturales. *Por ello, la Crítica es hacia los rasgos religiosos y teologicos de la Economía Política. La crítica de la religión y la crítica de la teología debemos entenderlas como operaciones simultaneas que tienen como objetivo quitar el velo mistificado de la política y la economía. Para luego, demostrar que no existen relaciones eternas y universales, sino, que las relaciones entre los hombres son resultados de procesos eminentemente históricos.* Por lo tanto, la tarea de la filosofía es ocupar la historia, los datos concretos, empíricos, que despojan a las relaciones sociales de sus envolturas místicas. Envolturas y/o velos que presentan al dinero como Dios, a las mercancías como objetos independientes, a los capitalistas y fuerzas productivas como adoradores, pero también, presentan a los Derechos como universales, esenciales y eternos, cuando en realidad, ambos son productos de incesantes luchas entre distintos modos de producción.

Por otro lado, es preciso tomar distancia de Althusser, quien señala: “Todas las fórmulas del "humanismo" idealista de Marx son fórmulas feuerbachianas, Y sin duda Marx no ha hecho sino citar, tomar o repetir a Feuerbach”²³, a lo anterior se le añade que, según Althusser, es por medio de la *Ideología Alemana (Die Deutsche Ideologie)* que Marx logra dar una especie de vuelta desde concepciones filosóficas e ideológicas posthegelianas hacia el discurso económico. Marcando así la diferencia y ruptura entre un joven Marx y un Marx maduro, dejando así a las primeras obras como meros intereses teóricos improductivos. Nosotros, sin embargo, no tomaremos ese camino, debido a que la obra de Marx a pesar de presentar rupturas con Bauer, el mismo Feuerbach e incluso Hegel, también podemos evidenciar que ciertos elementos se mantienen, son conservados y expresados de manera más desarrollada, como la concepción del dinero como un “Dios” algo mencionado en los textos de 1844 o 1845 y que se mantiene hasta la redacción de los *Grundrisse* entre 1858 y 1859, así también vemos que en 1867, en *El Capital*, Marx hace alusión a metáforas religiosas para explicar la fórmula general del capital D-M-D.

Otra distancia a considerar, radica en lo señalado al principio de esta introducción, donde habíamos mencionado que era necesario desprenderse del legado de ciertos tipos de gobiernos. Pues bien, estos son los autodenominados gobiernos “comunistas” en el siglo XX, los cuales son a grandes rasgos: Unión Soviética, países del Este de Europa, Cuba, Corea del Norte, entre otros.²⁴ El motivo por el cual tomaremos distancia con respecto a dichos gobiernos lo tomamos del propio Karl Marx, quien, en la *Ideología Alemana*, señala:

“Para nosotros, el comunismo no es un Estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual. (...)

²³ Althusser, L. *La Revolución Teórica de Marx*. Traducción de Martha Harnecker, Editorial Siglo XXI, 1967, pág. 3

²⁴ A pesar de tomar distancia respecto a los regímenes comunistas del siglo XX, dejamos de lado a la República Popular China, debido a que dicho país posee características muy diversas. Como su historia de dinastías Imperiales o su religión, pero también su actualidad, donde podemos hallar una “curiosa” unión entre el Partido Comunista y el modo de producción capitalista de libre mercado. Dicha unión surge mediante el gobierno de Deng Xiaoping, donde se establecen zonas económicas exclusivas, las cuales permiten la existencia libre mercado en ciertas ciudades, pero también, existen zonas donde dicho modelo no es permitido. A su vez, las empresas extranjeras deben incluir a miembros del Partido Comunista Chino entre sus directores ejecutivos. Es por ello, que la República Popular China es un caso que merece ser estudiado a parte y a profundidad.

Por lo tanto, el proletariado sólo puede existir en un plano histórico-mundial, lo mismo que el comunismo, su acción, solo puede llegar a cobrar realidad como existencia histórico universal”²⁵

A pesar de la claridad de la cita, vemos que los regímenes autodenominados como “comunistas” instalaron Estados fuertes, establecieron cultos a líderes y persiguieron a la disidencia, ocasionando enormes éxodos entre sus propias poblaciones. Para intentar zanjar esta discusión recurriremos nuevamente a Walter Benjamin quien en sus *Tesis sobre el concepto de Historia* nos habla sobre la labor del materialista histórico:

“Considera como tarea suya, cepillar la historia a contrapelo”²⁶, frase, que, para efectos de esta tesis, servirá para poner en suspenso a los regímenes totalitarios de corte comunista.²⁷ A pesar de las victorias conseguidas y las consignas utilizadas, estos gobiernos despóticos se instalaron como nuevos centros de dominio, utilizando el Estado como arma contra la población durante décadas sin romper con las clases sociales.²⁸ La historia de estas victorias que llenan de orgullo a la izquierda, serán (bajo la fórmula hegeliana de la *Aufhebung*) *negadas, pero conservadas y elevadas*, serán figuras que sirvieron como estaciones de tránsito²⁹, volveremos a considerar al comunismo como un fantasma³⁰, un espectro con una potencia que aterroriza la democracia liberal contemporánea. Es por ello que esta tesis será algo “monográfica” en su contenido, se trabajará a Karl Marx directamente sólo bajo la mediación de autores de fines del siglo XX como Slavoj Žižek, Jaques Derrida o el ya mencionado Enrique Dussel, sin embargo, aún queda por esclarecer posibles relaciones entre Marx y otros autores. Tema que revisaremos a continuación.

²⁵ Marx & Engels. *Ideología Alemana*. Traducción de Wenceslao Roces. Editorial Akal. 2018, págs. 29-30.

²⁶ Benjamin W. *Sobre el Concepto de Historia (extractos)*, obtenido en: *Karl Marx, Sobre la Religión, de la Alienación religiosa al fetichismo de la mercancía*. Edición y estudio introductorio de Reyes Mate y José Zamora. Editorial Trotta, 2018, tesis VII, pág. 319.

²⁷ Es sumamente necesario considerar el Prefacio a la edición alemana de 1872 del Manifiesto Comunista, donde se destaca: “La Comuna (de París) ha demostrado, sobre todo, que la clase obrera no puede sólo limitarse a simplemente tomar posesión de la máquina de Estado tal como está, y a servirse de ella para sus propios fines.”, Obtenido en: *Karl Marx, Antología*. Traducción de Pedro Scaron y otros. Editorial Siglo XXI, pág. 112

²⁸ Tema descrito por Karl Marx y Friedrich Engels en el Manifiesto Comunista.

²⁹ Analogías obtenidas en: Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, Traducción de Gustavo Leyva, Fondo de Cultura Económica, 2019.

³⁰ Marx & Engels, *Manifiesto Comunista*. Traducción de Jacobo Muñoz, Editorial Taurus, 2017, pág. 15

V. Aclaraciones Metodológicas II: Entre Agamben y Schmitt

Ahora bien, la relación entre teología y política no es algo que sólo Karl Marx haya dado cuenta, dentro de autores relativamente contemporáneos encontramos textos donde se evidencia la íntima *relación entre la teología la política y la economía*. Uno de ellos es el italiano Giorgio Agamben, quien en su libro *el Reino y la Gloria* destaca el concepto de *oikonomía* -usado por los antiguos griegos para referir a las labores domésticas-, y su deriva en un nuevo sentido, surgido en los primeros siglos de la teología cristiana, un sentido ligado al orden y gobierno divino del mundo. Así lo declara con mayor precisión el filósofo italiano:

“La doble estructura de la máquina gubernamental, que en *Stato di eccezione* (2003) aparecía en la correlación entre *auctoritas* (autoridad) y *potestas* (potestad), toma aquí la forma de la articulación entre Reino y Gobierno y, por último, llega a interrogar la relación misma entre *oikonomía* y Gloria, entre el poder como gobierno y gestión eficaz y el poder como majestuosidad ceremonial y litúrgica”³¹

Con la cita recientemente expuesta podemos encontrar posibles conexiones con la obra de Karl Marx, por ejemplo, podemos vincular la noción de *oikonomía* como orden, gestión y administración del mundo a lo que el filósofo de Tréveris nombra como “división social del trabajo”, sin embargo, las investigaciones de Agamben descartan una posible conexión con los conceptos *de trabajo y de producción*, debido a que el italiano lo considera un obstáculo para lograr una genealogía del poder soberano. Esto se evidencia cuando afirma lo siguiente:

“Contra el énfasis ingenuo sobre la productividad y el trabajo, que por mucho tiempo ha impedido a la modernidad acceder a la política como la dimensión más propia del hombre, aquí se devuelve la política a su inoperosidad central, es decir, a aquella operación que consiste en volver inoperosas todas las obras humanas y divinas.”³²

Algo que, en Marx, *de facto*, son inseparables, si bien la Crítica en un principio apunta hacia las categorías abstractas del Derecho, rápidamente recurre a las categorías económicas, las cuales, -como veremos más adelante-, determinan el edificio jurídico y político de una sociedad. Además, para Marx, el elemento clave para la comprensión de una sociedad, es el

³¹ Agamben, G. *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno*. Traducción de Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituso. Editorial Adriana Hidalgo. 2019, pág. 12

³² *Ibid.* 14

modo en como dicha sociedad *produce y reproduce* su vida, bajo ciertas relaciones y herramientas *materiales*. Para ello, el filósofo de Tréveris destaca el concepto de trabajo como:

“En cuanto creador de valores de uso, en cuanto trabajo útil, el trabajo es, por lo tanto, una condición de la existencia del hombre, independiente de todas las formas de sociedad, una necesidad natural eterna para mediar el metabolismo entre el hombre y la naturaleza, esto es, la vida humana.”³³

Cita que nos demuestra la importancia de la actividad material en la construcción de la vida del hombre. Deja en evidencia lo lejos que está Marx de buscar una “inoperosidad”, incluso, en las famosas tesis sobre Feuerbach el autor expresa: “Es en la práctica, donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento.”³⁴ Lo que deja una distancia entre las operaciones de Agamben y de Marx. Si bien ambos toman a la Economía como una instancia cargada y constituida de rasgos teológicos, la diferencia recae en el “*comienzo*”, es decir, para Agamben, fueron los diversos concilios del cristianismo primitivo donde se estableció a la economía como un poder divino sobre los hombres; pero en Marx, la “*ecuación*”, es distinta, sólo hay hombres y su trabajo, el cual produce sus medios de vida, pero, en algún momento, los hombres caen bajo relaciones independientes de su voluntad, relaciones extrañas y hostiles, de la cuales derivan sublimaciones y/o nebulosas mentales, dioses, ideas metafísicas, etc. Las cuales responden a un cierto desarrollo de las fuerzas productivas y relaciones materiales. Es en la práctica donde se originan la política, la moral y la religión, a su vez, la economía y su mistificación fetichista -como veremos más adelante- consiste en una contradicción práctica, donde los hombres al equiparar las mercancías en el proceso de intercambio, equiparan sus trabajos. Es allí donde subyace el fondo teológico-religioso de las mercancías; a diferencia de Agamben que destaca los primeros siglos de la teología cristiana.

³³ Marx, K. *El Capital. Crítica de la Economía Política. Libro I, Tomo I*. Traducción de Vicente Romano García. Editorial Akal. 2018, pág. 65

³⁴ Marx, K. *Tesis sobre Feuerbach*. Obtenido en: *La Ideología Alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Traducción de Wenceslao Roces. Editorial Akal, 2018, págs. 499-502

Otro autor que vincula la noción de teología y de política es el jurista alemán Carl Schmitt quien al comienzo del tercer capítulo del texto *Teología política*³⁵ sostiene que:

“Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos. El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología. Sólo teniendo conciencia de esa analogía se llega a conocer la evolución de las ideas filosófico-políticas en los últimos siglos.”³⁶

Es este, quizá, el punto de mayor acercamiento con Karl Marx, quien en su texto donde responde a Bruno Bauer, destaca la operación teológica del Estado moderno, el cual, reconoce a los hombres mediante un rodeo. Si antes los hombres se reconocían como iguales por ser hijos de Dios y, además, encontraban su redención en una vida celestial; ahora sería gracias al Estado donde podrían lograr libertad e igualdad mediante los derechos universales. Ahora bien, Karl Marx tiene algo en común con Carl Schmitt en la medida que, para este último, los receptáculos de los conceptos teológicos, son los conceptos eminentemente político-jurídicos. No obstante, el filósofo de Tréveris va más allá en la medida que no sólo los conceptos políticos expresan una dimensión secularizada, sino que, además, las categorías propiamente económicas, como las de dinero, capital y mercancía, devienen en instancias propiamente teológicas, pero no simplemente como “conceptos”, sino como *operaciones prácticas en un tejido social*. Esto implica que el asunto clave en Marx no radica en que un concepto económico simplemente adopte y/o secularice un término teológico, sino que, *más bien se trata de cómo los movimientos sociales-materiales de hombres reales, producen relaciones económicas que se asemejan a relaciones teológicas*. Como veremos más adelante, no se trata de que el dinero sea el “Dios de las mercancías” simplemente porque

³⁵ Schmitt, C. *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*, en: Carl Schmitt, *Teología política*, Editorial Trotta, Madrid, 2009, pp. 9-58. Traducción de Francisco Javier Conde. Notas de edición de José Luis Villacañas.

³⁶ *Ibid.* 37

adopte un concepto teológico, el asunto clave consiste, en que, durante *la práctica material*, al interior de la esfera de la circulación y el intercambio, los individuos productores *usan y/o utilizan* al dinero como una mercancía que equipara a todas las demás. Entonces no se trata meramente de una transposición conceptual, se trata de un movimiento práctico de individuos reales al interior de una sociedad, en la cual mediante sus relaciones se comportan como si el dinero fuera un equivalente general, un compendio de las mercancías.

VI. Objetivos

Esta tesis buscará responder al siguiente Objetivo General

Problematizar la articulación de las nociones marxianas de dinero, capital y mercancía, centrales para comprender el modo de producción capitalista, a partir del análisis de la carga religioso-teológica, presente en su formulación, en diversos momentos de la obra de Marx.

Para ello intentaremos responder a los siguientes Objetivos Específicos:

- 1) Exponer la captura de la fuerza de trabajo y su enajenación, al interior de la sociedad civil, mediante los derechos universales del hombre y el ciudadano como el producto de lo que Marx definiría como “Método de la Economía Política”; a su vez, dilucidar las operaciones del fetichismo de la mercancía, el dinero y su paso a la forma de capital*
- 2) Analizar la noción de crítica hacia los rasgos religioso/teológicos de la Economía Política. Exponer el concepto de Praxis y el método histórico como lugares donde Karl Marx “combate” las operaciones “esencialistas” de la Economía Política.*

VII. Desarrollo de los objetivos

Los objetivos serán abordados a través de tres capítulos, cada uno con sus respectivas secciones.

-El primer capítulo se titula “*Crítica, teología y praxis*”, donde se revisará el texto “*Sobre la Cuestión Judía*” en sus momentos centrales, donde Karl Marx destaca la labor eminentemente religiosa del Estado Político Moderno y a su vez, denomina por primera vez *al Dinero como un Dios*. También, dicho capítulo tendrá presente la relación entre el concepto de *enajenación* y el de *fuerza de trabajo*, al interior de la obra del filósofo de Tréveris. Además, se destacará la noción de *Praxis* como un elemento histórico que permite desactivar las estructuras esencialistas de los economistas del siglo XVIII. Por último, en este capítulo se hará explícita la noción de *crítica* en Karl Marx mediante la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*.

-El segundo capítulo se titula “*El Método de la Economía Política*” donde se revisarán, principalmente los *Grundrisse*, libros previos a *Das Kapital*; el motivo de la lectura a esos textos se debe a que, en dichos escritos, Karl Marx revela las operaciones internas de los economistas del siglo XVIII; “movimiento” que consiste en instalar conceptos como leyes naturales eternas. Además, veremos los primeros capítulos *de Das Kapital*, dando un énfasis en la mercancía, la cual, es producida como tal en el devenir que existe entre valor de uso y valor de cambio; pero la forma mercancía al entrar en la esfera de la circulación, adopta ciertos velos, adquiere ocultos poderes teológicos.

-El tercer capítulo se titula “*Dinero y Capital*”, sección donde se vuelven a considerar las “escenas” anteriores, se retoma la noción de Dinero como Dios y se destaca el paso, es decir, la negación de las formas, *donde la mercancía pasa a dinero*, y éste se vuelve en la potencia inversora, en *fuerza creadora*, pero sólo como una fase transitoria, debido a que el dinero en un momento de automatización, se convierte en capital.

VIII. Datos a considerar

Un antecedente de la relación existente entre Marx y los asuntos político-teológicos, se establece por medio de su estancia en Berlín, lugar donde el originario de Tréveris redactó cuadernos en los que seleccionó extractos de filósofos tanto antiguos como modernos, previa y posteriormente a la presentación de lo que sería su tesis doctoral en 1841. Cuadernos que se mantuvieron en el anonimato, hasta que en 1976 el *Marx Engels Gesamtausgabe*, conocido simplemente como *MEGA*, liberó al público un total de ocho cuadernos escritos por Karl Marx. Entre esos cuadernos se encuentran dos dedicados al *De Anima* de Aristóteles, uno a Rosenkranz, un cuaderno sobre Hume, otro sobre Leibniz, y tres sobre Baruch Spinoza. La mayoría de estos se encuentran sin traducción, pero los cuadernos referidos a Spinoza, incluían además cartas entre el holandés y sus más cercanos. Las páginas del cuaderno referido a Spinoza fueron traducidas en 1977 del latín al italiano y recién el año 2010 fueron traducidos al español. La curiosidad de estos cuadernos radica en que Marx anotó de manera exacta ciertos fragmentos del *Tratado Teológico Político* para luego reunirlos, editarlos, pero no como un mero seleccionador, es decir, la grafía en los cuadernos es de Marx y llevan de portada un título que dice “*Spinoza’s Theologische-politischer Traktatus von Karl Heinrich Marx, Berlin 1841*”. La mención de este antecedente sobre los cuadernos escritos en Berlín recibe su importancia, gracias a los análisis de ciertos autores³⁷ que sostienen la influencia directa de Baruch Spinoza en la labor intelectual de Marx en sus primeras obras. Apenas fueron expuestos al público, las interpretaciones hicieron ver que Marx buscaba supuestos “antídotos” contra Hegel; a esto se le añade la creencia de que los cuadernos lejos de representar una supuesta carrera académica (debido a que Bruno Bauer le había prometido un puesto para la docencia en Berlín) expresan el futuro trayecto del pensamiento de Karl Marx y se evidencia en las constantes críticas a los rasgos teológicos presentes en las monarquías, gobiernos absolutos, hacia el Estado Moderno y al Derecho. Este tema fue lo que filósofos como Diego Tatián nombrarían como la “*Izquierda Spinoziana*” algo que implicaba leer nuevamente las *primeras* obras de Marx, ya no bajo el espectro de Hegel, sino que, bajo el alero de Baruch Spinoza. Labor y lectura que –con el debido respeto- es sumamente fundamental, pero, un tanto *incompleta*, las críticas hacia la religión en Marx

³⁷ Véase: Marx, K., *Cuaderno Spinoza*, Traducción, estudio preliminar y notas de Nicolás González Varela y *Spinoza Disidente* de Diego Tatián, Editorial Tinta Limón, 2019.

lejos de quedar en las primeras obras o bien, los llamados “textos periodísticos”, *son, en cambio, temáticas que recorren la totalidad del pensamiento del filósofo de Tréveris, donde son constantes las denuncias a las operaciones religioso-teológicas de la Economía política,* pero, es preciso añadir, *Marx nunca abandona a Hegel,* lo cuestiona en reiteradas oportunidades, sin embargo en el prólogo de *El Capital*, se declara abiertamente se discípulo. Es necesario ampliar el espectro, destacando que Marx tomó elementos tanto de Spinoza como de Hegel, pero que, sin embargo, él va un paso más allá, cada vez que *encontramos constantes críticas a los rasgos teológicos de la Economía Política,* presente en los *Manuscritos* de 1844 así como también en los *Grundrisse* y de manera explícita en *El Capital*. Sólo así podemos decir que *la Crítica a la Economía Política es hacia las ilusiones en que ésta se fundamenta y a la forma estrictamente religiosa e inherente de su funcionamiento,* provocando una interpretación más allá de lo numérico, una labor adicional a la lectura e interpretación economista de Marx. *Transportándonos a una dimensión poco trabajada y constantemente pasada por alto, que son las metáforas de índole bíblico que usa Marx para describir los movimientos subterráneos y esenciales de la Economía Política.* La crítica de la religión es la premisa para una crítica de la Economía Política y sus respectivas formaciones teológicas que instalan ilusiones, es decir, imágenes deformadas que causan escisión entre praxis y conciencia expresada en la célebre fórmula del fetichismo de la mercancía *“No lo saben, pero lo hacen”*³⁸.

³⁸ Marx, K. *El Capital, Crítica de la Economía Política, Libro I, Tomo I*, Traducción de Vicente Romano García, Editorial Akal, 2018, pág. 105

1. Crítica, Praxis y teología: Sobre la Cuestión Judía

...Y pone bajo obligación a todas las personas -los pequeños y los grandes, los ricos y los pobres, los libres y los esclavos- éstos tienen un mismo propósito y entregarán su poder y autoridad a la bestia, para que nadie pueda comprar o vender salvo la persona que tenga la marca, el nombre de la bestia salvaje o el número de su nombre.

(Apocalipsis 13:16)³⁹

El menorah vuelve a apagarse, su luz tenue se desvanece una vez más para perderse en las crónicas rojas de la historia, las maletas están listas, el humo ya disipado marca reiteradamente las alianzas destrozadas. En 1816 un edicto del Estado Prusiano excluyó a los judíos de las funciones públicas y los relegó a la posición subalterna de “tolerados”. Esto pasó a denominarse como “*Cuestión Judía*”. La única opción que les quedaba a los judíos para mantener su estatus y/o puestos de poder era bautizarse y tomar como única religión el protestantismo. Entre esos judíos que cambiaron forzosamente de dogma se encontraba el padre de Karl Marx; Heinrich, un abogado perteneciente a una familia acomodada llamada Marx-Levi, que, entre sus miembros contaba con numerosos y destacados rabinos⁴⁰, que ejercían dicha función desde la Edad Media en Tréveris. Ahora bien, cabe preguntar: ¿Por qué debían cambiarse a la corriente protestante? ¿Qué relación surgió entre la religión y el poder político? El edicto que emanaba del Estado Prusiano buscaba una burocracia homogénea, donde todos sus miembros tengan como religión el cristianismo, pero en su vertiente luterana, es decir, las interpretaciones de las escrituras ya no obedecen a una mediación por parte de un sacerdote, sino que la lectura de los textos sagrados caerá en la responsabilidad de cada uno⁴¹. Cabe añadir, sin embargo, que el punto anterior no responde

³⁹ Fragmento del Apocalipsis que cita Marx en el Libro I Tomo I de El Capital, específicamente en la Sección primera, capítulo II titulado “Proceso de Intercambio”

⁴⁰ Jefe espiritual de la comunidad judía, tiene entre sus funciones interpretar la Torá e instruir a los jóvenes tanto en el hebreo como el Talmud, además son los encargados de diversas ceremonias.

⁴¹ Es preciso destacar que autores como J.J. Rousseau trabajan la relación entre religión y Estado Civil. El filósofo francés en El Contrato Social, destaca lo siguiente: “Ahora bien, al Estado le importa mucho que cada ciudadano tenga una religión que le haga amar sus deberes, pero los dogmas de esta religión no le interesan ni al Estado ni a sus miembros, sino en la medida que estos dogmas se relacionan con la moral y los deberes que quien la profesa está obligado a cumplir con respecto a los demás” Véase: Rousseau, J. J. *El Contrato Social*, Libro IV, Capítulo XVIII “De la religión civil”. Traducción de Leticia Halperín. Editorial Losada, 2003, pág. 176. Rousseau destaca la inclusión de diversos credos al interior de un Estado Civil, siempre y cuando, dichos

a un luteranismo “a secas” sino que es necesario nombrar a la tradición pietista⁴², ésta buscaba reformar el luteranismo desde dentro negando el Dios lejano y abstracto. El pietismo exigía a sus miembros la acción, las obras buenas, el servicio con sentido, responsabilidad económica y política⁴³. Como indicamos, la corriente teológica pietista buscaba de sus miembros la acción, el motivo radica en la creencia de que el hombre puede colaborar con la divinización, la gracia divina era algo que se alcanzaba por medio de obras benéficas para una comunidad. El fundador del pietismo Philipp Jakob Spener buscaba que “la realidad de la religión consiste no en las palabras sino en los hechos”.⁴⁴ Pero esta corriente iría un poco más lejos que el solo exigir acciones, también tenían su propia interpretación de la Historia, para ellos, tanto Babilonia como Roma representaban figuras⁴⁵ del Anticristo, se trataba de figuras/formas demoniacas transitorias que terminarían con la llegada de una la comunidad de creyentes practicantes, donde los hombres son autores de sus actos y son capaces de instaurar un Reino de Dios sobre la tierra. El movimiento pietista fue clave en las doctrinas como, por ejemplo, de Kant, esto lo explica Dussel al afirmar que: “Kant muestra que no es suficiente un estado civil de derecho, sino que se debe llegar a un estado civil ético”⁴⁶, ésta a su vez debe ser entendida como comunidad, o bien, Pueblo de Dios (*Volk Gottes*).

La relevancia de lo anterior se explica en el hecho de que el protestantismo en la región renana influenciará a Tréveris, la ciudad natal de Marx, urbe que recibe de igual manera una influencia pietista. En sus clases de bachillerato, Marx tendrá experiencia de todo esto, y posteriormente en los ambientes hegelianos de Berlín volverá a recibir dichas posiciones a través de la filosofía vigente. Es en este punto donde se sitúan los análisis de Dussel, que afirma: “De todas maneras, pensamos que es del pietismo donde Marx bebió su doctrina del

credos respeten a los demás. Sin embargo, Karl Marx criticaría a J. J. Rousseau en los *Grundrisse*, allí, lo uniría a Adam Smith y Dave Ricardo, como pensadores que instalan un supuesto “naturalismo” y que caen en “imaginaciones desprovistas de fantasía”, con respecto al Contrato Social de Rousseau señala: “Éste es sólo apariencia, apariencia puramente estética de las grandes y pequeñas robinsonadas”, Véase: Marx, K. *Grundrisse*, Tomo I, Editorial Siglo XXI, pág. 3. Además, el punto central que criticará Karl Marx, consiste en que el Estado mismo es una instancia religiosa.

⁴² Movimiento interno al luteranismo, fundado por Philipp Jakob Spener (1635-1705), que influiría de manera notoria en hombres como Kant, Lessing, Hölderlin e incluso Hegel.

⁴³ Dussel, E. *Las Metáforas Teológicas de Marx*, Editorial Verbo Divino, 1993, pág. 6

⁴⁴ *Ibid.*, 8

⁴⁵ Según Enrique Dussel, este elemento de las “figuras” del Anti Cristo serviría a Hegel para la Fenomenología del Espíritu, donde también Hegel introducirá elementos como “estaciones de tránsito” y el propio movimiento dialectico por medio de la negación, implica una nueva figura del Espíritu absoluto.

⁴⁶ *Ibid.* 10

Anti-Cristo, de la prioridad de la praxis”⁴⁷, algo que se puede explicar si hacemos ciertas comparaciones, si bien, los pietistas se opusieron a un rey católico y Hegel se opuso a rey sin constitución, de la misma manera Marx se opondrá primero al Estado, (prueba de ello es el texto “*Sobre la Cuestión Judía*”), en la etapa denominada como “periodística”; sin embargo vemos que la obra del propio Marx -si bien pudo tomar elementos de la tradición teológica pietista- *está marcada por una amplia crítica a la religión, la cual también pretende criticar sus diversas figuras, las que llamaría: “auto alienación bajo sus formas profanas”*⁴⁸, como el derecho y la política.

⁴⁷ Dussel, E. *Las Metáforas Teológicas de Marx*, Editorial Verbo Divino, 1993, pág. 13

⁴⁸ Marx, K. *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, en: Karl Marx. *Antología*, Editorial Siglo XXI, Traducción de Pedro Scaron y otros, 2016, pág., 92

1.1 Zur Judenfrage

Habíamos mencionado al principio de este capítulo que un edicto Prusiano decretado en 1816 despojaba a una gran cantidad de judíos de sus respectivos cargos, tema que se resolvía con su traspaso al luteranismo, es ahí donde encontrábamos a Heinrich, el padre de Karl Marx⁴⁹. Ahora bien, los judíos a pesar de estar ya acostumbrados a medidas de este tipo,⁵⁰ insisten en reclamar su autonomía con respecto del Estado Prusiano (y de cualquier otra unidad política), en ese contexto, un joven hegeliano llamado Bruno Bauer escribe un texto titulado “*Judenfrage*” (*La Cuestión Judía*), publicado en 1842. En aquel texto Bauer señalaba que, por aquella época, nadie era libre en el Estado Prusiano, nadie podía emanciparse políticamente debido al carácter del Estado, el cual reconoce una religión oficial. La emancipación solo podía darse con la instalación de un Estado laico, moderno. Bauer criticaba a los reclamos de los judíos porque su fundamento era una suerte de perspectiva particular que ignoraba el universal; en sus demandas, los judíos de manera implícita reconocían la potestad del Estado Cristiano. La “verdadera” emancipación radica en que “tanto el judío como el cristiano abandonen sus esencias particulares para transformarse en ciudadanos libres de un Estado moderno”⁵¹ y laico. Karl Marx reaccionaría a este texto de Bruno Bauer con un escrito elaborado en otoño de 1843 y publicándolo por los *Deutsch-Französische Jahrbücher*⁵² (Anales Franco Alemanes) en febrero de 1844, cuyo título es “*Zur Judenfrage*” (Sobre la cuestión judía), una respuesta en la que Marx busca evidenciar el componente teológico del Estado moderno.

⁴⁹ Es necesario añadir que Karl Marx fue bautizado bajo la religión luterana el 26 de agosto de 1824. Su padre se convierte al protestantismo para mantener su puesto en la burocracia Prusiana, por otro lado, la madre de Marx permanecería siempre ligada al judaísmo. Parece, sin embargo, que Marx no practicó el idioma hebreo, esto se demuestra en sus calificaciones del bachillerato donde no figura ese idioma como cursado.

⁵⁰ Evidencia de ello la podemos encontrar en las constantes expulsiones y persecuciones hacia los judíos por parte de Reinos Franceses, ingleses y El Edicto de Alhambra decretado por los españoles en 1492.

⁵¹ Bauer, B. *La Cuestión Judía*, en: *La cuestión judía, texto completo e inédito en la polémica Marx-Bauer. Con textos de Bruno Bauer, A. León, Isaac Deutscher y León Trotsky*. Buenos Aires, Editorial Coyoacán, 1969

⁵² Este es el segundo diario donde Marx trabajó, su primera experiencia fue en 1842 en la *Reinische Zeitung* (Gaceta Renana), diario perteneciente a la burguesía de la ciudad de Köln; sin embargo, Marx abandona ese proyecto a causa de la censura prusiana. Incluso, el Gobierno Prusiano le ofreció un puesto a Marx como editor en el diario oficial de la monarquía debido a la influencia que había tenido su padre, cargo que Karl Marx no aceptó, para finalmente mudarse a París en octubre de 1843

Como vimos, Bruno Bauer destaca que los judíos aspiran a la emancipación cívica, es decir, política, pero que en Alemania nadie está emancipado, incluso, los mismos alemanes carecen de libertad, por ello, trata a los judíos como egoístas, al exigir una emancipación especial. Al hacer esto, se produce un movimiento contradictorio: los judíos exigen reconocimiento del Estado cristiano, al pedirlo, reconocen a éste mismo Estado como una unidad política que les conceda un estatus de privilegio. El judío pide que el Estado abandone su prejuicio religioso, sin antes abandonar el suyo. Ante este panorama Marx se pregunta: “¿Cómo se resuelve esta antítesis?”⁵³, la respuesta que da Bauer es estrictamente hegeliana, es decir, convierte la antítesis como algo imposible, ¿Cómo se logra aquello, sino Aboliendo la religión? ¿Es posible un Estado con diversas religiones en su interior como plantea Rousseau, cuando el propio Estado es una instancia religiosa? Para Bauer la respuesta se halla tan pronto el judío y el cristiano reconocen que sus propias religiones no son más que diferentes “fases de desarrollo del espíritu humano, diferentes pieles de serpiente”⁵⁴ que ha cambiado la historia.

Se trata del problema de la relación entre la religión y el Estado, de la contradicción inherente entre las ataduras religiosas y la emancipación política. Marx da cuenta de cómo finalmente Bauer procede para la resolución del problema, el judío será emancipado, pero no bajo el alero de su religión particular, “el ser judío pasará a un segundo plano, detrás del ciudadano”⁵⁵, es decir, en privado, permanecerá judío, a pesar de vivir como ciudadano dentro de relaciones humanas de diversa índole. Esto desencadenaría el supuesto “fin” de la religión, la cual, al carecer de privilegios, desaparecía bajo el manto de la abstracción estatal y su concepto de ciudadano. Para Marx, lo anterior no basta, no se trata de quien debe ser emancipado ni detenerse a investigar quien tiene la capacidad de emancipar. “La crítica tiene que preguntarse además otra cosa: “¿De qué clase de emancipación se trata?”⁵⁶ Por un lado vemos que Marx ya hace uso de la noción de crítica, la cual será fundamental a lo largo de su obra. Pero por otra senda, se evidencia que Marx busca abordar el problema desde otra perspectiva, es decir, la noción de ciudadanía no implica la disolución de la religión, ni

⁵³ Marx, K., *Sobre la Cuestión Judía*, en: Antología, Editorial Siglo XXI, Traducción de Pedro Scaron y otros, 2015, pág., 60

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid. 61

⁵⁶ Ibid. 63

tampoco la anula hasta convertirla en algo insignificante, *sino que la resignifica, muestra a la religión bajo otra figura.*

Para Marx, el error central de Bauer es la confusión entre emancipación política y emancipación humana⁵⁷, además, para el filósofo de Tréveris, el caso de Alemania consiste en que el Estado prusiano es un “*teólogo ex professo*”⁵⁸, es por ello que la crítica al Estado es una crítica a la teología, algo que de cierta manera anticipa la labor futura de Marx, también evidencia que el punto de partida de la crítica debe ser a la forma religiosa del Estado. Sin embargo, Marx recalca que nos movemos dentro de sus límites, es decir, si nos quedamos con esa crítica, jamás saldremos del marco de la teología, “por mucho que creamos movernos críticamente en ellos.”⁵⁹ Para explicar esto, Marx pone como ejemplo a los Estados Unidos de Norteamérica, lugar donde la religión pasa a ser un asunto privado, tierra donde el Estado es laico, no obstante, la gran mayoría de los presidentes, representantes y ciudadanos son fervientes religiosos de manera privada. Esto demuestra lo contrario a lo planteado por Bauer, es decir, el hecho de que se instale un Estado que elimine el culto de manera explícita para llevarlo a una esfera particular, lejos de eliminar la religión, *la presupone como tal.*⁶⁰

El tema para Marx, va más allá de la lucha directa con la teología de una religión específica, la cual puede ser disuelta en la historia,⁶¹ sin embargo el problema radica en el tipo de emancipación, ya no se trata de la relación entre política y religión, prueba de ello son las constituciones de países como Estados Unidos o Francia, el meollo del asunto es la relación entre emancipación política y emancipación humana. Un Estado puede haberse librado de cualquier iglesia aun cuando la gran mayoría de los habitantes o súbditos sean estrictamente religiosos. De esta forma, Marx da cuenta de la mistificada y curiosa relación que hay entre los hombres y el Estado. Como dijimos, el Estado era una suerte de “*Teólogo ex professo*”, la actitud que toma el Estado ante la religión es sólo la actitud de los hombres que lo componen. Es aquí donde surge una paradoja interesante, si los hombres se liberan

⁵⁷ Bauer critica un Estado que denomina como cristiano, pero no al Estado de forma general.

⁵⁸ Expresión latina que podemos traducir como: “A propósito”, “deliberadamente,” “con la intención de”

⁵⁹ Marx, K., *Sobre la Cuestión Judía*, en: Antología, Editorial Siglo XXI, Traducción de Pedro Scaron y otros, 2015, pág., 63

⁶⁰ En la Constitución de Norteamérica, se declara que: “En los Estados Unidos no se cree que un hombre sin religión pueda ser un hombre de bien”

⁶¹ Marx, K., *Sobre la Cuestión Judía*, en: Antología, Editorial Siglo XXI, Traducción de Pedro Scaron y otros, 2015, pág., 64

políticamente *por medio* del Estado, se desprenden de la contradicción creada por ellos mismos, es decir, esa barrera abstracta y limitada que es la religión. Ahora bien, el hombre al liberarse políticamente, se libera dando una suerte de *rodeo*, a través de *un medio* que plantea como necesario. Se sigue, que el hombre aun cuando se proclame ateo por mediación del Estado, es decir, proclamando al Estado ateo, sigue “sujeto a las ataduras religiosas”⁶², precisamente porque sólo se reconoce a sí mismo mediante un rodeo, a través de un medio. Por consiguiente, si antes lo hombres ocupaban a Dios como el garante del reconocimiento entre ellos, ahora el Estado es el que se sitúa en medio de los hombres y el que es capaz de otorgarles una existencia dentro de la sociedad civil. *Así como Cristo es el mediador entre Dios y los hombres, descargando toda su divinidad, el Estado es el mediador que desplaza una no-divinidad, es decir, guía y promueve la libertad en el mismo instante que otorga a los hombres el Derecho a formar parte de una comunidad civil.* De este modo, si antes era la palabra “prójimo” la que expresa la unión de los creyentes de la fe en Cristo, ahora será la elevación del hombre a estatus de *ciudadano* la que manifiesta ciertas ventajas e inconvenientes.

El Estado, anula las diferencias de nacimiento, de situación social, de cultura y de ocupación, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender a esas diferencias, como participante por igual de la soberanía popular, al tratar todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. Muy lejos de eliminar estas premisas de facto, el Estado sólo existe sobre estas premisas y abstracciones, *sólo se siente como Estado político cuando hace valer una generalidad en contraposición a los elementos particulares.*⁶³ En efecto, solo borrando las diferencias, anulando la multiplicidad, poniéndose por encima de los elementos especiales se constituye el Estado como generalidad. “El Estado político consumado, es, por su esencia, la vida genérica del hombre por oposición a su vida material.”⁶⁴ Ésta última es lo que Marx denomina como vida “egoísta” al interior de la sociedad civil, descrita por Hegel, para quien el concepto de particularidad se desarrolla a partir de la ciudadanía, entendida como “personas privadas”⁶⁵, las cuales tienen como finalidades suyas, su propio interés.

⁶² Ibid. 66

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid. 67

⁶⁵ G. W. F. Hegel, *Rasgos Fundamentales de la Filosofía del Derecho*, Traducción de Eduardo Vásquez, Editorial Biblioteca Nueva, 2000, § 187

Para Marx, el asunto clave consiste en la necesidad de superar la oposición e intercambio entre lo general y lo particular, oposición que el Estado político eleva a un grado de desarrollo donde el hombre comienza a llevar una doble vida, “una celestial y otra terrenal”⁶⁶, es decir, por un lado, está la vida en la comunidad política donde el hombre se considera como un ser colectivo y la vida en la sociedad civil, en la que actúa como particular, donde considera a los otros como medios, se degrada a sí mismo como medio y “se convierte en juguete de poderes extraños”⁶⁷. El Estado político se comporta y genera una relación eminentemente religiosa con la sociedad civil, actúa de un modo tan espiritualista como el cielo con respecto a la tierra. El Estado nunca abolió la religión, en el mismo instante que pareciera superarla, la reconoce nuevamente, llevándola al mundo profano bajo una nueva forma, dejándose dominar necesariamente por ella. Esta es la tesis según la cual, autores como Carl Schmitt dan cuenta que el discurso político moderno es el resultado de la secularización de concepciones religiosas.

El hombre en su plena inmediatez de la sociedad civil es un ser profano. Al ser un individuo material, corpóreo, es una manifestación carente de verdad. Es sólo bajo el rodeo del reconocimiento del Estado, donde el hombre pasa a denominarse como un ser genérico, “es miembro imaginario de una imaginaria soberanía, se halla despojado de su vida individual real y es dotado de una generalidad irreal.”⁶⁸ Marx cambia los términos, ya no se trata del conflicto entre un hombre con una religión especial, sino que se trata ahora de la relación entre Estado político y la Sociedad Civil. El Estado diluye las diferencias bajo el manto de la ciudadanía, inaugurando una doble vida, “la diferencia entre el hombre religioso y el ciudadano es la misma entre el comerciante y el ciudadano, entre el jornalero y el ciudadano, entre el terrateniente y el ciudadano”⁶⁹, en síntesis, entre el individuo real, fáctico, material y el ciudadano. Movimiento que Marx destaca expresamente como burgués, es decir, la sociedad burguesa material utiliza la ciudadanía como “una piel de león política”.⁷⁰

⁶⁶ Marx, K., *Sobre la Cuestión Judía*, en: Antología, Editorial Siglo XXI, Traducción de Pedro Scaron y otros, 2015, pág., 67

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid. 68

⁷⁰ Ibid.

A pesar de lo anterior, Marx reconoce que la emancipación política constituye un gran progreso, pero no es la última forma de emancipación humana en general. Aunque si es la última forma dentro del orden de aquella época. El tema central radica en la *emancipación práctica*, no es suficiente la mera abstracción por parte de una unidad política. El hombre se emancipa políticamente de la religión de manera pública para reducirla a un derecho privado. De este modo, la religión ya no es de manera explícita el espíritu del Estado, sino que es la esfera donde el hombre se comporta y es reconocido como un ser genérico, en comunidad con otros hombres; como señala Marx: “Se ha convertido en el espíritu de la sociedad burguesa, de la esfera del egoísmo, del *bellum ómnium contra omnes*. No es ya la esencia de la comunidad, sino de la diferencia.”⁷¹ Es decir, la búsqueda de una supuesta comunidad de hombres no es más que la separación del hombre de sí mismo y de los demás. Todo este movimiento para Marx “no es más que una confesión abstracta de una especial inversión, del capricho privado, de la arbitrariedad”⁷².

La religión ha sido derrocada para adoptar la forma de los intereses privados, ha sido desterrada de la comunidad como tal. Pero como hemos señalado con anterioridad, esto es sólo una suerte de espejismo, la división producida por la emancipación política, esta escisión entre hombre público y hombre privado aparece como un desplazamiento, una dislocación que no es simplemente una fase, sino que es precisamente la coronación de la emancipación política, la cual, no aspira a eliminar la religiosidad del hombre, al contrario, *la conserva y la eleva a otra figura*, es por ello, que los conceptos claves del pensamiento político moderno, como lo son soberanía, ciudadanía, son conceptos religiosos secularizados.

La desintegración de cualquier práctica material, ya sea el comerciante, el abogado, el trabajador y su conversión a la categoría de ciudadano, expresa la emancipación política misma, *es una forma profana de la religión*. Por tanto, no es el Estado cristiano el que profesa el cristianismo como su fundamento, es decir, como religión oficial de Estado, sino que es más bien el Estado que se proclama *ateo, democrático*,⁷³ dejando aún más en evidencia la íntima relación entre los conceptos de la filosofía política moderna, y los conceptos

⁷¹ Ibid. 68. Marx cita la célebre sentencia que se traduce como “*Guerra de todos contra todos*”. Obtenido en: Thomas Hobbes, De Cive, Capítulo 1, pág. 63 de la Editorial Alianza.

⁷² Marx, K., *Sobre la Cuestión Judía*, en: Antología, Editorial Siglo XXI, Traducción de Pedro Scaron y otros, 2015, pág., 69

⁷³ Ibid.

teológicos, los cuales han sido secularizados. Los miembros del Estado político son religiosos por el dualismo entre la vida individual y genérica, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política; son religiosos en cuanto dirigen su vida hacia el Estado, el cual se halla más allá de su real individualidad. Es la “*religión de la sociedad burguesa*”, que, según Marx es “la expresión del divorcio y el alejamiento del hombre”⁷⁴ con respecto a sí mismo y a los demás. La democracia política es cristiana ya que en ella el hombre solo se reconoce como tal mediante un rodeo y sólo es soberano de manera abstracta. Como señala Marx con precisión: “La imagen fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, la soberanía del hombre, pero como un ser extraño, distinto del hombre real, es, en la democracia, realidad sensible, presente, máxima secular”⁷⁵

El cristianismo adquiere mediante la forma política democrática, una suerte de expresión práctica, su significación universal y trascendente agrupa, condensa y aglutina las creencias de todos los rincones del mundo, en la medida que ya ni siquiera es necesario un cristianismo explícito, sino que éste adquirió la forma de religión general, que contiene y eleva las contradicciones de los demás cultos. Sin embargo, llegando a este punto, es menester añadir la distinción clave en la que Marx hace un especial hincapié, *la emancipación política* no es lo mismo que *la emancipación humana*, o, mejor dicho, no hay que obviar la diferencia entre la declaración de los Derechos Universales del Hombre y del Ciudadano. Entre los derechos del hombre, figura la libertad de conciencia⁷⁶, la cual consiste en no perseguir a nadie por sus opiniones y a todos se le es dada la libertad de culto. La necesidad de aquel derecho radica en el registro reciente de monarquías déspotas y autoritarias. Otra característica de este derecho fundamental de la libertad de conciencia implica que cada uno ha recibido por naturaleza el derecho a adorar a algún Dios bajo las inspiraciones de su conciencia.⁷⁷

⁷⁴ Ibid. 72

⁷⁵ Ibid. 73

⁷⁶ Marx cita el Artículo 10 de la constitución francesa establecido en 1791

⁷⁷ El originario de Tréveris menciona el artículo 7 de la constitución francesa referido al libre ejercicio de los cultos y el artículo 9 de la constitución de Pensilvania, el cual destaca la prohibición de obligar a alguien a sostener un culto en contra de su propia voluntad.

Ahora bien, ¿Qué distingue a los derechos del hombre de los derechos del ciudadano? ¿Cuál es el “hombre” al que refieren? Marx nos dice: “Sencillamente al miembro de la sociedad burguesa”⁷⁸ ¿y por qué se le llama al miembro de la sociedad burguesa “hombre” en un sentido universal y obtiene así el nombre de *derechos humanos*? Los derechos humanos para Marx no son otra cosa que la expresión totalizante y trascendente de los derechos del hombre perteneciente a la sociedad burguesa, es decir, el hombre egoísta, el hombre separado de la comunidad. En este punto, el autor menciona la constitución de 1793, que proclama los derechos universales, naturales e imprescriptibles, los cuales son: *la igualdad, la libertad, la seguridad y la propiedad*.⁷⁹ Estos derechos son descritos como inalienables por naturaleza. La libertad por su parte, es el poder del propio hombre de hacer lo que no lesione los derechos del otro, consiste en poder hacer todo lo que no perjudique al otro.⁸⁰ Sin embargo, Marx desconfía de estas expresiones universales, la libertad simplemente expresa el derecho de no dañar a otro, es sólo un límite para moverse inocuamente, algo que el autor lo expresa de la siguiente manera: “Como la empalizada marca el límite o la divisoria entre dos tierras. Se trata de la libertad del hombre como una mónada aislada, replegada sobre sí misma”.⁸¹ Lo que Marx ve aquí, es que el derecho humano de libertad, lejos de basarse en la unión del hombre con el hombre, marca, por el contrario, la separación del hombre con respecto de otro, sirviendo como una suerte de derecho disociativo. Es decir, es el derecho del individuo delimitado, particular, limitado a sí mismo. Esto porque la aplicación práctica del derecho humano de libertad se encuentra en la propiedad privada. Llegando a este punto, Marx cita el artículo 16 presente en la constitución de 1793, que señala la propiedad privada como “el

⁷⁸ Marx, K., *Sobre la Cuestión Judía*, en: Antología, Editorial Siglo XXI, Traducción de Pedro Scaron y otros, 2015, pág., 76. En este punto es sumamente necesario considerar el texto de Hannah Arendt, *Los Orígenes del Totalitarismo*, donde ella destaca la atmósfera de desintegración de diversos Estados nacionales como la causante de grandes atrocidades, esto se debe, a que poblaciones enteras fueron expulsadas de sus territorios, o bien, estos últimos dejaron de existir, dejando a millones de personas sin derechos civiles, volviéndolos apátridas, grupos sin un gobierno que los representara y protegiera. Por consiguiente, estos grupos fueron forzados a vivir bajo la ley de excepción. La desnacionalización se convirtió en un arma poderosa para los regímenes totalitarios, pero dejó en descubierto el hecho de que, para portar Derechos Humanos, primero es necesario tener Derechos Civiles otorgados por un Estado Nación, quitando eso, se pierde ese manto de universalidad y las diversas poblaciones son susceptibles a ser exterminadas. Véase, Hannah Arendt, *Los Orígenes del totalitarismo, Segunda Parte: Imperialismo*, Capítulo 9 “La decadencia del Estado Nación y el final de los derechos del Hombre”. Editorial Alianza. 2018, págs. 385-427

⁷⁹ Artículo 2 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del ciudadano.

⁸⁰ Así lo expresa el artículo 6 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del ciudadano en 1791

⁸¹ Marx, K., *Sobre la Cuestión Judía*, en: Antología, Editorial Siglo XXI, Traducción de Pedro Scaron y otros, 2015, pág., 77

derecho de todo ciudadano de gozar y disponer a su antojo de sus bienes, de sus rentas, de los frutos de su trabajo y de su industria.” El filósofo de Tréveris, añade con respecto a la propiedad privada que: “es el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él arbitrariamente, sin atender a los demás hombres, independiente de la sociedad, el derecho del interés personal”.⁸² Esa libertad descrita y establecida en la declaración de los derechos universales, sólo constituye un elemento jurídico establecido por la sociedad burguesa para fundamentarse, convirtiendo a la sociedad ya no como un lugar de encuentro, o bien, de realización, sino que, por el contrario, proclama de forma paradójica, la libertad, como esferas particulares cerradas en sí mismas.

Considerando la referencia a Leibniz, todo hombre pasa a considerarse a sí mismo como una mónada individual atendida en sí misma. Ahora bien, cuando Marx pasa a revisar la *igualdad*, es donde destaca la labor sumamente religiosa de ésta, es decir, si la igualdad establecida en los derechos universales del hombre consiste en la aplicación de la misma ley a todos, es por ésta última que se borran las materialidades, la facticidad de la vida de los hombres que componen la sociedad civil, ubicándolos en un peligroso plano que abstrae las diferencias, es decir, el trabajador en la miseria y el burgués pasan a ser lo mismo, aun cuando en sus prácticas y condiciones materiales exista un abismo irreconciliable. Esto es algo que atravesará la obra de Marx, ya que este punto de vista jurídico es el que posiciona un componente vital del capitalismo, ya que éste último supone la libertad del hombre que “voluntariamente se ofrece” para trabajar y equipara al dueño de los medios de producción con el que carece de éstos. El otro elemento que constituye a la sociedad burguesa es la seguridad, éste también es considerado por Marx como un decreto supremo, ya que va ligado al concepto de policía, según el cual toda la sociedad existe solamente para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona y con ello, el aseguramiento de su propiedad, es la afirmación del egoísmo.⁸³

⁸² Ibid.

⁸³ Ibid. 78

La relación entre los derechos del Hombre y los del ciudadano se expresa en que estos últimos sirven como un “simple medio”⁸⁴ para la conservación de derechos universales, se declara al ciudadano como servidor del hombre egoísta, se degrada a la esfera en la que el hombre se comporta como un ser parcial dentro de la sociedad, pero que, pasa a ser considerado como auténtico y verdadero al hombre en *cuanto burgués*. El hombre miembro de la sociedad burguesa se desplaza a una especie de norma antropológica, se instala como base y premisa del Estado político, posee una avidez totalizante y universal en la medida que proclama como natural algo que es fruto de una serie de relaciones y enfrentamientos. La libertad egoísta no es más que un movimiento desenfrenado de los elementos espirituales que forman el contenido de la vida burguesa.⁸⁵ Es por ello que Marx señala:

“Por tanto el hombre no se vio liberado de la religión, sino que obtuvo libertad religiosa. No se vio liberado de la propiedad. Obtuvo libertad de la propiedad. No se vio liberado del egoísmo de la industria, sino que obtuvo libertad de industria”⁸⁶

Por consiguiente, la constitución de un Estado político consiste en un movimiento religioso-abstracto que borra las diferencias, para instalar individuos independientes cuyo único vínculo y reconocimiento es el derecho. De este modo, se establecen como naturales e inalienables elementos que la sociedad burguesa considera para sí como tales y los extiende a la totalidad de la sociedad civil, *los derechos del hombre aparecen como derechos naturales, como datos pasivos encontrados, descubiertos, como una especie de certeza inmediata*. Por tanto, la revolución política burguesa aplica hacia el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses particulares una base común, una premisa para la existencia de aquellas, una premisa sobre la cual no se debe razonar sino adoptar como axioma, como base natural. Es considerado como verdadero al hombre en su inmediata existencia, sensible e individual, el que tiene en sí libertad y propiedad, mientras que el ciudadano pasa a ser un hombre abstracto, artificial, o como señala Marx: “una persona alegórica, moral.”⁸⁷

⁸⁴ Ibid. 79

⁸⁵ Ibid. 81

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Ibid. 82

Toda la emancipación política burguesa es según el filósofo de Tréveris “una reducción del mundo humano”, es decir, las relaciones y fuerzas sociales en su conjunto son rebajadas a la categoría de egoísta independiente, un ciudadano de Estado, una persona moral encerrada en sí misma. Es así como el cristianismo bajo una forma profana, nunca desapareció, mutó su forma, su figura se infiltró en los ecos emancipatorios, inaugurando una nueva vida celestial, la comunidad política y sus derechos universales abstractos que borran la materialidad y surgen como dato, base, como un hecho natural que no necesita comprobación ni discusión.

En base lo anterior es donde radica la importancia de “*Sobre la Cuestión Judía*”, un texto que para algunos es considerado un mero informe periodístico, o bien, una simple etapa “juvenil” de Karl Marx, *lo cierto, es que en este escrito se hallan condensadas ciertas ideas que se desarrollarán con más amplitud en textos posteriores, como el concepto de enajenación, - vinculado al de trabajo-, así mismo, el concepto de Dinero que será mencionado en diversas obras, también la operación abstracta de los Derechos Universales, se replica en el movimiento clave de la Economía Política.* Prueba de ello, lo encontramos en la inversión que hace Marx respecto a Bruno Bauer, si para este último, el objeto de su crítica es el judío abstracto, imaginario; Marx se fija en el judío real, cotidiano. Entonces, para el filósofo de Tréveris, no se trata de buscar el misterio del judío en su religión, sino en su *necesidad práctica*, la cual es el *interés egoísta*.⁸⁸ Este opera como fundamento secular que se relaciona directamente el culto cotidiano del judío, “*la usura, y su verdadero Dios, el dinero*”.⁸⁹

Finalmente, la verdadera emancipación política es para Marx *el poder desprenderse tanto de la usura como del dinero, es decir, del judaísmo práctico, real.* Así lo señala el autor: “Una organización de la sociedad que acabase con las premisas de la usura (...) haría imposible al judío”⁹⁰ Pero cabe preguntar ¿Por qué Karl Marx teniendo un origen concerniente a la religión hebrea les da una relevancia importante a los seguidores de la religión de Israel? La respuesta la da él mismo cuando señala: “No es este un hecho aislado. El judío se ha emancipado no sólo *al apropiarse del poder del dinero*, sino por cuanto el dinero se ha convertido, a través de él y sin él, *en una potencia universal (...)*”⁹¹ Este espíritu práctico

⁸⁸ Ibid. 85

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Ibid.

lejos de desaparecer con el cristianismo, logra su apogeo y alcance universal. Pensada así, la sociedad burguesa *se engendra a sí misma como judía en sus propias entrañas*, mediante su práctica del hombre privado. Basta recordar cual era de por sí el fundamento verdadero y material del judaísmo, *el egoísmo*. El mismo que denuncia Marx y que pertenece a la sociedad civil burguesa y se expresa mediante la libertad, la propiedad privada, ambas amparadas y conservadas por una entidad de unidad política. Es en este punto donde Marx declara el componente abiertamente teológico de la sociedad burguesa, si ya había mencionado la ciudadanía y los derechos del hombre como movimientos abstractos e igualadores, que instalan una doble vida. Ahora bien, queda demostrado que, la sociedad es estrictamente religiosa, *falta determinar quién es el nuevo Dios*. Los revolucionarios ilustrados habían luchado contra el oscurantismo de la Iglesia católica, derrocando a la entidad suprema y trascendente, dejando el espacio vacío, que, rápidamente será llenado.

¿Pero qué o quién llenará este vacío? Frente a esto Marx plantea:

“El Dios de la *necesidad práctica* y del *egoísmo es* el dinero. El dinero es el celoso Dios de Israel, ante el que no puede prevalecer legítimamente ningún otro Dios. El dinero humilla a todos los dioses del hombre y los convierte en mercancía. El dinero es el valor general de todas las cosas, constituido en sí mismo. Ha despojado, por tanto, de su valor peculiar al mundo entero, tanto al mundo de los hombres como al de la naturaleza. El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenada de éste, y esta esencia extraña lo domina y es adorada por él.”⁹²

Para más adelante agregar:

“El Dios de los judíos se ha secularizado, se ha convertido en Dios universal. La letra de cambio es el Dios real judío. Su Dios es solamente letra de cambio ilusoria”⁹³

Esto es un fenómeno que se extiende a la totalidad de los componentes de la sociedad civil, los nexos y relaciones entre los hombres se convierten en un objeto de comercio donde incluso las mujeres son negociadas, también es algo que se expresa en la negación de cualquier nacionalidad del judío, algo explicado por su práctica de mercader, *del hombre de*

⁹² Ibid. 87

⁹³ Ibid.

dinero en general. El judaísmo incapaz de crear un mundo nuevo, sólo atrae la nuevas creaciones y relaciones del mundo a su propia órbita. A razón de lo anterior, el judaísmo llega a su apogeo gracias a la sociedad burguesa, pero ésta sólo se corona mediante un movimiento cristiano de exteriorización, esto implica que, todas las relaciones nacionales, morales, sociales, son desgarradas por vínculos genéricos que apuntan hacia el hombre como concepto universal. El *burgués* suplanta vínculos por egoísmo, disuelve el mundo material de los hombres en átomos individuales que se enfrentan de manera hostil unos a otros.

Se trata de comprender el funcionamiento y relación entre lo “religioso de las religiones”, y las operaciones que configuran a la sociedad civil, porque el judaísmo pudo establecer su imperio general y *enajenar*, gracias a la *labor imperial y universal del cristianismo*, de este modo, se produce al hombre y a la naturaleza como cosas enajenadas, es decir, se transforman en objetos entregados a la servidumbre de la necesidad egoísta, del tráfico y de la usura. Esto es, disponibles para el intercambio y la venta. Como lo aclara Marx: “*La venta es la práctica de la enajenación*”.⁹⁴ Así como el hombre que está sujeto a las ataduras religiosas sólo puede reconocerse como tal por medio de un ser fantástico, imaginario, ajeno a él, así también su actividad y producción de objetos son puestos bajo el imperio de un *ser ajeno que les confiere significación de una esencia ilusoria*, el dinero. No es por tanto en el Pentateuco o en el Talmud donde se debe buscar la esencia del judío, sino en su actividad empírica, que precisamente, es adquirida, conservada y elevada por la sociedad burguesa, que, a su vez, la condecora bajo la ilusión de hecho natural.

⁹⁴ Ibid. 89

1.1.1 Enajenación y Fuerza de Trabajo.

Como vimos, “*la venta es la práctica de la enajenación*”, y esa venta de la que nos habla Marx hace alusión a algo que desarrollaría casi treinta años más tarde, en *El Capital*, específicamente en el capítulo XXIV, titulado “El secreto de la acumulación originaria”⁹⁵, en donde describe cómo mediante leyes, los campesinos fueron expulsados en masa de sus hogares y tierras, quedando totalmente desposeídos. Con respecto a ello el autor señala con una metáfora religiosa el movimiento de la Economía Política:

“Esta acumulación originaria desempeña en la economía política aproximadamente el mismo papel que el pecado original en la teología. Adán mordió la manzana y de ahí provino el pecado para el género humano. Su origen se explica contándolo como una anécdota del pasado.”⁹⁶

Pero de lo que se trata, es que, de forma violenta y repentina, grandes masas de hombres se ven despojados de sus medios de subsistencia y son lanzados en calidad de proletarios libres, quedando absolutamente *desposeídos*. Esta última palabra Karl Marx la toma de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, para él, la persona necesita una esfera externa y diferente para desarrollarse como tal. Pero además *la persona*, para ser, debe estar en contacto con otra personas y, además, debe poseer parte de ese mundo externo.⁹⁷ Sin embargo, los campesinos descritos por Marx, son despojados de ese mundo, sus medios de subsistencia sufren un “bloqueo”, es decir, donde antes se obtenía leña de forma natural, ahora ese lugar está cercado y es propiedad de sólo una persona y no de la comunidad. Por lo tanto, los campesinos, ahora ya, como proletarios expulsados de su tierra, sólo tienen su fuerza de trabajo.⁹⁸

⁹⁵ Marx, K. *El Capital, Crítica de la Economía Política. Libro I, Tomo III*, Traducción de Vicente Romano García, Editorial Akal, 2018, págs. 197-222

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ G. W. F. Hegel, *Rasgos Fundamentales de la Filosofía del Derecho*, Traducción de Eduardo Vásquez, Editorial Biblioteca Nueva, 2000, § 40

⁹⁸ Con respecto a este concepto clave a lo largo de la obra de Karl Marx, es preciso añadir que la palabra en alemán es *Arbeitsvermogen* para designar “capacidad de trabajo” y *Arbeitskraft* para designar “Fuerza de trabajo”. Hannah Arendt critica a Karl Marx en este punto. En la medida que según ella el filósofo no logra divisar la distinción entre *work* y *labor*. Véase: Hannah Arendt, *La condición humana*, Capítulo III, Editorial Paidós.

Para entender este fenómeno, debemos considerar el hecho de que las y los campesinos debieron abandonar sus tierras para internarse en las ciudades. Al quedar despojados de todo mundo externo, *limitados sólo a poseer sus capacidades, fueron éstas las únicas “cosas” que tenían para intercambiar y poder subsistir*. El campesino se convierte en obrero en la ciudad, pero específicamente, al interior de la fábrica, donde queda reducido a ser un productor de mercancías, hasta el punto que él mismo se transforma en una. El obrero se vuelve más pobre cuanto más riqueza produce, el trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. Esto lo expone Marx de la siguiente manera en los *Manuscritos* de 1844: “la desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas”.⁹⁹ *Para comprender este proceso, es preciso destacar que el valor de una mercancía radica en la cantidad de trabajo social necesario para la producción de ésta, no obstante, los trabajadores que la produjeron sólo reciben un pequeña parte de la ganancia, perpetuando así, la pobreza y la incapacidad de apropiación del mundo externo*. El trabajo enmarcado en la propiedad privada de la Economía Política no solo produce mercancías, sino que se produce a sí mismo, es decir, el obrero se vuelve una mercancía entre otras justamente en la proporción en que produce mercancías en general.

“El producto del trabajo, es *el trabajo mismo* que se ha fijado, que se ha convertido en un objeto, se ha vuelto una cosa, el producto es la *objetivación* del trabajo”.¹⁰⁰ El hecho anterior expresa lo siguiente: el objeto que el trabajo produce, se enfrenta y aparece bajo la fórmula de la *enajenación*: “como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor.”¹⁰¹ Esta realización del trabajo aparece en la Economía Política, según Marx como: “*desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida* del objeto y *servidumbre* a él, la apropiación como *extrañamiento* como *enajenación*”¹⁰². La apropiación del objeto aparece en tal medida como extrañamiento, que, cuantos más objetos produce, *menos puede poseer* y a su vez, yace sometido, queda dominado por el producto, es decir, por el *capital*. La principal consecuencia de esto radica en que el trabajador se relaciona con *el producto de su*

⁹⁹ Marx, K. *Manuscritos de Economía y Filosofía (1844)*, Traducción, introducción y notas de Francisco Rubio Llorente, Editorial Alianza, 2003. Primer Manuscrito, pág. 106.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Ibid.

trabajo como un *ser extraño*. Los trabajadores crean frente a sí un mundo poderoso, extraño y objetivo, pero, por otra parte, más pobres son ellos mismos, menos dueños de sí. Lo que ejemplifica el autor mediante la siguiente metáfora: “Lo mismo sucede en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos guarda de sí mismo”¹⁰³ El trabajador pone su vida en el objeto, pero a partir de entonces ya no le pertenece a él, sino al objeto, mientras mayor sea la actividad, tanto más carece de objetos el trabajador, cuanto mayor sea la producción, más insignificante es el trabajador.

“La enajenación del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en una existencia exterior, sino que existe *fuera de él, independiente, extraño*, que se convierte en un poder independiente frente a él, que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil”¹⁰⁴

El trabajador se convierte en siervo de su objeto en un doble sentido: primero porque recibe mediante otro hombre, *un objeto de trabajo* (martillo, hacha, etc.), es decir, porque recibe trabajo; en segundo lugar, porque recibe mediante otro ser, *medios de subsistencia*. El primer punto hace alusión a que el hombre puede existir como ser trabajador, el segundo punto indica que el hombre existe como sujeto físico. La enajenación del trabajador en su objeto se expresa de manera paradójica: cuanto más produce el trabajador, tanto menos ha de consumir, cuantos más valores crea, más indigno es él. Karl Marx al respecto señala:

“La Economía Política oculta la enajenación esencial del trabajo porque no considera la relación inmediata entre el trabajador (el trabajo) y la producción. Ciertamente el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones para el trabajador. Produce palacios, pero para el trabajador chozas. Produce belleza, pero deformidades para el trabajador. Sustituye el trabajo por máquinas, pero arroja una parte de los trabajadores a un trabajo bárbaro, y convierte en máquinas a la otra parte.”¹⁰⁵

Sin embargo, hasta ahora solo hemos considerado el extrañamiento, esto es, la enajenación del trabajador en un aspecto, el cual era, la relación de éste con el producto de su trabajo.

¹⁰³ Ibid. 107

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Ibid. 109

Cabe destacar que el extrañamiento también se halla inmerso en el propio acto de producción. Ahora bien, ¿cómo se articula esta relación entre trabajo enajenado y trabajador? ¿Cómo podría enfrentarse el trabajador ante un objeto extraño e independiente de él, si el acto de producción no fuera enajenado en sí mismo? Por tanto, si el producto del trabajo es la enajenación, *la producción misma ha de ser enajenación activa*, la actividad de la enajenación. En el extrañamiento, el objeto no es más que el resultado, el resumen de la enajenación en actividad en cuanto tal. Con respecto a lo anterior, debemos considerar al trabajo como algo externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en el trabajo, el hombre no se afirma, sino que, por el contrario, se niega, es decir, no desarrolla su energía física y espiritual de manera libre, sino que mortifica su cuerpo, lo que Marx describe como: “Por eso el trabajador solo se siente *en sí*, fuera del trabajo, y en el trabajo, fuera de sí”¹⁰⁶ El trabajo no es voluntario, sino forzado, no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer necesidades fuera del trabajo. El carácter extraño se evidencia claramente en el hecho de que tan pronto desaparecen las coacciones físicas, los hombres, “huyen del trabajo como la peste.”¹⁰⁷ El trabajo externo, el trabajo en el que el hombre se enajena, es de autosacrificio, de ascetismo.

“En el último término, para el trabajador, se muestra la exterioridad del trabajo en que este no es suyo, sino de otro, que no le pertenece; en que cuando está en él, no se pertenece a sí mismo, sino a otro. Así como en la religión la actividad propia de la fantasía humana, de la mente y del corazón humanos, actúa sobre el individuo independientemente de él, es decir, como actividad extraña, divina o diabólica, así también la actividad del trabajador no es su propia actividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo”¹⁰⁸

De lo anterior, resulta que el hombre solo se siente libre en las funciones que comparte con los animales, ya sea el comer, beber, engendrar. Ahora bien, si la propia actividad no les pertenece a los trabajadores, si es una actividad ajena y forzada, ¿A quién le pertenece

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Ibid. 110

¹⁰⁸ Ibid.

entonces? Karl Marx responde: “A otro ser que no soy yo”.¹⁰⁹ El ser extraño al que pertenecen el trabajo y el producto del trabajo, solamente puede ser el hombre mismo. Esto es explicado por el filósofo de Tréveris que destaca:

“Si el producto del trabajo no le pertenece al trabajador, si es frente a él, *un poder extraño* esto solo es posible porque pertenece a *otro hombre*, que *no es el trabajador*. Si su actividad es para él, dolor, ha de ser *disfrute y gozo de vivir para otro*. Ni los Dioses, ni la naturaleza, sino solo el hombre mismo, puede ser este poder extraño sobre los hombres”¹¹⁰

Si el hombre se relaciona con el producto de su trabajo, como trabajo objetivado, es decir, se enfrenta al producto como un objeto poderoso, independiente de él, hostil, extraño, se está relacionando con él de forma que *otro hombre, independiente de él, poderoso, hostil, extraño a él, es el dueño de este objeto*. Si él se relaciona con su actividad como forzada, es porque esa actividad misma, es para el servicio de otro, bajo las órdenes y el yugo de otro. Toda enajenación del hombre respecto de sí mismo, también aparece con los demás. En el mundo práctico, real, el extrañamiento de sí, sólo puede manifestarse mediante la relación con los otros hombres. Esto implica que, mediante el trabajo enajenado, el hombre no solo produce su relación con el objeto y con el acto de la propia producción donde entran en juego poderes extraños y hostiles, sino que, produce también, la relación en la que otros hombres también se encuentran con su producto y las relaciones que se establecen entre ellos. Lo anterior, descrito por Karl Marx en París, en 1844 y luego se retomaría en la fórmula del fetichismo de la mercancía, en 1867.

Los hombres mediante la producción del mundo material, se desrealizan a sí mismos, hacen de su propio producto, su pérdida, su castigo, un producto que no les pertenece, al enajenar su propia actividad, da posesión a un extraño, de la actividad que no le es propia. Es sumamente interesante, el hecho de que Marx, en *El Capital* (1867) destaque a Hegel, para retomar la enajenación ahora bajo el concepto de fuerza de trabajo. En su obra culmine, el

¹⁰⁹ Marx, K, *Manuscritos económico-filosóficos* (1844), obtenido en: Karl Marx. *Sobre la Religión, de la alienación religiosa a fetichismo de la mercancía*. Edición e Introducción de Reyes Mate y José Zamora, Editorial Trotta, 2018, pág. 191

¹¹⁰ Ibid. 192

filósofo de Tréveris, menciona el párrafo 65 de la Filosofía del Derecho de Hegel, el cual dice:

“Puedo enajenarme de mi propiedad, ya que ella es mía, solamente cuando pongo mi voluntad en ella, de modo que dejo la cosa como mostrenca (*delinquere*) o la abandono como posesión a la voluntad de otro, pero solo en cuanto cosa, según su naturaleza, es algo externo.”¹¹¹

Ahora, lo que debemos indagar consiste en el rol que le asignan tanto Marx como Hegel al concepto de enajenación. Para Hegel, la enajenación es una explicitación de la voluntad, la cual no quiere considerar más una cosa como “mía”. Pero también la enajenación puede ser una verdadera toma de posesión. La toma de posesión inmediata es, según Hegel, *el primer momento* de la propiedad, así mismo, es por el uso de algo que se adquiere la propiedad, el cual, sería *el segundo momento*, y el tercer momento surge como la unidad de ambos, toma de posesión mediante la enajenación. Esto implica que Hegel piensa la enajenación de la propiedad como un *objeto externo*, ya que, para él, hay ciertos bienes inalienables e imperceptibles, lo cuales sería la personalidad en general, la libertad de la voluntad, la eticidad y la religión,¹¹² sin embargo, es posible que los rasgos anteriormente nombrados puedan ser enajenados de manera inconsciente o explícita. Como ejemplos de la enajenación dados por Hegel, encontramos: la esclavitud, la servidumbre, la incapacidad de poseer propiedad, enajenación de la racionalidad inteligente, de la moralidad, de la religión; la enajenación ocurre cuando una autoridad o bien, en la omnipotencia de otro, se coacciona nuestra libertad corporal. Tema que Marx destacó una vez más en los *Manuscritos*, cuando afirma que:

“Comprendemos también por esto que salario y propiedad privada son idénticos, pues el salario que paga el producto, el objeto del trabajo, es sólo una consecuencia necesaria de la enajenación del trabajo. (...) Un alza forzada en los salarios, no sería,

¹¹¹ Hegel, G.W.F. *Rasgos Fundamentales de la Filosofía del Derecho*, Traducción de Eduardo Vásquez, Editorial Biblioteca Nueva, 2000, § 65

¹¹² *Ibid.* § 66

por tanto, más que una mejor remuneración de los esclavos, y no conquistaría, para el trabajador, su vocación y dignidad humanas”¹¹³

En lo anterior, se puede evidenciar que, el trabajo asalariado, al interior del modo de producción capitalista, *es sólo una fase, una figura, que conserva las relaciones entre un esclavo y su amo, actualizadas a las figuras de trabajador y capitalista*. Es claro que, esta relación entre enajenación y trabajo se mantiene a lo largo de la obra de Marx, y como mencionábamos, aparece en *El Capital*, bajo la definición de fuerza de trabajo. En la esfera de circulación de mercancías, el poseedor del dinero -en este caso- el capitalista, descubre una mercancía muy particular, cuyo valor de uso es la capacidad de crear otros valores, de *ser fuente de valor*, cuyo consumo pudiese ser reiterado, para la constante creación de valor, una mercancía que otorgue vida al trabajo muerto. La mercancía específica que se encuentra en el mercado, es la capacidad o fuerza de trabajo, la cual es definida por Karl Marx de la siguiente manera:

“Por fuerza de trabajo o capacidad de trabajo entendemos el compendio de aptitudes, físicas e intelectuales que se dan en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano y que éste pone en movimiento para producir valores de uso de cualquier clase”¹¹⁴

Pero para que el poseedor de dinero encuentre en el mercado la fuerza de trabajo como mercancía, tienen que cumplirse ciertas condiciones. Partiendo de esta premisa, la fuerza de trabajo sólo puede presentarse como mercancía en el mercado, siempre y cuando se ofrezca, se venda por su propio poseedor, es decir, por la persona a la que pertenece la fuerza de trabajo. Para que su poseedor la venda como mercancía, tiene que poder disponer de ella, es decir, ser el propietario libre de su capacidad de trabajo, de su persona. Este elemento será el que distinga al modo de producción capitalista de todos los demás, por eso, se le considera una “Economía Política” al modo de producción capitalista, debido su necesidad de fundamentos jurídicos como la libertad y la igualdad, los cuales, solo expresan relaciones burguesas, pero que logran un alcance universal a la sociedad, entendida ésta, como un

¹¹³ Marx, K. *Manuscritos de Economía y Filosofía (1844)*, Traducción, introducción y notas de Francisco Rubio Llorente, Editorial Alianza, 2003. Primer Manuscrito, pág.118

¹¹⁴ Marx, K. *El Capital, Crítica de la Economía Política. Libro I, Tomo I*, Traducción de Vicente Romano García, Editorial Akal, 2018, pág. 225

conjunto civil de hombres libres. Hombres despojados de sus ataduras feudales, pero sin tierra ni posesiones, solo con sus cuerpos, con sus fuerzas vitales. El poseedor de la fuerza de trabajo se enfrenta en el mercado con el poseedor del dinero y contratan de igual a igual como poseedores de mercancías, diferenciándose sólo en que uno compra y otro vende, pero como destaca Marx: “ambos son jurídicamente iguales”.¹¹⁵ Esto deviene en la siguiente situación: la persona poseedora de su fuerza de trabajo, debe comportarse como una propiedad transitoria del comprador, y solo debe hacerlo en un plazo determinado, cediéndola para el consumo del otro. En este punto, el filósofo de Tréveris trae de vuelta a Hegel, quien, en el párrafo 67 de la *Filosofía del Derecho* indica:

“Puedo enajenar a otro, producciones singulares y un uso limitado en el tiempo de mis capacidades particulares, corporales, espirituales, posibilidades de actividad, porque, según esta limitación, mantienen una relación externa respecto a mi totalidad y universalidad. Por la enajenación de todo mi tiempo concreto mediante el trabajo y de la totalidad de mi producción, convertiría en propiedad de otro a lo sustancial de aquellos, mi actividad y realidad universales, mi personalidad”¹¹⁶

El mismo Hegel destaca que, la distinción establecida es la propia entre un esclavo y un jornalero, sin embargo, Karl Marx, utiliza aquella definición para expresar la relación trabajador-capitalista en el centro de la sociedad civil de derechos universales. Esto se debe a que, como condición de la relación entre burgués y obrero, éste último en vez de vender mercancías, se ofrece a sí mismo como tal, vende su propia fuerza de trabajo, esto es, su corporeidad total. Para que alguien pueda vender algo más que su fuerza de trabajo, tiene que poseer medio de producción, esto es, materias primas, instrumentos de trabajo. Este momento de la compra y venta de la fuerza de trabajo, es -como veremos más adelante- clave a la hora de comprender, que, el poseedor del dinero debe encontrar al trabajador libre en el mercado de mercancías. El trabajador es libre, en un doble sentido, por una parte, como una persona que dispone de su fuerza de trabajo, mientras que, por otro lado, no tenga otras mercancías que vender. Esta relación, no es algo natural, tampoco algo común a los demás periodos de la historia. Evidentemente es el resultado de un desarrollo precedente, producto de

¹¹⁵ Ibid. 226

¹¹⁶ G. W. F. Hegel, *Rasgos Fundamentales de la Filosofía del Derecho*, Traducción de Eduardo Vásquez, Editorial Biblioteca Nueva, 2000, §67

transformaciones económicas, de la destrucción de una serie de estructuras antiguas de producción social, las cuales, siempre dejan una huella, y, además, se conservan en el modo de producción industrial. Comprender adecuadamente el modo de producción capitalista, requiere poner atención a su condición histórica, el capital surge mediante condiciones cuyo elemento diferencial radica en su ordenamiento jurídico. El modo de producción capitalista emerge únicamente donde el poseedor de los medios de producción, y de existencia, encuentra en el mercado al trabajador como persona libre, vendiendo “voluntariamente” su fuerza de trabajo y esta “escena”, es elevada a clave de comprensión general de la historia universal. En dicha historia, el capital oculta, esconde su huella de formación, estableciendo la ilusión de eternidad a sus relaciones.¹¹⁷

El modo de producción capitalista erige un mundo cuya constitución es un cúmulo de mercancías, pero éstas son producidas por la peculiar mercancía de la fuerza de trabajo. Ahora bien, ¿cómo se determina el valor de la fuerza de trabajo? El valor, como el de cualquier otra mercancía, se determina por el tiempo de trabajo social y necesario para su producción. En este caso específico, la fuerza de trabajo, sólo representa una cantidad determinada del trabajo social invertido en ella. Dada la existencia del individuo vivo, la producción de la fuerza de trabajo consiste en *su conservación*. Aquella, debe introducirse cada vez que la fuerza de trabajo entre en acción, según Marx, ésta:

¹¹⁷ En este punto, se hace evidente una posible tríada entre Marx, Foucault y Nietzsche. A pesar de que en Foucault se trata de una *Arqueología*, en Nietzsche de una *Genealogía* y en Marx de un “*Materialismo histórico*”, notamos que en los tres subsiste el mismo gesto, esto es, el cuestionar conceptos que se presentan como universales y eternos, para sustituirlos, en una labor de documentación, de investigación sobre hechos empíricos. Así lo señala Foucault: “La genealogía es gris; es meticulosa y pacientemente documentalista. Trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces reescritas.” Véase: Foucault, M. Nietzsche, La Genealogía, la Historia. Traducción de José Vázquez. Editorial Pre-Textos. 2013, pág. 1. También podemos añadir a Walter Benjamin, quien en la Tesis VI “Sobre el Concepto de Historia” señala la labor del materialista histórico: “Articular históricamente el pasado no significa “conocerlo como verdaderamente ha sido”. Consiste, más bien, en adueñarse de un recuerdo tal y como brilla en el instante de un peligro. Al materialismo histórico le incumbe fijar una imagen del pasado, imagen que se presenta sin avisar al sujeto histórico en el instante de peligro.” También en la Tesis VII declara: “Si el documento no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión de unas manos a otras. Por eso el materialista histórico toma sus distancias en la medida de lo posible. Considera tarea suya cepillar la historia a contrapelo” Véase: Walter Benjamin. Sobre el Concepto de Historia (Extractos), obtenido en: Karl Marx. Sobre La religión. De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía. Edición y estudio introductorio de Reyes Mate y José Zamora. Editorial Trotta. 2018, págs. 318-319

“Pero la fuerza de trabajo se realiza únicamente ejercitándose, se actúa sólo en el trabajo. Pero en su actuación, en el trabajo, se gasta una cantidad determinada de músculos, nervios, cerebro, etc. Humanos, que hay que reponer. Al aumentar la salida, tiene que aumentar también la entrada. Si el propietario de la fuerza de trabajo ha trabajado hoy, tiene que poder repetir mañana el mismo proceso en las mismas condiciones de fuerza y salud”¹¹⁸

Entonces, se deben aplicar una serie de medios de subsistencia para el individuo como trabajador, para mantenerlo con vida, a pesar de ello, la fuerza de trabajo es mortal¹¹⁹, por lo tanto, para que su fuerza de trabajo sea continua, al igual que el flujo del dinero, las fuerzas de trabajo sustraídas al mercado, ya sea por la muerte o el desgaste, tienen que ser sustituidas de manera constante, entre aquellos, podemos encontrar a los hijos de los trabajadores, como una suerte de “raza especial” lista para sustituir y perpetuar el mercado. Para que la fuerza de trabajo adquiera ciertas habilidades y destrezas, requiere de una cierta formación o educación. Ahora bien, el complemento entre la fuerza de trabajo y la enajenación, lo encontramos en una peculiaridad que destaca Marx:

“La índole peculiar de esta mercancía específica, la fuerza de trabajo, conlleva el que, con la conclusión del contrato entre comprador y vendedor, su valor de uso no ha pasado todavía, realmente, a manos del comprador. Su valor, igual que cualquier otra mercancía, estaba determinado antes de que entrase en circulación, pues se gastó una determinada cantidad de trabajo social en la producción de la fuerza de trabajo, pero su valor de uso consiste en la aplicación posterior de la fuerza. Por eso, la enajenación de la fuerza de trabajo y su ejercicio real, es decir, su existencia como valor de uso, no coinciden en el tiempo. Pero en aquellas mercancías en que la enajenación formal del valor de uso mediante la venta y su entrega efectiva al

¹¹⁸ Marx, K. *El Capital, Crítica de la Economía Política. Libro I, Tomo I*, Traducción de Vicente Romano García, Editorial Akal, 2018, pág. 230

¹¹⁹ En este punto se vuelve interesante un posible cruce entre Marx y Foucault. Para el filósofo francés, es en el siglo XVIII donde se articula una inversión en la lógica del poder soberano. Es el paso del “Hacer morir y dejar vivir” hacia una profunda transformación en Occidente, donde la vida pasa a ser conservada, administrada, controlada y vigilada. Lo que se expresa en la fórmula “Hacer vivir o rechazar la muerte”. Véase: Foucault, M. *Historia de la Sexualidad. Volumen I. La Voluntad de Saber*. “Derecho de muerte y poder sobre la vida”

comprador, se desdoblán en el tiempo, el dinero del comprador suele funcionar como medio de pago.”¹²⁰

En todos los países de régimen de producción capitalista, la fuerza de trabajo no se paga hasta que no ha funcionado el plazo fijado en el contrato de compra, por ejemplo, al final de cada semana, esto es lo que se conoce como jornada laboral, proceso donde el consumo de la fuerza de trabajo es al mismo tiempo, producción de mercancías y de plusvalía. La fuerza de trabajo se consume en una esfera alejada del mercado y de la circulación, en aquella esfera, el vendedor y el comprador abandonan la ruidosa instancia situada en la superficie para situarse en otra, igual de estrepitosa, la fábrica. En este punto, Karl Marx vuelve a lo considerado en la sección titulada *Zur Judenfrage*, el egoísmo propio de la Sociedad Civil de los derechos universales, para vincularlo, a la particularidad del modo de producción capitalista:

“La esfera de la circulación o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se mueve la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era en realidad un verdadero Edén de los derechos innatos del hombre. Lo único que impera aquí es la Libertad, la Igualdad, la Propiedad y Bentham. ¡Libertad! Pues comprador y vendedor de una mercancía, por ejemplo, de la fuerza de trabajo, vienen determinados únicamente por su voluntad. Contratan como personas libres, iguales ante la ley. El contrato es el resultado final en donde sus voluntades se dan una expresión jurídica común. ¡Igualdad! Pues sólo se relacionan como poseedores de mercancías y cambian un equivalente por otro. ¡Propiedad! Pues cada uno sólo dispone de lo suyo. ¡Bentham! Pues cada uno de ellos solo se preocupa por lo suyo. El único poder que los reúne y relaciona es el del egoísmo, de su provecho personal, de sus intereses privados”¹²¹

¹²⁰ Ibid. 234

¹²¹ Ibid. 236

1.1.2 Kritik der Rechtsphilosophie

La filosofía no oculta la confesión de Prometeo: “en una palabra, odio a todos y cada uno de los dioses”¹²², es su propia confesión, su lema contra todos los dioses, celestiales y terrenales, que no reconocen la autoconciencia del hombre como divinidad suprema. No tiene que haber ningún Dios al mismo nivel que ella.¹²³

El gran giro político en el desarrollo de Hegel, se produce, según Slavoj Žižek, cuando “abandonó su fascinación romántica por la antigua Grecia”¹²⁴, esa supuesta sociedad no alineada, encarnada en una orgánica y hermosa comunidad de amor, opuesta a la moderna sociedad de su tiempo, con su interacción mecánica entre individuos autónomos y egoístas. Ese “giro político” destacado por el filósofo esloveno se encuentra en *Los Rasgos Fundamentales de la Filosofía del Derecho*. Libro publicado en 1821, que tenía como motivo inmediato servir de compendio y de orientación para los oyentes y alumnos de Hegel. La relevancia que le da Karl Marx a este libro, radica en que Hegel logra articular teóricamente las consecuencias de las revoluciones políticas acaecidas en Francia. Pero también, servía como crítica a la situación alemana, cuya característica principal era la falta de cohesión, la cual era expresada en cientos de feudos, ducados, principados, pero no un Estado unitario. Ahora bien, Karl Marx fija su crítica en la noción de “Sociedad Civil”. Sin embargo, para llegar a ella, es preciso dilucidar qué lugar ocupa dicha noción al interior de la *Filosofía del Derecho*. La Sociedad Civil aparece en la Tercera parte, titulada, “La Eticidad”, cuyo comienzo es la Sustancia Ética, la cual es definida por Hegel de la siguiente manera:

“Lo ético objetivo, que entra en el sitio del bien abstracto, es la *sustancia concreta como forma infinita* mediante la subjetividad. Por eso, ella pone diferencias en sí (in sich), las cuales así está determinadas por el concepto y por las cuales lo ético tiene un *contenido firme*, el cual es necesario para sí, y es un consistir elevado por encima

¹²² Karl Marx en la Introducción de su tesis Doctoral cita el *Prometeo Encadenado* de Esquilo.

¹²³ Marx, K. *La Diferencia entre la Filosofía natural de Demócrito y Epicuro*. Introducción. En: *Karl Marx. Sobre la Religión, de la alienación religiosa a fetichismo de la mercancía*. Edición e Introducción de Reyes Mate y José Zamora, Editorial Trotta, 2018, pág. 102

¹²⁴ Žižek, S. *Menos que Nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Traducción de Antonio J. Antón Fernández. Editorial Akal, 2015, pág. 267

de la opinión y del agrado subjetivos: *las leyes y las instituciones* que son en sí (in sich) y para sí”¹²⁵

Para el sujeto, la sustancia ética, sus leyes y poderes, son la expresión del más alto sentido de la autonomía, un poder y autoridad absolutos. Por otra parte, ellas no son para el sujeto algo extraño, sino que, según Hegel, implican un “testimonio” de su propia esencia, en el cual, un sujeto tiene su *auto sentimiento* y experimenta la Sustancia Ética como su elemento indistinto de él.¹²⁶ Además, la Sustancia Ética implica *deberes vinculantes* para la voluntad del individuo, los cuales se desarrollan sistemáticamente como esfera de la necesidad¹²⁷, esto implica, que el individuo tiene su liberación mediante el deber. Son las leyes y las instituciones las que establecen qué tiene que hacer el hombre y cuáles son los deberes que tiene que cumplir. No tiene que hacer en sus relaciones sino aquello que le es indicado, enunciado y conocido, algo que, en parte, le puede ser exigido jurídicamente, pero también, éticamente.¹²⁸ La relación entre deber y libertad es explicado por Hegel de la siguiente manera: “En esta identidad de la voluntad universal y de la particular se unen derecho y deber y el hombre, mediante lo ético, en cuanto tiene derechos tiene deberes y deberes en cuanto tiene derechos.”¹²⁹ Es en este punto, donde Hegel destaca que la eticidad posee tres momentos. El primero es el “espíritu ético inmediato o natural”: la familia. El Segundo momento es Sociedad civil, una unión de los miembros como singulares independientes en una universalidad formal, unión que surge debido a sus necesidades vitales y que implica la creación de una constitución jurídica como medio de seguridad de las personas, y, a su vez, sirve como un ordenamiento externo para sus intereses particulares y comunes. Y el tercer momento es el Estado, donde la Sociedad Civil se retrotrae y se reúne en la finalidad y la realidad de lo universal y de la vida pública consagrada a éste en la Constitución del Estado.¹³⁰

¹²⁵ Hegel, G. W.F. *Rasgos Fundamentales de la Filosofía del Derecho*. Traducción de Eduardo Vásquez, Biblioteca Nueva. 2000, § 144

¹²⁶ Ibid. § 147

¹²⁷ Ibid. § 148

¹²⁸ Ibid. § 150

¹²⁹ Ibid. § 155

¹³⁰ Ibid. § 157

Ahora bien, ¿Por qué la sociedad civil es tan importante para Marx y Hegel? ¿Qué es lo que a ambos filósofos resulta inquietante de dicha esfera? La Sociedad Civil implica *el extravío de los deberes*, es la esfera donde la unión de miembros particulares lejos de expresar un cumplimiento universal, es el lugar donde reina el interés egoísta, privado. La Sociedad Civil es el extrañamiento de la Sustancia Ética. En relación a la función de la Sociedad Civil, debemos revisar el parágrafo 187 de *la Filosofía del Derecho*, donde Hegel afirma lo siguiente:

“Como ciudadanos de este Estado, los individuos son personas privadas, las cuales tienen como finalidad suya a su propio interés. Comoquiera que éste es mediado por lo universal, éste se les aparece, así como medio, y así él puede ser [alcanzado por ellos sólo en cuanto ellos mismos determinan de modo universal su voluntad, su querer y su hacer, y se convierten en un eslabón de la cadena de esta conexión.”¹³¹

Es la esfera del egoísmo donde cada uno persigue su fin particular y utiliza a los demás miembros como medios de obtención de dichos fines. Es la Sociedad Civil el extrañamiento del deber ético, si éste implicaba la identidad de la voluntad particular con la universal, también el auto sentimiento de algo absoluto y propio, en la Sociedad Civil, se desvanece, quedando un interés egoísta, el cual será destacado por Karl Marx, como la instancia donde *surgen y emergen* los derechos burgueses de propiedad privada, cuyo fin es la acumulación de capital. El paso crucial de Hegel se da cuando reconceptualiza el paradigma de *la polis* bajo la Sociedad Civil. Esta es la instancia donde la persona concreta, particular, “es a sí misma finalidad y principio de la sociedad”¹³². Pero para él, la persona particular está esencialmente en relación con otra particularidad semejante, de suerte que la hace valer y se satisface por otra, generando así una forma de universalidad, por lo tanto, se mediatiza. La emergencia histórica de la Sociedad Civil, es un fenómeno que pertenece completamente al mundo moderno, y se inscribe al interior del desarrollo histórico-material que permite la emergencia del Estado en su sentido propiamente moderno. Si el Estado es representado como una comunidad de distintas personas, sólo de este modo es comprendida la Sociedad Civil, es decir, una esfera habitada por individuos particulares donde busca finalidad, y toda

¹³¹ Ibid. § 187, págs. 254-255

¹³² §182, pág. 251

otra cosa es nada para él. Pero para cumplir la finalidad individual se vuelve fáctica en referencia a otro, estableciendo así una relación universal. Esto sería entendido por Hegel como una esfera llena de finalidades egoístas, pero que, en su realización, “funda un sistema de dependencia universal”¹³³ Este concepto individualista atomista de la libertad y el concepto de un orden legal impuesto a los individuos bajo la forma de Estado, son estrictamente correlativos.¹³⁴ Lo interesante y aún vigente de Hegel, yace en que todas las disposiciones subjetivas de los individuos se armonizan con el Todo social, en donde los individuos reconocen la sustancia como propia, creando así, un sistema de dependencia multilateral.¹³⁵ Notamos, entonces que, el extrañamiento propio de la Sociedad Civil, aparece como un movimiento necesario que conserva la Sustancia Ética, y a su vez, opera como una figura de tránsito hacia la universalidad del Estado.

Ahora bien, como señala Diego Tatián en su libro *Spinoza Disidente*, pocos años después de la muerte de Hegel acaecida en 1831, su legado adopta dos direcciones fundamentales, una “derecha” y un “izquierda”. Generalmente los que eran considerados como “viejos” o bien, ortodoxos, interpretan el pensamiento de Hegel en sentido espiritualista como fundamento de los dogmas cristianos, acentúan la filosofía del espíritu absoluto y la obra madura del maestro, especialmente la *Rechtsphilosophie (Filosofía del Derecho)*¹³⁶. Por el contrario, los llamados “jóvenes” hegelianos de izquierda¹³⁷, retendrán todo lo que a partir de la dialéctica adopte una orientación revolucionaria. Karl Marx formará parte de este selecto grupo del cual se alejaría en primera instancia con el ya mencionado texto, *Zur Judenfrage*, pero, el momento clave acontece en 1844 con la *Crítica del derecho del Estado de Hegel*, texto inconcluso, donde Marx analizó y comentó desde el parágrafo §216 hasta el §313 de la ya mencionada *Rechtsphilosophie*¹³⁸. Allí, el hombre nacido en Tréveris, se vale del concepto

¹³³ Ibid. §183, pág. 252

¹³⁴ Žižek, S. *Menos que Nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Traducción de Antonio J. Antón Fernández. Editorial Akal, 2015, pág. 268

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ Tatián, D. *Spinoza Disidente*, Editorial Tinta Limón, 2019. En esta sección resumimos las primeras páginas del capítulo titulado “La Izquierda Spinoziana”, págs. 113-126

¹³⁷ Entre los más destacados encontramos a Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, David Strauss, Max Stirner, Mijail Bakunin.

¹³⁸ *Aus der Kritik der Hegelshen Rechtsphilosophie §§ 261-313*, escrito en 1843 en Kreutznach, antes del traslado a París. La versión castellana es de Wenceslao Roces, “Crítica del derecho del Estado de Hegel”, en: Karl Marx, *Escritos de Juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, págs. 319-438

de “democracia” para la desmitificación del Estado hegeliano, el cual solo es un predicado o bien, un resultado de la dialéctica entre la familia y la Sociedad Civil. Esta última tiene como sustancia material a sujetos empíricos y reales que constituyen la base del Estado. La soberanía es el predicado de estos sujetos reales y por ello, señala Marx: “La democracia es *la verdad* de la monarquía”¹³⁹. En el análisis de Hegel, -según Marx- el individuo no es más que un miembro abstracto y ello justamente porque el Estado moderno es una abstracción. Pero los hombres reales, es decir, materiales, deben formar parte de las discusiones en las que se toman decisiones relativas a los asuntos generales del Estado, por ello Marx recalca: “todos los individuos en tanto que todos.”¹⁴⁰

Pero sin duda el texto más conocido es la *Introducción a la Crítica a la filosofía del derecho* de Hegel, cuyo inicio versa así: “En Alemania, la crítica de la religión se halla fundamentalmente terminada”¹⁴¹ haciendo alusión al texto de Ludwig Feuerbach y su libro *La esencia del cristianismo*, Marx cree que la crítica de la religión ha alcanzado su apogeo y aparentemente estaría finalizada. Esto se debe a que Feuerbach sostenía que las ideas propiamente religiosas eran productos de la cabeza humana y que su eliminación sería simplemente quitando esas ideas de las cabezas de los hombres. Esta crítica tiene un axioma simple: “*el hombre hace la religión*”. Como señala Henry con respecto a este texto de Marx: “Esta reducción de la religión a una mera representación, a un objeto de la conciencia puesto por ella misma, contiene su resolución.”¹⁴² La esencia religiosa es un contenido puesto delate, extraño, exterior, que somete a la conciencia, *pero depende de ella*. No obstante, el propio Karl Marx daría un enfoque distinto a la noción de crítica, él señala en su célebre frase: “*La crítica de la religión es la premisa de toda crítica*”¹⁴³, frase que en esta tesis sostenemos, atraviesa toda la obra de Marx bajo diferentes figuras. Si bien en un primer momento el autor comparte la dimensión establecida por Feuerbach, según la cual la “existencia profana de los errores queda extinta luego de refutar cualquier oración celestial”, ésta no es suficiente, su

¹³⁹ Marx, K. *Crítica del derecho del Estado de Hegel*, §§ 261-313. Traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, 1982, págs. 342-343

¹⁴⁰ Ibid. 235-236

¹⁴¹ Marx, K. *Introducción a la Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, Edición y estudio de Reyes Mate y José Zamora, Editorial Trotta, 2018, pág. 145

¹⁴² Henry, M. *Marx, Volumen I: Una filosofía de la realidad*. Traducción de Nicolas Gómez. Ediciones La Cebra, 2011, pág. 85

¹⁴³ Marx, K. *Introducción a la Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, Edición y estudio de Reyes Mate y José Zamora, Editorial Trotta, 2018, pág. 145

cometido no es simplemente disolver el mundo religioso en su base terrenal, después de realizar esta labor, aún queda por hacer lo principal. Esto lo destaca Marx en la IV tesis sobre Feuerbach:

“Pero el hecho de que el fundamento terrenal se separe de sí mismo para plasmarse como un reino independiente que flota en las nubes, es algo que solo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo. Por tanto, es necesario tanto comprenderlo en su propia contradicción como revolucionarlo prácticamente. Así, pues, por ejemplo, después de descubrir la familia terrenal como el secreto de la familia sagrada, hay que destruir teórica y prácticamente la primera.”¹⁴⁴

Si bien, es el hombre el que hace la religión, Marx nos dice: “Pero el hombre no es un ser abstracto agazapado en el mundo”, es decir, el hombre se sitúa en el mundo con los demás, con quienes establece relaciones, forma sociedad y posteriormente un Estado. Son el Estado y la sociedad los que crean la religión,¹⁴⁵ ésta es una *conciencia invertida del mundo*, su compendio enciclopédico, su lógica bajo forma popular, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, “su razón general de consuelo y justificación”¹⁴⁶, la religión es la fantástica y verdadera realización de una supuesta esencia humana. Marx destaca que la miseria religiosa es “expresión de una miseria real”¹⁴⁷ y también la protesta contra aquella. La religión es el suspiro de la criatura abrumada y oprimida, la religión, es “el opio del pueblo.”¹⁴⁸ Para poder superar la religión, siendo ésta la dicha ilusoria del pueblo, es *necesario exigir que se abandone un estado de cosas que necesita ilusiones*. Este estado de cosas, como vimos, por un lado, se da en las nuevas relaciones establecidas por el Estado

¹⁴⁴ Marx, K. *Tesis sobre Feuerbach. El egoísta divino por oposición al hombre egoísta. La ilusión en cuanto a la revolución sobre el Estado antiguo. El “concepto” y la “sustancia”*. Obtenido en: Marx & Engels. *La Ideología Alemana. Crítica a la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, Bauer, Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Traducción de Wenceslao Roces. Editorial Akal. 2018, pág. 500. Se estima que la primera versión de las *tesis sobre Feuerbach* fue escrita por Karl Marx en 1845, sin embargo, fue Friedrich Engels quien las insertó como apéndice en su libro de 1888 *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.

¹⁴⁵ Marx, K. *Introducción a la Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, Edición y estudio de Reyes Mate y José Zamora, Editorial Trotta, 2018, pág. 145.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.* 146.

¹⁴⁸ *Ibid.*

Moderno donde el hombre es un ser abstracto con derechos universales, los cuales borran toda diferencia radical de la materialidad. Por la misma senda, el modo de producción capitalista en su propia constitución, es un estado de cosas que requiere ilusiones, lo veremos más adelante con lo que Marx denomina el “*Método de la Economía Política*” y el célebre capítulo sobre el *Fetichismo de la Mercancía*. La crítica de la religión es, por tanto, la crítica del valle de lágrimas con que la religión rodea con un halo de santidad. La crítica no debe arrancar las cadenas de las flores imaginarias para que el hombre soporte las frías y pesadas cadenas, sino para que éste se sacuda y rompa las cadenas y tome las flores vivas, reales. La crítica de la religión bajo sus formas profanas apunta a que los hombres actúen y organicen su realidad como seres desengañados, que giren en torno a sí mismos y a un sol real. La misión de la crítica es romper con la supuesta verdad del más allá para luego averiguar la verdad del más acá. Así lo expresa el propio Marx, para quien, la labor de la filosofía debe ser la siguiente: “La tarea de la filosofía que se halla al servicio de la historia consiste en (...) desenmascarar la autoajenación en sus formas no santas (profanas)”¹⁴⁹, esto conlleva a que la “*crítica del cielo deviene en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho y la crítica de la teología en crítica de la política*”,¹⁵⁰ esta sentencia es la que nos sirve como guía de interpretación para las obras posteriores de Marx. No es casual que el título completo de *El Capital (1867)* sea “*Critica de la economía política*”, haciendo alusión a la constitución ilusoria y propiamente teológica del modo de producción del capital.

Esta *Introducción a la Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* tiene además como implicancia posterior, el hecho de que Marx ya no se sirve del término “emancipación humana general”, sino más bien, por primera vez utiliza un concepto de clase, el *proletariado* como el agente histórico con el deber de sacudir y romper sus cadenas. Es también relevante el hecho de que el autor señala la situación alemana como un anacronismo con respecto a las revoluciones europeas. *Estas serían, por un lado, la revolución política francesa y el surgimiento de la economía política inglesa*, situaciones en las que Alemania sólo es un contemporáneo teórico, no así en la práctica material. A pesar de que la situación teutona se halla según Marx “por debajo del nivel de la historia, por debajo de toda crítica”¹⁵¹ no queda

¹⁴⁹ Ibid. La versión de Editorial Trotta a cargo de Reyes Mate y José Zamora utilizan las palabras “no santas”, mientras que la traducción de Editorial Siglo XXI, a cargo de Rodolfo Mondolfo prefiere el término “profano”.

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Ibid. 147

exenta de ataques. “Aunque el criminal se halle por debajo del nivel de humanidad, sigue siendo objeto del verdugo”. Nosotros para esta tesis, ampliaremos el espectro de la crítica hecha por Marx a la situación alemana, para llevarla al análisis del modo de producción capitalista, el nexo nos es proporcionado por la noción de *crítica* en Marx, concepto clave que, como vimos un poco más atrás, nos servirá como guía para la interpretación de la obra del autor, de este modo comprender los movimientos internos generadores del capital. *El modo de producción capitalista se presenta como una enajenación profana, la cual expresa una figura distinta de un movimiento abstracto*. La crítica no es una pasión de la cabeza, no es un simple objeto producido por la conciencia, sino “*un arma. Su objetivo es el enemigo, al que no trata de refutar, sino de destruir.*”¹⁵² Las situaciones, los hechos empíricos no deben ser considerados como objetos dignos de ser pensados sino más bien, como existencias, cuya sola aparición es despreciable. *La Crítica no es un fin, sino un medio, una herramienta*,¹⁵³ cuya radical constitución se debe a un *pathos*, a un sentimiento de indignación, de denuncia. La crítica según Marx es una lucha “cuerpo a cuerpo y no se trata de saber si el enemigo es alguien noble, del mismo rango o si es un enemigo interesante, sino que se trata de acertar a darle”¹⁵⁴ Se trata de sentir la opresión real, material, aún más opresiva, volviéndola cada vez más infame en el momento en que es denunciada, pregonada y puesta al desnudo. No obstante, cabe preguntarse ¿Por qué Karl Marx dirige sus dardos hacia Hegel? Él responde de la siguiente manera:

“En Hegel, se ha encontrado la expresión última, más consecuente del análisis crítico del Estado moderno y de la realidad que con él guarda relación, como la resuelta negación de todo el modo anterior de la conciencia política alemana, cuya expresión más noble, más universal, elevada a ciencia, es precisamente la filosofía especulativa del derecho”¹⁵⁵

¿Qué nos quiere decir lo anterior? Primero, propiciar un doble movimiento, presentar una crítica al hegelianismo, pero a su vez, *un hegelianismo crítico*. Lo que ve Marx en Hegel es una consecuencia paradójica de la situación alemana, donde los teutones solo son

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Ibid. 148

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ Ibid. 151

contemporáneos a los franceses e ingleses en la teoría, instalando una situación en la que el pueblo alemán pensó, lo que otros se dedicaron a hacer. Además, la noción de Estado en Hegel cuestiona y rompe las viejas estructuras monárquicas alemanas, en favor de un Estado fuerte unificado y con derechos universales, abstractos y privados. Esto trae como consecuencia una negación de las condiciones existentes en base a hechos acaecidos a kilómetros de distancia. Hegel mira la situación francesa y en base a ella establece las nociones ideales de un Estado con sujetos abstractos en relaciones particulares, estas observaciones encuentran su modo acabado en la teoría especulativa hegeliana que, niega la situación material, jurídica y política alemanas. El Estado moderno hace abstracción del hombre real, lo satisface de un modo meramente imaginario. Alemania se volvió en la conciencia teórica que abstrae y reduce la realidad. Ahora bien, ya resuelto el adversario, la crítica a la filosofía especulativa del derecho se vuelca hacia una vía de solución, cuya tarea sólo se encuentra en la práctica. Karl Marx estaba al tanto que la crítica teórica debía contemplar el poder material de las armas, pero el mismo señala: “La teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas”¹⁵⁶ La teoría es capaz de adueñarse de los diversos grupos de personas en la medida que argumenta y se hace radical. Y ser radical es atacar de problema de raíz. Y la raíz para el hombre, “es el hombre mismo”.¹⁵⁷ A pesar de la crítica a Bauer y a la concepción propia de Feuerbach donde la religión brota de la cabeza de los hombres, Karl Marx destaca que la filosofía especulativa alemana ha logrado dar un gran acierto al dirigir todas sus energías a la decidida superación de la religión. Y la crítica de la religión, según Marx debe desembocar en:

“la doctrina de que *el hombre es el ser supremo para el hombre* y, por consiguiente, en el imperativo de subvertir todas las relaciones en el que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”¹⁵⁸

Lo anterior cobra mucha relevancia si consideramos que la crítica tiene como objetivo la denuncia y el *pathos* de la indignación, es decir, lo que Marx busca es revelar los momentos donde el hombre se ve rebajado, atacado, extrañado y enajenado por poderes que lo dominan y lo rebajan, así como mencionábamos más atrás, los derechos universales cumplen a la

¹⁵⁶ Ibid. 152

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ Ibid.

perfección con ese rol, en la medida que ignora y rebaja la corporalidad de los hombres, sustituyendo sus vidas por relaciones abstractas. Lo mismo el dinero que como es descrito por Marx en *Zur Judenfrage*, humilla y convierte a los hombres en mercancía. *El dinero se vuelve una presencia extraña que se apodera y domina al hombre*. El propio modo de producción capitalista enajena la potencia de los cuerpos cada vez que un hombre vende su fuerza de trabajo, convirtiendo así su vida en una instancia extrañada, en la que solo se reconoce por medio del trabajo abstracto invirtiendo sus relaciones sociales por naturales. *El capital mediante el trabajo y el dinero, así como la política de los derechos universales, expresan una forma profana de la religión, convirtiéndose en instancias teológicas que se adueñan, oprimen, humillan y sojuzgan a los hombres, por ello, es necesaria una crítica, un arma, una herramienta que rompa con estas ilusiones, este valle de lágrimas, este complemento solemne, este compendio enciclopédico del mundo que solo manifiesta un mundo invertido*. No es casual, por tanto, que Marx haga alusión a la reforma luterana, en la cual, lejos de suprimir la opresión religiosa, la desplazó, es decir, Lutero acabó con las autoridades eclesiásticas que se arrogaban el derecho de ser intérpretes de la fe, para convertir a todos los hombres en sacerdotes. Liberó al hombre de la opresión religiosa externa, para llevar la religiosidad al interior. El motivo por el cual mencionamos lo anterior se debe a que Karl Marx señala la importancia de la revolución encabezada por un fraile, ahora, comienza “en el cerebro del filósofo”.¹⁵⁹

Es por ello que, para derrotar las cadenas teológico-religiosas de las categorías político-económicas, es necesaria la lucha de una *clase* cuyo carácter sea universal en sus demandas, que apele tanto un título histórico como humano, que solo pueda emanciparse rompiendo con las demás clases que la oprimen. Una clase que tiene como fin principal, restaurar, recuperar al hombre como tal. Es lo que Marx define como proletariado: “Esta disolución de la sociedad como un estamento especial, es el proletariado.”¹⁶⁰ Esta clase proclama y debe buscar la disolución del orden universal y tiene entre sus tareas pregonar y denunciar su modo de existencia. Cuando el proletariado niega la propiedad privada, niega la base y fundamento de la sociedad. La filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales y el proletariado

¹⁵⁹ Ibid.

¹⁶⁰ Ibid. 157

debería buscar en la filosofía sus armas intelectuales.¹⁶¹ Solo la doctrina que clame al hombre como ser supremo para el hombre, mediante una lucha crítico- práctica, puede destronar los principios abstractos y teológicos que envuelven la política y la economía, principios que son: la doctrina de los derechos universales, donde los hombres solo se reconocen gracias a la mediación del Estado bajo la categoría de ciudadano, y por el mismo camino, el propio modo de producción capitalista.

¹⁶¹ Ibid.

1.1.3 Producción y Praxis

*Por otra parte, ¿Sería posible Aquiles con la pólvora y las balas?
¿O, en general, la Ilíada con la prensa o directamente con la
impresora? Los cantos y las leyendas, Las Musas ¿No desaparecen
necesariamente ante la regleta del tipógrafo y no se desvanecen de
igual modo las condiciones necesarias para la poesía épica?¹⁶²*

Marx luego de tomar distancia crítica con respecto a la visión de la sociedad civil como un conjunto de particulares que persiguen sus propios fines individuales y forman un Estado con leyes abstractas y universales, vuelca su mirada hacia la “naciente” Economía-Política. Él mismo detalla que si bien sus estudios en un principio fueron de jurisprudencia para luego, pasar a la filosofía y a la historia, sus trabajos siempre estuvieron vinculados a la prensa. Es ahí donde el mismo señala que ocurrió su primer vínculo con asuntos propiamente económicos. Como señala el autor:

“Durante los años 1842-1843, en mi carácter de director de la Neue Rheinische Zeitung, me vi por vez primera en el compromiso de tener que opinar acerca de lo que han dado de llamarse intereses materiales. Los debates de la Dieta Renana acerca del robo de leña y el parcelamiento de la propiedad de la tierra, la polémica oficial sobre la situación de los campesinos del Mosela, iniciada por el señor Schaper, a la sazón gobernador de la provincia Renana, con la Rheinische Zeitung y, por último, debates sobre el libre comercio y aranceles proteccionistas, me brindaron una primera ocasión para ocuparme de problemas económicos.”¹⁶³

Esto motivó un desplazamiento en cuanto a la conclusión de que tanto las formas jurídicas como políticas no pueden comprenderse por sí mismas ni tampoco desde lo que podríamos denominar como “espíritu humano”, sino que, por el contrario, “radican en condiciones materiales de vida, cuya totalidad agrupa Hegel, bajo el nombre de Sociedad Civil”¹⁶⁴, pero, como señala el autor, “era menester buscar la anatomía de la Sociedad Civil en la Economía

¹⁶² Marx, K. *Grundrisse, Elementos Fundamentales para una Crítica de la Economía Política (1857-1858)*, Tomo I, Traducción de Pedro Scaron, Editorial Siglo XXI, 1989, pág. 32

¹⁶³ Marx, K. *Contribución a la Crítica de la Economía Política (1859)*. Traducción de León Mames, Pedro Scaron, José Aricó y Jorge Tula. Editorial Siglo XXI, 1987, pág. 3

¹⁶⁴ *Ibid.* 4

Política”.¹⁶⁵ El resultado al que llegó Marx mediante esta inversión le sirvió como hilo conductor para los estudios que desembocarían en su obra *El Capital*. Marx lejos de caer en mitos conciliatorios o en “robinsonadas”, es decir, apartándose de quienes consideran al hombre como un ser agazapado y aislado, él considera que, *en la producción social de su existencia, los hombres establecen relaciones necesarias e independientes de su voluntad, estas relaciones corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales*.¹⁶⁶ La totalidad de esas relaciones de producción constituyen la base económica de una sociedad, la cual, es la base real sobre la que se instalan los edificios jurídicos y políticos.

Para Marx, *la praxis/práctica* es lo que determina el modo de producción de la vida material lo que establece y a su vez, construye el proceso social, político e intelectual de la vida en general. Tema que se expone en la octava tesis sobre Feuerbach: “*Toda vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que inducen al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica.*”¹⁶⁷ Por lo tanto, no es que los hombres y su conciencia determinen el mundo, sino, que es, al contrario, “es la existencia social lo que determina su conciencia”¹⁶⁸. En un determinado estadio de desarrollo, las fuerzas productivas materiales, es decir, los hombres inmersos en la sociedad, entran en contradicción con las relaciones de producción y sus derivados ya existentes o bien, con las relaciones de producción dentro de las cuales se desenvolvían hasta ese momento.

Si en algún momento, las relaciones de producción existente posibilitan el desarrollo de las fuerzas vivas de los hombres, éstos al intentar cambiar su vida material se encuentran con ataduras de las estructuras vigentes, las cuales fueron instauradas por el modo, o bien, proceso de producción de la vida material. Con la posible modificación del fundamento económico, todo el edificio descomunal en el que habita la sociedad, corre riesgo de desmoronarse. Esto implica un trastocamiento material, el cual es comprobable mediante las nuevas formas

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Marx, K, *Tesis Sobre Feuerbach*, obtenido en: *Ideología Alemana: Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Editorial Akal, Traducción de Wenceslao Roces, 2018, pág. 501.

¹⁶⁸ Marx, K. *Contribución a la Crítica de la Economía Política (1859)*. Traducción de León Mames, Pedro Scaron, José Aricó y Jorge Tula. Editorial Siglo XXI, 1987, pág. 5

jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, dentro de las cuales, los hombres toman conciencia del conflicto. Para simplificar, en Marx, la conciencia se debe explicar a partir de la contradicción que hay entre fuerzas productivas sociales y relaciones de producción existentes. Si bien, a pesar de que en sus “textos de juventud” Karl Marx debatía con Hegel e incluso cuestiona la instalación de formas jurídicas y políticas basándose en un “espíritu humano”, conserva elementos de la dialéctica. Para el filósofo de Tréveris, es necesario que las relaciones nuevas y superiores que reemplacen a las existentes, deben ser incubadas al interior de la antigua sociedad. Así por ejemplo encontramos que la sociedad burguesa se desarrolló a partir de la feudal, entró en contradicción con esta e instaló un nuevo modo de producción. Marx señala que la moderna sociedad de los derechos universales es la “última forma” y la más desarrollada de las anteriores, a su vez, que contiene elementos de las formas de producción antiguas. Este giro que hace Marx, es fundamental para entender su distancia con respecto a los demás hegelianos como Feuerbach y Bauer. Éstos últimos, según Marx, caen de manera inocente y pueril ante fantasías, sus doctrinas se reducen a que “los hombres siempre se han formado ideas falsas acerca de sí mismos (...) Los abortos de su cabeza han acabado por imponerse a su cabeza. Ellos, los creadores, se han rendido ante sus criaturas.”¹⁶⁹

Por ello, lo que busca Marx, no es partir de premisas ideales, en las cuales son los hombres y las creaciones de su conciencia lo que determina la vida social, sino que, el filósofo de Tréveris invierte el origen de las contradicciones y las sitúa bajo la vida material y *praxis* de los hombres en sociedad. Así, la primera premisa de toda la historia humana, según Marx, es que existen materialmente individuos vivientes, hombres que se diferencian de los animales en el momento que *producen* sus medios de vida, paso dado por su composición corpórea. Al producir sus medios de vida, “el hombre produce indirectamente su vida material”¹⁷⁰ Para Karl Marx, el hombre es inmediatamente un ser natural y está dotado de “fuerzas naturales”, “fuerzas vitales”¹⁷¹, es un ser activo; estas fuerzas existen como talentos y capacidades, como impulsos.

¹⁶⁹ Marx & Engels, *La Ideología Alemana*. Traducción de Wenceslao Roces, 2018, pág. 9

¹⁷⁰ Ibid. 16

¹⁷¹ Marx, K. *Manuscritos de Economía y Filosofía (1844)*, Traducción, Introducción y notas de Francisco Rubio Llorente. Editorial Alianza, 2003, pág. 192. Tercer Manuscrito

Pero, por otra parte, el hombre también es un ser paciente, en la medida que es un ser corpóreo, sensible, objetivo. Se considera paciente debido a que yace constantemente limitado y condicionado por sus impulsos, a su vez, éstos existen fuera de él, son objetos independientes de él, pero estos objetos son indispensables y esenciales, son objetos de su necesidad. Vemos que el filósofo de Tréveris, considera al hombre como un ser corpóreo, real, sensible, objetivo en la medida que tiene como objeto de su ser, de su exteriorización real, objetos sensibles, con los cuales puede exteriorizar su vida. Como señala con más precisión el autor: “Ser objetivo natural, sensible, es lo mismo que tener fuera de sí objeto, naturaleza, sentido”¹⁷² Así, por ejemplo, el hambre, es una necesidad natural, para la cual el hombre necesita un objeto que está fuera de él para satisfacerse y calmarse.

Para añadir, el hombre, según Marx, no es sólo un ser natural “humano”, sino que es un ser genérico, que tiene que afirmarse tanto “en su ser como en su saber.”¹⁷³ Esto implica que, por un lado, los objetos exteriores no están dados inmediatamente, tampoco la sensibilidad humana. *Tanto los objetos como los sentidos, son producto de un trabajo de una serie de generaciones, son productos de la praxis.* Pensar e intuir los objetos exteriores como meros datos sensibles, sería cometer el error de “todo materialismo anterior”¹⁷⁴. Para Karl Marx, la realidad, lo sensible, debe ser entendida como “actividad humana sensorial, práctica,”¹⁷⁵ este materialismo debe aspirar a la actividad real, sensorial. Es en la *práctica/praxis* donde los hombres demuestran su verdad, su realidad, poderío, la terrenalidad de su pensamiento.

Ahora bien, el modo en como los hombres producen su vida material depende, sobre todo, del tipo de medios de vida con los cuales se encuentran y que intentan reproducir. Por ejemplo, madera, metales, animales herbívoros, etc. El modo de producción debe entenderse como la búsqueda de la *reproducción de la existencia física de los hombres*. Esto implica, por una parte, un determinado modo de actividad de los hombres, cierta forma de manifestar su vida.

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ Ibid. 193

¹⁷⁴ Marx, K, *Tesis Sobre Feuerbach*, obtenido en: *Ideología Alemana: Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Editorial Akal, Traducción de Wenceslao Roces, 2018, pág. 499.

¹⁷⁵ Ibid.

Lo que Marx intenta destacar aquí es que la producción de la vida en sociedad, depende de *lo que se produce* con el modo *cómo se produce*. Esta producción depende de una creciente población y presupone el intercambio. Pero a su vez, éste intercambio viene dado por el modo de producción de la vida. Las relaciones entre una y otras dependen de la extensión que cada una de ellas haya desarrollado de sus fuerzas productivas, la división del trabajo y el intercambio interior. Pero no sólo las relaciones entre una nación y otra, sino también de la estructura interna de cada nación depende del grado de desarrollo de su producción y de su intercambio interior y exterior. Todas las nuevas fuerzas productivas, traen como consecuencia un nuevo desarrollo en la división del trabajo.

El propio Marx señala:

“La división del trabajo dentro de una nación se traduce, ante todo, en la separación del trabajo industrial y comercial con respecto al trabajo agrícola y, con ello, en la separación de la ciudad y el campo, en la contradicción de intereses entre uno y el otro. (...) al mismo tiempo, la división del trabajo dentro de estas diferentes ramas acarrea, a su vez, la formación de diversos sectores entre individuos que cooperan en determinados trabajos. La posición que ocupan entre sí los diferentes sectores, se halla condicionada por el modo de explotar el trabajo (patriarcalismo, esclavitud, estamentos clases)”¹⁷⁶

La primera forma de producción en sociedad, es la tribu y sus relaciones de propiedad, esta fase de producción consiste en que un pueblo se nutre de caza y pesca, de la ganadería y quizá, en un mayor grado, de la agricultura. En este caso, la gran propiedad de la tribu consiste en grandes sectores de tierra sin cultivar. En esta fase de la historia humana, Marx destaca que la división del trabajo “se halla muy poco desarrollada”.¹⁷⁷ Esta fase de propiedad tribal, no es más que una extensión de la división natural del trabajo existente en el seno de la familia. La organización social, en esta etapa, cae bajo la cabeza de la tribu, la cual se encuentra en los patriarcas, por debajo de ellos, los miembros de la tribu, y quizá, en ciertos casos, en el lugar más bajo, los esclavos.

¹⁷⁶ Ibid. 17

¹⁷⁷ Ibid.

La segunda forma está representada por la antigua propiedad comunal, la cual brota de la fusión de varias tribus y constituyen los orígenes de las primera ciudades. Estas fusiones se pueden dar por acuerdos, o pueden ser el resultado de conquistas. En este tipo de propiedad, empieza a desarrollarse, la propiedad privada mobiliaria. Los ciudadanos del Estado, solo en cuanto comunidad, pueden ejercer su poder sobre los esclavos que trabajan para ellos, lo que ya de por sí los vincula a la forma de propiedad comunal. Como indica el autor: “Es la propiedad privada común de los ciudadanos activos del Estado, obligados con respecto a los esclavos a permanecer unidos en este tipo natural de asociación.”¹⁷⁸ Aquí la relación entre ciudadanos y esclavos ha adquirido un pleno desarrollo, nos encontramos ya en la contraposición de Estados con ciertos fines, es decir, establecimiento urbanos, rurales y marítimos que se enfrentan y se fusionan unos con otros. Aquí podemos encontrar la guerra, el saqueo y la violencia como fuerza propulsora de la historia, ejemplos podemos encontrar en la relación que existió entre Roma y los pueblos Bárbaros al otro lado del río Rin o las guerras que sostuvo el Imperio Romano con los cartagineses. Sin embargo, el punto que más le llama la atención a Marx, es que la propiedad privada, se empieza a desarrollar en Roma, es decir, comienzan a surgir las mismas relaciones que encontraremos en la propiedad privada de tiempos modernos, aunque en proporciones más extensas.¹⁷⁹ Prueba de ello, radica en la ley agraria licinia,¹⁸⁰ la que permitió la transformación de los pequeños campesinos plebeyos en una suerte de proletariado, que, sin embargo, no llega a constituir una fuerza política.

La tercera forma de producción social identificada por Karl Marx es la propiedad feudal o estamental. Así como en la antigüedad se partía desde la ciudad y su pequeña demarcación, la Edad Media tenía como punto de partida el campo. Este punto de arranque distinto se halla condicionado por la población escasa, diseminada en grandes áreas. El desarrollo feudal se inicia en un terreno muy extenso, preparado por las conquistas romanas y por la fusión y aplicación de la agricultura. Los últimos siglos de decadencia del Imperio Romano, sumado

¹⁷⁸ Ibid. 18

¹⁷⁹ Ibid. 19

¹⁸⁰ Ley presentada a los comicios romanos por el tribuno del pueblo, Cayo Licinio Estolón en el 366 a.C., por virtud de la cual, ningún ciudadano podía poseer más de 500 yugadas (126 hectáreas) de tierras comunales. La ley disponía al mismo tiempo, que los terratenientes, debían emplear en el cultivo, una cierta cantidad de esclavos y de trabajadores libres.

a la conquista de los pueblos Bárbaros germánicos, facilitaron el desarrollo de la propiedad feudal. Esta tercera forma, contiene a las precedentes, es decir, el modo de producción feudal, se basa en la organización de una comunidad relativamente cerrada por lazos consanguíneos, pero ya no se enfrentan de manera directa con los pequeños campesinos, los cuales serían una figura un tanto actualizada de los esclavos.¹⁸¹

La propiedad privada en el interior de la sociedad feudal, se basaba fundamentalmente en el trabajo de cada uno, también surgió acá, la organización de los campesinos frente a la nobleza, con el objetivo de disponer lugares de venta. También se origina, la competencia entre siervos, quienes huían del campo para avanzar en las cada vez más prosperas y florecientes ciudades donde surgían Gremios. Los pequeños capitales de campesinos sueltos, hicieron posible que se desarrollara una relación entre oficiales y aprendices, engendrando en las ciudades una jerarquía semejante a la del campo. Es por ello, que el modo de producción feudal, se basaba principalmente en la propiedad territorial con los siervos vinculados a ella. El movimiento que niega y conserva, que aparece en todos estos modos de producción, demuestra que determinados individuos, que actúan como productores de sus modos de vida, contraen relaciones políticas y sociales entre sí. La observación empírica que busca Marx, radica en poner de relieve los casos concretos. Es por ello que el filósofo de Tréveris destaca:

“La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal, y como realmente son; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad.”¹⁸²

Lo que nos quiere decir lo anterior, radica en algo que será muy importante a la hora de estudiar el fenómeno del fetichismo de la mercancía, así como el Método de la economía política. Karl Marx presenta la producción de ideas y representaciones de la conciencia como resultado directo de las actividades materiales de los hombres. Las representaciones, los

¹⁸¹ Ibid. 20

¹⁸² Ibid. 21

pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan como emanación directa de un comportamiento material.¹⁸³ Lo mismo ocurre en la producción de leyes, en la creación de religiones, o representaciones metafísicas de un pueblo. Como señala con mayor claridad el autor:

“Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc. Pero los hombres son reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él le corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias.”¹⁸⁴

Esto implica, que, para Marx, la conciencia es el resultado del modo de ser y de la producción en sociedad de hombres reales. Si las relaciones entre éstos aparecen invertidas “como en una cámara oscura, este fenómeno responde a un proceso histórico de la vida, como la inversión de objetos al proyectarse sobre la retina, responde a un proceso de vida directamente físico”¹⁸⁵ Esto es totalmente lo contrario a lo que venía haciendo la filosofía alemana, Karl Marx quería encontrar las contradicciones de los hombres en sus prácticas, se buscaba “ascender de la tierra al cielo”¹⁸⁶, es decir, no tomar como punto de partida al hombre imaginario, representado pensado, sino al hombre que realmente actúa, y que es arrancado de su proceso vital, de sus fuerzas, por desarrollos y reflejos ideológicos. No obstante, ¿Qué entenderemos por Ideológico?, Marx indica:

“También las *formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres*, son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formaciones de conciencia que a ellas corresponden pierden así, la apariencia de su propia sustantividad”¹⁸⁷

Es decir, tanto la religión, como la moral, no tienen su propia historia y/o desarrollo al margen de los hombres, sino que, por el contrario, los hombres desarrollan a estas en el proceso de producción material de su vida. Se toma como punto de partida al individuo real viviente y a

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴ Ibid.

¹⁸⁵ Ibid.

¹⁸⁶ Ibid.

¹⁸⁷ Ibid.

su conciencia como un derivado, sin las condiciones de los hombres, en un proceso de desarrollo real, empírico y registrable, bajo la acción de determinadas condiciones, lo que determina sus fantasías, las ideologías, las religiones. Acabando con cualquier especulación, comienza la verdadera historia, la verdadera ciencia positiva, la exposición de la acción práctica. Es por ello que no es la conciencia lo que determina a los hombres y a su vida, sino que, es el propio proceso de producción práctico material lo que determina la conciencia, sin embargo, este proceso no está libre de sublimaciones nebulosas, las cuales no sólo se manifiestan en la religión, también forman elementos fundamentales de la Economía Política.

2. Método de la Economía Política

Pero la dificultad no consiste en comprender que el arte griego y la epopeya estén ligados a ciertas formas de desarrollo social. La dificultad consiste en comprender que puedan aún proporcionarnos goces estéticos y valgan en ciertos aspectos, como una norma y modelos inalcanzables.¹⁸⁸

Como vimos, los *individuos producen en sociedad*, este es el punto de partida que diferencia la perspectiva de Marx de las posturas sostenidas por Adam Smith¹⁸⁹ y Dave Ricardo,¹⁹⁰ quienes, comienzan por el pescador, el cazador y lo toman de una forma aislada, eso sería, según Marx: “Imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas dieciochescas”¹⁹¹ las cuales, malentienden una supuesta vida natural. Si los economistas recientemente mencionados, caen bajo una ilusión e instalan una ficticia realidad donde el hombre es un ser individual y apartado del mundo, la política dominante en el siglo XVIII, no estaría exenta de éstas meras apariencias estéticas. El propio Marx menciona el Contrato Social de Rousseau y su escena donde los hombres se relacionan, se conectan y establecen una sociedad de forma pacífica, como un intento de naturalismo aparente que también representa una “robinsonada dieciochesca”. En realidad, destaca el autor: “Se trata más bien de una anticipación de la sociedad civil, que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVIII marchaba a pasos de gigante hacia su madurez”¹⁹². Esta distinción entre un punto de partida esencial de una perspectiva histórica es explicado por Dussel de la siguiente manera:

¹⁸⁸ Marx, K. *Grundrisse, Elementos fundamentales para una Crítica de la Economía Política (1857-1858)*, Tomo I, Editorial Siglo XXI, Traducción y Notas a cargo de Pedro Scaron, José Aricó y Miguel Murmis, pág. 32

¹⁸⁹ Karl Marx hace referencia al libro “*Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*” (1776) de Adam Smith, específicamente la tercera edición que data de 1843, según la traducción y notas del Tomo I de los Grundrisse a cargo de José Aricó, Pedro Scaron y Miguel Murmis.

¹⁹⁰ Karl Marx utilizó, según los traductores y editores del Tomo I de los Grundrisse, el libro “*Principios de la economía política y tributación*” (1817), de Dave Ricardo, edición de 1821.

¹⁹¹ Marx, K. *Grundrisse, Elementos fundamentales para una Crítica de la Economía Política (1857-1858)*, Tomo I, Editorial Siglo XXI, Traducción y Notas a cargo de Pedro Scaron, José Aricó y Miguel Murmis, pág. 3

¹⁹² Ibid. Karl Marx también hablará de “Robinsonadas” en el capítulo 4 de El Capital, el célebre texto sobre el Fetichismo de la Mercancía.

“La producción es el “punto de partida”, pero dicho punto de partida puede ser de dos tipos: por su origen en la historia –interpretación genética, que puede caer en robinsonadas, tales como las de Smith o Ricardo–; o por su origen lógico o su esencia. En efecto, nunca encontramos un hombre “solo” en el que la producción significara un primer acto anterior a toda distribución o intercambio; es decir, anterior a la sociedad, sea la familia, el clan, la tribu. Siempre el hombre forma parte de un todo mayor”¹⁹³

Esto implica, por un lado, la labor histórica que pretende realizar Marx por medio del concepto de producción y praxis, donde, como vimos, los hombres son seres activos prácticos que mediante sus fuerzas y capacidades producen sus medios de vida mediante y a la sociedad. Esta labor histórica, se diferencia del naturalismo imaginario y abstracto que instalan tanto los economistas como los textos políticos de la época. El hombre del siglo XVIII, lejos de ser una entidad que decide establecer una alianza con los demás hombres con el objetivo de fundar una sociedad civil, ***es un producto, el hombre es un resultado***, de viejas luchas, conquistas, de las disoluciones de los séquitos feudales, pero también, el hombre es un resultado del nuevo modo de producción capitalista e industrial que ya imperaba en Europa. *El hombre es un resultado histórico*, pero los economistas en su primera labor de abstracción, lo presentan como un ser natural. Lo imaginan como un ser puesto por la naturaleza y no en cuanto producto de la historia. Cuanto más lejos remontamos la historia, los hechos empíricos y comprobables, nos damos cuenta que el hombre siempre necesitó de otros individuos para organizarse, subsistir y crear sus medios de vida. Marx destaca la labor de la historia, empírica y comprobable en contraposición a la instalación de esencialismos propios de los economistas como Smith y Ricardo. En consonancia con lo anterior, es preciso destacar una de las tesis escritas por Walter Benjamin en “Sobre el Concepto de Historia”, en dicho texto, el alemán señala:

“Si se quiere considerar a la historia como un texto, vale entonces lo que un autor reciente dice de los textos literarios: que el pasado ha depositado en ellos imágenes que podríamos comparar con las que son captadas por una placa fotosensible.

¹⁹³ Dussel, E. *La producción Teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse*. Editorial Siglo XXI, 1991, pág. 30-31

Sólo el futuro dispone de los reveladores suficientemente potentes como para hacer que la imagen captada se haga visible en todos sus detalles. (...) El método histórico es un método filológico y a ese método subyace el libro de la vida. “Leer lo que nunca fue escrito”, se dice en Hofmannsthal. El lector que conviene pensar aquí es el historiador verdadero.”¹⁹⁴

Notamos de forma muy clara que, a lo largo de la obra de Marx, subyace esta dimensión en la que ciertas imágenes de la historia son reveladas -en un sentido fotográfico-, ya sea la tribu, la familia, el Estado, todas estas fases y/o momentos no caen bajo la égida de un discurso naturalista, sino como efectos de modos de producción. A su vez, la Crítica que desarrolla el filósofo de Tréveris, no descansa simplemente en narrar el funcionamiento del modo de producción capitalista, sino, más bien, “mostrar”, manifestar, evidenciar aquellas operaciones internas que capturan y sojuzgan los cuerpos humanos. La crítica de Marx lee aquello que parecía terminar en el pleno olvido, lee la explotación y la subsunción de millones de cuerpos en las fábricas mediante operaciones y movimientos jurídico-económicos. Operaciones que deben esperar una cantidad determinada de tiempo para mostrarse como tales. Cada fase de desarrollo productivo se piensa a sí misma como la última y la más avanzada, pero es sólo una estación de tránsito dispuesta a ser negada, conservada y elevada por una nueva figura. En concordancia con el método histórico, las primeras páginas de los *Grundrisse*, Marx destaca los que vimos en el capítulo anterior, es decir, la primera asociación es la familia, luego la tribu, y solamente es en el Siglo XVIII donde aparece la sociedad civil, lugar donde cada uno persigue su fin particular, en el que los individuos utilizan a otros para sus fines netamente privados. Ahora bien, lo más interesante es lo que deduce el autor:

“Pero la época que genera este punto de vista, esta idea del individuo aislado, es precisamente aquella en la cual, las relaciones sociales (universales según este punto de vista) han llegado al más alto grado de desarrollo alcanzado hasta el presente. El

¹⁹⁴ Benjamin, W. Materiales preparatorios al escrito “Sobre el Concepto de Historia”. Obtenido en: Karl Marx, Sobre la Religión. De la alienación religiosa al Fetichismo de la Mercancía. Edición y estudio introductorio de Reyes Mate y José Zamora. Editorial Trotta. 2018, pág. 323.

hombre es, en el sentido más literal un ζῷον πολιτικόν¹⁹⁵, no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad”¹⁹⁶

Lo anterior, sigue la línea de lo planteado por el filósofo de Tréveris, debido a que, pensar e imaginar a un individuo aislado, fuera de la sociedad, es algo absurdo, sería representarse una escena donde un hombre invente un lenguaje sin otros seres que interactúen y vivan juntos entre sí. Por lo tanto, nos estamos situando en la primera abstracción propia de la Economía Política capitalista, situar al hombre como un ser supuestamente natural e individual, instalando una abstracción que ignora un proceso productivo histórico. No obstante, el propio Karl Marx debe utilizar el método de la abstracción para llegar a dilucidar los fenómenos y manifestaciones de la Economía Política. Esto se expresa en el concepto de **producción**, éste, es presentado por el filósofo siempre en un estadio de desarrollo de fuerzas productivas determinado por el modo de producción social. Siempre se declara la época histórica que se pretende describir, por ejemplo, la moderna producción burguesa, la cual es en realidad el tema protagonista. Sin embargo, el autor expone lo siguiente:

“Pero todas las épocas de la producción tienen rasgos en común, ciertas determinaciones comunes. **La producción en general** es una abstracción, pero una abstracción que tiene un sentido, en tanto pone realmente de relieve lo común, lo fija y nos ahorra así una repetición. Sin embargo, **lo general o lo común**, extraído por comparación, es a su vez algo completamente articulado y que **se despliega** en distintas determinaciones”¹⁹⁷

Es decir, algunas determinaciones pueden ser aplicadas e identificadas a todas las épocas, en cambio, otras son comunes a periodos específicos. Ciertas determinaciones serán comunes a la época moderna y a la más antigua. Sin ellas, no se podría concebir ninguna producción. Ninguna producción de la vida social material sería posible sin algún instrumento, ya sea la mano, o alguna herramienta. Ninguna es posible sin trabajo acumulado, pasado, a través de una serie de generaciones, todo este trabajo acumulado, crea las condiciones para el posterior desarrollo de nuevas fuerzas productivas, las cuales encuentran en ellas limitantes y en

¹⁹⁵ Véase: Aristóteles, *Política* 1253 a 10-13

¹⁹⁶ Marx, K. *Grundrisse, Elementos fundamentales para una Crítica de la Economía Política (1857-1858)*, Tomo I, Editorial Siglo XXI, Traducción y Notas a cargo de Pedro Scaron, José Aricó y Miguel Murmis, pág. 4

¹⁹⁷ Ibid. 5

épocas violentas, pueden hacer surgir un nuevo modo de producción. El trabajo acumulado es destreza, ejercicio repetido, conservado y elevado, la violencia del hombre primitivo que buscaba originar fuego mediante el contacto de ramas secas, está presente en nuestra cotidianidad bajo otra figura, otra forma, manifestaciones que han podido llegar hasta nuestros días bajo la habilidad de negar ciertas determinaciones, pero, conservando, asimilando, repitiendo, acumulando trabajo. Dejando ese punto claro, Karl Marx vuelve a atacar a los economistas del siglo XVIII y resalta su *método*:

“Se trata más bien de presentar a la producción, a diferencia de la distribución, etc., como regida por *leyes eternas, naturales, independientes* de la historia, ocasión que sirve para introducir subrepticamente las relaciones burguesas como leyes naturales inmutables de la sociedad in abstracto. Esta es la finalidad del procedimiento”¹⁹⁸

Para más adelante agregar:

“Extraer los caracteres comunes, así es posible confundir o liquidar todas las diferencias históricas, formulando leyes humanas universales”¹⁹⁹

Vemos como a lo largo de los textos de Karl Marx, hay leves e interesantes reiteraciones y extrapolaciones a ciertos rasgos, es decir, -como revisamos anteriormente-, la declaración de los Derechos Universales, presenta a humanos abstractos y permite la instalación del modelo político de la sociedad civil burguesa donde cada uno persigue su fin particular y utiliza a los otros como mediadores. En los *Grundrisse*, se destaca que el método central de la economía política es presentar las relaciones sociales de producción como eternas, universales, abstractas, presentando al hombre bajo un ficticio naturalismo.

Los economistas buscaban instaurar a la propiedad privada como una base natural inherente, natural y eterna del humano, y a su vez, la protección de ésta mediante la justicia, la policía, etc. Contrario al punto de vista sostenido por los ya mencionados Smith y Ricardo; Karl Marx interpreta y redirecciona el concepto de *producción*. Como vimos, este concepto es una abstracción útil, lo que nos permite revisar ciertas características comunes en ciertas fases

¹⁹⁸ Ibid. 7

¹⁹⁹ Ibid.

del desarrollo de fuerzas productivas, sin perder a la historia como horizonte de sentido. Pero, además, el autor señala que:

“Toda producción es apropiación de la naturaleza, por parte del individuo en el seno y por intermedio de una forma de sociedad determinada. En este sentido, es una tautología decir que la propiedad es una condición de la producción. (...) La historia nos muestra más bien que la forma primigenia, es la propiedad común (por ejemplo, entre los eslavos, los antiguos celtas, etc.), forma que, como propiedad comunal, desempeña durante largo tiempo un papel importante”²⁰⁰

En la misma senda, es menester recordar que, es mediante la producción social de la vida, que se engendran instituciones jurídicas y/o políticas. Todos los estadios de la producción, tienen caracteres comunes, incluso, el desarrollo de nuevas fuerzas solo puede darse en una estructura ya determinada. Ahora bien, los caracteres comunes son fijados como determinaciones generales, devienen en momentos abstractos, que borran cualquier proceso histórico, esconden las huellas que lo constituyeron de manera concreta.

En este punto donde Marx debate abiertamente con los economistas del siglo XVIII, el autor destaca los conceptos principales que sustentan el discurso del mercado. El análisis de la producción por parte de los economistas aludidos por Marx, incluye elementos que se añaden al de producción, estos elementos son: **Consumo, distribución y cambio**, cada uno de los cuales entra en relación con los demás. Los economistas consideraban que, en *la producción*, los individuos creaban objetos que responden a sus necesidades sociales, generales; *la distribución* los reparte según leyes sociales; *el cambio* se establece según las necesidades individuales y finalmente, en el *consumo*, los productos abandonan la esfera social para convertirse en servidor y objeto de goce individual. La producción surge como punto de partida, el consumo como el terminal. La distribución como los ajustes, o bien, como términos medios. Así, *la producción, la distribución, el cambio y el consumo* forman un silogismo donde la producción aparece como sentencia universal, la distribución y el cambio como particulares y el consumo como término singular donde el ciclo se completa y termina. Ricardo y Smith, presentan la producción como una determinación dada por leyes universales

²⁰⁰ Marx, K. *Contribución a la Crítica de la Economía Política (1859)*. Traducción de León Mames, Pedro Scaron, José Aricó y Jorge Tula. Editorial Siglo XXI, 1987, pág. 287

de la naturaleza, a la distribución como un resultado de la contingencia, el cambio como un movimiento social y al consumo como el punto terminal, pero a su vez, el lugar donde se reinicia la economía. Teniendo lo anterior en consideración, Karl Marx, se opone rotundamente a aquellas formulaciones, cuando indica que:

“La producción es también inmediatamente consumo. Doble consumo, subjetivo y objetivo: el individuo que al producir desarrolla sus capacidades, las gasta también, las consume en el acto de la producción. Exactamente como la reproducción natural, es un consumo de fuerzas vitales.”²⁰¹

Esto es lo que se denomina como “*producción consumidora*”, por ejemplo, el alimento es una forma de consumo, pero en esta forma, el hombre *produce* su propio cuerpo de determinada manera. En consecuencia, la producción es inmediatamente consumo, cada uno es inmediatamente su opuesto. La producción le proporciona al consumo, un objeto, un material. Un consumo sin objeto, no existe, por lo tanto, el consumo es producido. Los objetos son siempre entidades determinadas a ser consumidas de cierta manera. Para explicar mejor esto, el propio Marx da un ejemplo: “El hambre es hambre, pero el hombre que se satisface con carne cocida, comida con cuchillo y tenedor, es un hombre muy distinto de aquel que come carne cruda con ayuda de uñas y dientes.”²⁰² La producción, crea un consumidor. Cuando el consumo surge en su inmediatez natural, en su impulso por algún objeto, la producción le provee de un material. Esto lo podemos encontrar en diversas esferas, incluso en el arte:

“El objeto de arte -de igual modo que cualquier otro producto- crea un público sensible al arte, capaz de goce estético. De modo que la producción no sólo produce un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto.”²⁰³

De este modo, la producción implica la creación de un material y un modo para el consumo, pero en ciertas etapas, ya no simplemente satisface un impulso inmediato y natural, sino que también, es capaz de crear un consumo, como en el caso del arte. Sin embargo, debemos considerar al individuo como un ser inserto e inmerso en la sociedad, y justamente – como

²⁰¹ Ibid. 289

²⁰² Ibid. 291

²⁰³ Ibid. 292

veremos más adelante- al interior de la Economía política surge la separación entre trabajador y producto. El trabajador no se apodera de su creación, solo consume sus fuerzas y capacidades naturales. Ahora bien, en relación a la *distribución*, Marx, también toma distancia respecto de los economistas del siglo XVIII, si bien para estos últimos, la distribución se presentaba como una fase intermedia que consiste en repartir productos; Karl Marx considera a la distribución como un efecto de la misma producción social. Este punto se torna relevante en la medida que el filósofo declara:

“Ricardo se ha esforzado por concebir a la producción moderna en su articulación social determinada y que es la economía de la producción *par excellence*, declara precisamente que no es la producción, *sino la distribución*, el verdadero tema de la economía moderna. Una vez más se evidencia la tontería de los economistas, que presentan a la producción como una verdad eterna y relegan a la historia el campo de la distribución”²⁰⁴

El hecho de que la producción se presente como una verdad eterna, ocurre, cuando ésta es pasada por alto y se toma a la distribución como el punto de partida de análisis histórico, por ejemplo, según los economistas, las guerras, conquistas e invasiones, simplemente cambian la distribución de los objetos. Sin embargo, estas soluciones triviales y rápidas, Marx intenta liquidarlas rápidamente cuando menciona:

“Todas las conquistas suponen tres posibilidades. El pueblo conquistador somete al pueblo conquistado a su propio modo de producción; (...) o bien deja de subsistir el antiguo y se satisface con un tributo (como los romanos); o bien, se produce una acción recíproca donde nace una forma nueva, una síntesis.”²⁰⁵

Esto implica, que, en todos los casos, es el modo de producción, (sea del pueblo conquistador, sea del pueblo sometido, o la fusión de ambos), lo que determina la distribución. Este gesto se explica por lo dicho en el capítulo anterior, donde Marx busca los hechos empíricos, los hombres reales, la historia, lo contrario a la búsqueda de hombres imaginarios, abstractos. Cuando se roba un esclavo, se roba directamente el instrumento de producción, pero para ello, es preciso que el esclavo sea como tal bajo ciertas relaciones en un territorio

²⁰⁴ Ibid. 296

²⁰⁵ Ibid. 297

determinado, es decir, el esclavo debe habitar un lugar que esté articulado bajo la égida de un modo de producción esclavista. Por ejemplo: el sur de los Estados Unidos en aquella época. Una nación especuladora de bolsa, no puede ser saqueada de la misma manera que una nación mono exportadora. Esto es el historicismo absoluto, donde se analiza a los hombres en sus prácticas reales, concretas, donde instalan sus medios de vida. Una producción determinada, (ya sea tribal, esclavista, feudal o burguesa) *crea, fabrica* un consumo, una distribución y un tipo de cambio determinados y *a su vez las relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes momentos*²⁰⁶. Lo anterior sería conocido como *relaciones de producción*. Las cuales son creadas por hombres inmersos en sociedad, los cuales establecen relaciones necesarias entre sí, relaciones que solidifican, se instalan y dan sustento a las vidas de los hombres.

Ahora bien, siguiendo con lo que declaramos como el *método de la economía política*, es preciso añadir, que el naciente modo de producción opera según Marx bajo: “Fijación de momentos singulares”²⁰⁷, es decir, relaciones tales como: *división del trabajo, valor, dinero*, fueron transformadas en relaciones generales *abstractas y eternas*. El dinero puede existir y existió históricamente antes que el capital, los bancos, antes que existiera el trabajo asalariado. Desde este punto de vista, puede afirmarse que la categoría más simple de la Economía Política, puede expresar relaciones de un todo no desarrollado, es decir, diversas culturas utilizaron el dinero, pero no de la misma manera que en el modo de producción capitalista. Éstas son relaciones que ya existían históricamente antes de que el “todo” se desarrollara. Aunque la categoría más simple haya podido existir históricamente antes que la categoría actual y concreta, en su pleno desarrollo intensivo y extensivo, ella puede “pertenecer sólo a una forma social compleja”²⁰⁸, mientras que la categoría concreta se hallaba plenamente desarrollada en una forma social menos desarrollada. *El trabajo* parece ser una categoría totalmente simple y su representación, es muy antigua, sin embargo, bajo el punto de vista económico, el “trabajo” es una categoría tan moderna como las diversas relaciones de la sociedad civil. La Economía Política generó un gran progreso cuando transfirió la fuente de la riqueza desde el objeto a la *actividad subjetiva*, el trabajo. Concibiendo a esta actividad como actividad productora de dinero.²⁰⁹ El gran gesto de Adam

²⁰⁶ Ibid. 300

²⁰⁷ Ibid. 301

²⁰⁸ Ibid. 304

²⁰⁹ Ibid.

Smith, fue, según Karl Marx, el siguiente: “Un inmenso progreso se operó cuando Adam Smith rechazó todo carácter determinado de la actividad creadora de riqueza, considerándola simplemente como *trabajo*.”²¹⁰ Esta operación es destacada por Gilles Deleuze que señala:

“La Economía Política comienza a partir del momento en que la esencia de la riqueza es relacionada con una actividad indeterminada en relación a la cual ningún elemento objetivo tiene privilegio. El campo de la economía política deviene posible cuando aquellos a los que se llama economistas liberan una actividad a la que llaman trabajo -que es tanto el trabajo agrícola como el manufacturero o el industrial-, definido como una actividad de producir en general. Este es el acto fundamental de Adam Smith y de Ricardo”²¹¹

El método es la creación de una universalidad abstracta, el trabajo pasa a ser considerado como un producto general, como *trabajo general*, este, es el Método de la Economía Política, expresar de forma abstracta y universal una relación simple y antigua. La indiferencia frente a la multiplicidad de trabajos, donde ninguno predomina a los otros, supone una categoría totalizadora de lo real. Las abstracciones más generales surgen, según Marx: “Únicamente allí donde existe el desarrollo concreto más rico”²¹². La indiferencia hacia un trabajo particular corresponde a una forma de sociedad en la cual los individuos pueden pasar fácilmente de un trabajo a otro. El trabajo, se ha convertido, en la Economía Política, en una categoría que expresa la realidad, *en un medio de creación de la riqueza en general*, y como tal, ha dejado de adherirse a los individuos particulares. Este punto se logra en la sociedad civil burguesa. De este modo, la Economía Política pone como sustento, una relación antigua, válida para todas las formas de sociedad, pero la presenta como propia de su momento histórico concreto de sociedad moderna. Las categorías más abstractas, a pesar de su validez para todas las épocas, *son producto de condiciones históricas*, y poseen plena validez dentro de los límites donde son usadas. Lo interesante de la relación categoría-historia, radica, en que, es sólo en la forma más avanzada donde podemos conocer a las formas menos desarrolladas. Marx lo expresa de la siguiente manera: “La anatomía del hombre es una clave

²¹⁰ Ibid. 304-5

²¹¹ Deleuze, G. *Derrames I. Entre el Capitalismo y la Esquizofrenia*. Traducción y notas de Equipo Editorial Cactus. Editorial Cactus. 2017, pág. 139

²¹² Ibid.

para la anatomía del mono”²¹³, esto deriva en lo siguiente: la moderna sociedad civil burguesa, es, en la época de Marx, la más compleja y desarrollada organización con respecto a las otras formas de producción. Las categorías utilizadas por la Economía Política, expresan y reúnen relaciones de producción que todas las formas de sociedades pasadas, sobre cuyas ruinas, el sistema capitalista fue edificado. Los vestigios de antiguas sociedades son arrastrados, elevados, en este nuevo modo de producción. La economía burguesa suministra así, la clave para las formas inferiores de sociedad. Este es el punto clave, aquí Marx señala: “Los economistas cancelan todas las diferencias históricas y ven la forma burguesa en todas las formas de sociedad.”²¹⁴ *Cuando en realidad, la sociedad burguesa es sólo una forma más de antagonismo, es otra figura que puede ser negada.* En la economía política según el autor, conserva: “ciertas relaciones pertenecientes a formas de sociedades anteriores aparecen en ella sólo de manera atrofiada y hasta disfrazada”.²¹⁵ Esto es lo Michel Henry denomina como “génesis trascendental de la economía”, donde ésta última disuelve la realidad y constituye a esta como “un elemento ideal.”²¹⁶ Como ocurre, en el caso de la categoría de trabajo. La Economía Política contiene las formas de las antiguas sociedades de un modo, desarrollado, atrofiado, caricaturizado. La evolución histórica reposa en general en el hecho de que *la última forma, considera a las pasadas como otras tantas etapas hacia ella misma* y en raras ocasiones es capaz de ponerse en duda o cuestionarse a sí misma. Un ejemplo de esto lo da el autor cuando afirma:

“La religión cristiana fue capaz de ayudar a comprender de una manera objetiva las mitologías anteriores sólo cuando llegó a estar dispuesta, hasta cierto punto, a su propia autocrítica. Del mismo modo, la economía burguesa únicamente llegó a comprender la sociedad feudal, antigua y oriental cuando comenzó a criticarse a sí misma.

²¹³ Ibid. 306

²¹⁴ Ibid.

²¹⁵ Ibid.

²¹⁶ Henry, M. *Marx. Volumen II: Una filosofía de la Economía.* Traducción de Nicolás Gómez. Ediciones La Cebra, 2018, pág. 231

Precisamente porque la economía política no se identificó pura y simplemente con el pasado fabricándose mitos, su crítica de las sociedades precedentes, (...) fue semejante a la crítica del cristianismo contra el paganismo, o también a la del protestantismo contra el catolicismo”²¹⁷

Por lo tanto, el sujeto, en este caso, la Economía Política, utiliza categorías abstractas que expresan y permiten su modo de ser. Sus categorías abstractas son, *el trabajo, el valor, el dinero, y el capital*, éste, es la potencia económica, su punto de partida y llegada, aquello que lo domina todo. Las categorías abstractas constituyen la articulación interna de la sociedad civil. En base a lo anterior, y muchos años antes declaraba en 1844:

“Ante esta Economía Política ilustrada, que ha descubierto la esencia subjetiva de la riqueza, aparecen como *adoradores de ídolos*, como *católicos*, los partidarios del sistema dinerario y mercantilista, que sólo ven la propiedad privada como una *esencia objetiva* para el hombre. Por eso Engels ha llamado con razón a *Adam Smith el Lutero de la Economía política*”²¹⁸

Como vimos más arriba, el movimiento central de la Economía Política, fue el de trasladar la riqueza representada en objetos, a la actividad productiva, al trabajo en general. Ahora bien, la forma con la que se presenta en la sociedad civil burguesa, es bajo la figura de *trabajo asalariado enajenado*. Así como Lutero superó la religiosidad externa y volverla *esencia íntima* del hombre, así también, es superada la riqueza que se encuentra fuera del hombre y pasa a incorporarse la propiedad privada como esencia del hombre. La Economía Política rebaja, humilla a los hombres, y al operar bajo una forma idéntica al cristianismo, está sujeta a la crítica destructora, a la crítica que no simplemente lo describe y lo reconoce, sino que lo ataca. La crítica debe subvertir las categorías donde el hombre es un ser abstracto, enajenado, sujeto a poderes extraños. La crítica es una lucha cuerpo a cuerpo, un arma, que desactiva y rompe los patrones abstractos de dominación.

²¹⁷ Marx, K. *Contribución a la Crítica de la Economía Política (1859)*. Traducción de León Mames, Pedro Scaron, José Aricó y Jorge Tula. Editorial Siglo XXI, 1987, pág. 307

²¹⁸ Marx, K. *Manuscritos de Economía y Filosofía (1844)*, Traducción, Introducción y notas de Francisco Rubio Llorente. Editorial Alianza, 2003, pág. 131. Tercer Manuscrito

La crítica se desarrolla mediante *la exposición de los movimientos internos* que configuran al capitalismo y al Fetichismo de la mercancía. Como veremos más adelante, si las mercancías se presentan bajo cierto misticismo, cuya operación consiste en esconder su producción y presentarse a sí mismas con ciertas características y atributos, entonces, la labor de la crítica es demostrar que las mercancías *llegan a ser como tales*, bajo cierta producción, y a su vez, devienen en dinero y éste en capital, procesos, que lejos de ser eternos, son propios de hombres reales y actuantes.

2.1 Mercancía y Dialéctica.

“Es importante observar que la riqueza en cuanto tal, es decir, la riqueza burguesa, siempre es expresada a la máxima potencia en el valor de cambio, donde está puesta como mediadora. (...) Porque el movimiento o relación que originariamente aparece como intermediario, lleva dialéctica y necesariamente la relación se presenta como mediación consigo misma, como el sujeto cuyos momentos son tan sólo extremos, cuyo supuesto autónomo es anulado por aquella relación, para ponerse a sí misma mediante esta abolición como sujeto autónomo. De esta suerte, en la esfera religiosa, Cristo, de mediador entre Dios y los Hombres -mero instrumento de circulación entre ambos- se convierte en su unidad, en hombre-Dios.”²¹⁹

Para adentrarnos propiamente en *El Capital*, es preciso establecer el nexo existente entre esta obra y las demás. Si bien vemos que en 1843 en *Zur Judenfrage* ya aparece el dinero como el *Dios de las mercancías* y el concepto de ciudadano como una abstracción productora de una doble vida al igual que el cristianismo, ya 1844, mediante los Manuscritos Económico-Filosóficos, nos encontramos con el concepto de *enajenación* y su relación con el *extrañamiento*, es decir, en cómo el trabajo lejos de expresar la esencia del hombre, niega dicha esencia en la producción de la vida social cada vez que se produce para otro, generando así un objeto independiente, hostil extraño, que domina al trabajador, también en ese mismo texto se destaca la *extrapolación del rol del dinero como gobernante y soberano del mundo de las mercancías*. Sin embargo, queda un concepto clave por esclarecer y es el que posibilita los análisis posteriores. Se trata del concepto de *mercancía*. A pesar de que *El Capital* fue publicado en 1867, encontramos vestigios de él en 1859, en el ya mencionado *Contribución a un Crítica de la Economía Política*. La razón del largo intervalo se debe a diversas enfermedades que sufrió Karl Marx durante el proceso.²²⁰ No obstante, el texto recientemente mencionado contiene diversas formulaciones útiles a la hora de leer *El*

²¹⁹ ²¹⁹ Marx, K. *Grundrisse, Elementos fundamentales para una Crítica de la Economía Política (1857-1858)*, Tomo I, Editorial Siglo XXI, Traducción y Notas a cargo de Pedro Scaron, José Aricó y Miguel Murmis, págs. 273-274

²²⁰ El manuscrito que conocemos como “*Contribución a la Crítica de la Economía Política*”, fue elaborado por Marx a partir de 1857, cuyas versiones preliminares son lo que conocemos como *Grundrisse*. Ahora bien, la redacción de este escrito fue interrumpida en diversas ocasiones debido a que diversos médicos le prohibían el trabajo nocturno. Véase: Marx, K. *Manuscritos de Economía y Filosofía (1844)*, Traducción, introducción y notas de Francisco Rubio Llorente, Editorial Alianza, 2003. Cuadro Cronológico.

Capital, por tanto, como método de exposición en esta tesis, veremos en simultaneo los lugares donde Karl Marx habla de mercancía tanto en el texto de 1859 como en el de 1867.²²¹ A pesar de que el propio autor indica continuidad en las obras recientemente mencionadas, hay un hecho que es digno de destacar. Se trata de una carta que envía Karl Marx a Friedrich Engels cuya fecha es el 14 de enero de 1858 donde señala lo siguiente:

“Me siento extraordinariamente contento de que tu salud vaya bien. Yo mismo, desde hace tres semanas, he vuelto a ingerir medicamentos y no he terminado hasta hoy. Había abusado de los trabajos por la noche, sazonados, por una parte, es cierto, con simple limonada, pero, por otra parte, con una inmensa cantidad de tabaco. Por lo demás hay magníficos hallazgos. Por ejemplo, he captado en el aire toda la teoría de la ganancia tal como existía hasta ahora. En el método de la elaboración del tema, hay algo que me ha prestado un gran servicio; por pura casualidad, había vuelto a hojear la Lógica de Hegel. (...) Si alguna vez vuelvo a tener tiempo para este tipo de trabajo, me proporcionaré el gran placer de hacer accesible en dos o tres pliegos impresos, a los hombres de sentido común, el fondo racional del método que Hegel ha descubierto y ha mistificado (...)”²²²

Carta que se torna relevante, cuando vemos que el prólogo a la edición alemana de El Capital, Marx destaca que la pretensión de su obra es la de ser una “ciencia”, cuyo inicio es arduo y de difícil comprensión²²³ Pero también se evidencia en el desarrollo de textos anteriores a El Capital. Si, tanto en los *Grundrisse* como en *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, las introducciones y primeros capítulos hacían alusión al Método utilizado por los teóricos liberales, vemos, que, en El Capital, el primer capítulo y base de todo el texto, es la mercancía, pero a su vez, ésta, es una “*forma que se adopta*”, porque lo primero que existen, son objetos útiles, producidos para la satisfacción humana. Objetos que, pasan a una forma distinta en la medida que se quieren intercambiar, desembocando *el valor, el cual es el*

²²¹ En *Metáforas Teológicas de Marx*, de Enrique Dussel, el autor mexicano-argentino subraya el hecho de que Karl Marx elaboró un total de 4 redacciones de lo que conocemos como “Crítica de la Economía Política”, cuya obra cúlmine sería el propio *Das Kapital*, publicado en 1867.

²²² Carta de Marx a Engels del 14 de enero de 1858, presente en: *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Traducción y edición a cargo de Jorge Tula, José Aricó, Pedro Scaron, León Mames, Miguel Murmis. Correspondencia, pág. 315.

²²³ Marx, K. *El Capital, Crítica de la Economía Política. Libro I, Tomo I*, Traducción de Vicente Romano García, Editorial Akal, 2018, pág. 15

elemento que reúne objetos que físicamente son desiguales. Lo destacable de todo esto, radica en la triada dialéctica usada por Marx para definir el elemento fundamental/elemental del Capital. Con respecto a ello destaca:

“Mi método dialéctico difiere del hegeliano no sólo por su fundamento, sino que es directamente su opuesto. Para Hegel, el proceso del pensamiento, que incluso se transforma en sujeto independiente con el nombre de Idea, es el demiurgo de lo real, que constituye más que su fenómeno externo. Para mí, por el contrario, lo ideal no es más que lo material transferido y traducido en el cerebro humano. Hace casi treinta años, cuando era la moda del día, critiqué el lado mistificador de la dialéctica hegeliana. Pero justo cuando elaboraba el primer volumen de El Capital, los epígonos gruñones, presuntuosos y mediocres que predominan ahora en la Alemania culta, se complacían en tratar a Hegel como el bueno de Moses Mendelssohn trataba a Spinoza en tiempos de Lessing, a saber, como “perro muerto”. Por eso me confieso abiertamente discípulo de ese gran pensador, y en algunos pasajes del capítulo sobre la teoría del valor coqueteo con su modo peculiar de expresión.”²²⁴

Vemos que, la mistificación que hace Hegel de la dialéctica no impide en absoluto que fuese el primero en exponer las importantes consecuencias de su alcance. Él expone amplia y conscientemente las leyes de dicho movimiento. Con respecto a esto, el propio Marx complementa:

“En su forma mística, la dialéctica, se convirtió en moda alemana, porque parecía transfigurar el estado de cosas existente. En su forma racional, la dialéctica es un escándalo y un horror para la burguesía y sus portavoces doctrinarios, porque en la comprensión positiva del estado de cosas existente también incluye al mismo tiempo la comprensión de su negación, de su necesaria caída, porque concibe toda forma devenida en el curso del movimiento, esto es, también en su aspecto transitorio, porque no se deja intimidar por nada, y porque en su esencia es crítica y revolucionaria”²²⁵

²²⁴ Ibid. 30

²²⁵ Ibid.

Los elementos anteriormente mencionados por el filósofo de Tréveris se encuentran presentes no sólo en su obra central, *El Capital*, sino que ya hay vestigios del uso del método dialéctico por parte de Marx desde *Zur Judenfrage*, donde, precisamente destaca la dimensión religioso-teológica de la Economía Política, la cual simplemente es una forma actualizada del judaísmo en la medida que siente pasión y toma como único Dios al dinero, pero también presenta instancias cristianas mediante la concepción del hombre como ciudadano abstracto. *Lo que se destaca de lo anterior, radica en que la dialéctica, posee una suerte de universalidad y versatilidad en su campo de acción, a su vez, posee una intensidad en sus efectos que logra desestabilizar cualquier estructura en la medida que siempre implica una transfiguración del estado de cosas y la necesidad en el cambio de las formas.* Esto lo expresa de forma muy explícita el propio Hegel quien señala:

“Pero la nada, considerada como la nada de aquello de que proviene, sólo es, de hecho, el resultado verdadero, es por esto, en ella misma, algo determinado y tiene un contenido. (...) En cambio, cuando el resultado se aprehende como que en verdad es, como la negación determinada, ello hace surgir inmediatamente una nueva forma y en la negación se opera el tránsito que hace que el proceso se efectúe por sí mismo, a través de una serie completa de figuras”²²⁶

Somos testigos de la adopción y posterior “inversión” del método dialéctico en las obras de Marx, ya sea en el famoso Manifiesto Comunista donde:

“La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días, es la historia de la lucha de clases. Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos, se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada a veces y otras, franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases beligerantes”²²⁷

²²⁶ G. W. F. Hegel. *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. Edición, revisión de la traducción, introducción, notas, preparación de índices onomástico y temático. Glosario, posfacio y bibliografía a cargo de Gustavo Leyva. Editorial Fondo de Cultura Económica. 2019, pág. 49

²²⁷ Marx & Engels, *Manifiesto Comunista*. Editorial Akal. 2016, págs. 21-22

Esto es, la versión historizada de la negación, donde justamente, la relación opresores y oprimidos atraviesa una serie de configuraciones, transformaciones y estaciones de tránsito. La inversión fundamental radica en que la producción económica y la estructura social que de ella se deriva necesariamente en cada época histórica, constituyen la base sobre la cual descansa la historia política e intelectual de esa época, por lo tanto, toda la historia, desde el régimen primitivo hasta el posible comunismo, ha sido una historia dialéctica, entre grupos que se niegan, que se enfrentan. Lucha que en la época de Marx era representada por un proletariado que no sólo debía emanciparse simplemente como clase, sin emancipar al mismo tiempo a toda la sociedad de la explotación. Esta visión de la historia como una serie de figuras sucesivas que se niegan y atraviesan movimientos necesarios, también la encontramos un poco antes, esto es en 1845, cuando el filósofo de Tréveris declara: “Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, *un ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al *movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual.*”²²⁸ Movimiento que basa sus condiciones en las premisas existentes. Si en aquella época, se trataba de la masa de obreros -mano de obra excluida e integrada por el Capital- esta clase, presupone, a través de la competencia, el mercado mundial. El proletariado sólo puede existir en un plano histórico universal, que se da a la par con el desarrollo de la industria. Lo mismo el comunismo, su acción, solo puede llegar a cobrar realidad como existencia histórico universal.

El comunismo se distingue de todos los movimientos anteriores en que echa por tierra la base de todas las relaciones de producción y de intercambio que hasta ahora han existido y aborda de manera consciente todas las premisas ya no como naturales y eternas sino como creación de los hombres anteriores, despojándolas de carácter natural y sometiénolas al poder de los individuos asociados. *Desde ese punto, la dialéctica es crítica y revolucionaria, con universalidad de alcance y consecuencias demoledoras.*

La negatividad hegeliana, se sitúa así, no sólo en el centro de las teorías políticas de Marx, sino también los movimientos propios de la Economía Política. Como vimos, los economistas como Smith o Ricardo establecían una base natural, eterna y universal en el plano teórico, cuya coronación se hallaba en cada fábrica. El movimiento del comunismo es la negación de

²²⁸ Marx & Engels, *Ideología Alemana*. Traducción de Wenceslao Roces. Editorial Akal. 2018, pág. 29

ese estado/orden de cosas, y también, es la negación de aquellos discursos con conceptos anclados en imaginarios naturalistas. Pero a su vez, el alcance de la dialéctica, le permite a Marx desentramar los movimientos internos del capital. *Lo que subyace a todo esto, es concebir a la realidad como un producto de soluciones provisionales, transitorias, que siempre están marcadas por una imposibilidad fundamental.* A pesar de ello, con el pasar de los años, Hegel parecía atrapado en los prejuicios y creencias que lo tachaban de “panlogicista”, “enemigo de la ciencia”, “un místico que esconde a Dios bajo el concepto de absoluto”, un “reaccionario de tomo y lomo”²²⁹, otros filósofos volvieron a destacar la concepción de la negatividad hegeliana en un sentido estrictamente revolucionario y no conciliatorio, como el esloveno Slavoj Žižek, quien declara:

“Lejos de ser una historia de superación progresiva, la dialéctica es para Hegel una anotación sistemática del fracaso de todos los intentos de este tipo. El conocimiento absoluto denota una posición subjetiva que finalmente acepta la contradicción como condición interna de toda identidad.”²³⁰

Es por ello que la dialéctica ya no es pensada como “idealista-monista”, sino que encontramos la más enérgica afirmación de la diferencia y la contingencia, implica el reconocimiento de una cierta pérdida radical. Así vemos que, para conseguir mano de obra en las fábricas, es necesario que los campesinos sean expulsados de sus tierras y queden en condición de desposeídos, carecen de la posibilidad de apropiarse del mundo externo, quedando reducidos a vender su fuerza de trabajo. El capital niega el cuerpo, y a su vez son los cuerpos en su organización y actividad quienes niegan al capital. Fuimos testigos de cómo en el interior de la Sociedad Civil es necesario que trabajador y capitalista sean presentados como hombres libres y ciudadanos con derechos igualitarios. Ahora veremos como la mercancía es una forma que se da como negación de los objetos útiles. Respecto a lo último, Marx destaca:

²²⁹ Prejuicios destacados y enumerados por Félix Duque en: G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica, Tomo II: La lógica Subjetiva. 3 la Doctrina del Concepto (1816)*. Edición, traducción, introducción y notas de Félix Duque. Editorial Abada, 2015, págs. 12-16

²³⁰ Žižek, S. *El Sublime Objeto de la Ideología*. Traducción de Isabel Vericat Núñez. Editorial Siglo XXI, 2010, pág. 29

“La forma del valor, cuya figura acabada es la forma del dinero, es algo muy insustancial y sencillo. Sin embargo, el espíritu humano, lleva más de dos mil años intentando averiguarla, mientras que por otro lado se aproximó bastante a otras formas muchos más sustanciales y complicadas. ¿Por qué? Porque el cuerpo desarrollado es más fácil de estudiar que la célula del mismo. Además, para el análisis de las formas económicas no sirven ni el microscopio ni los reactivos químicos. Es la fuerza de la abstracción la que tiene que sustituir a ambos. Pero, para la sociedad burguesa, la forma económica celular, la constituye la forma mercancía del producto del trabajo o la forma de valor de la mercancía.”²³¹

Es por ello entonces, que el análisis de El Capital comienza con la mercancía, ésta en palabras del propio autor expresa:

“La riqueza de las naciones en las que predomina el modo de producción capitalista se presenta como una inmensa acumulación de mercancías, y la mercancía individual como su forma elemental.”²³²

Ahora bien, la mercancía es como tal mediante un proceso previo, ella es, en primer lugar, un objeto externo que satisface las necesidades humanas de cualquier clase. *La utilidad de una cosa hace de ella un valor*²³³ *de uso*²³⁴, pero aquella utilidad radica en las propiedades del cuerpo de la mercancía. El mismo cuerpo de ésta, ya sea el trigo, el hierro o el diamante, son valores de uso. Este carácter suyo no depende de que la apropiación de sus cualidades de uso cueste mucho o poco trabajo para los hombres. El valor de uso se realiza únicamente en

²³¹ Marx, K. *El Capital, Crítica de la Economía Política. Libro I, Tomo I*, Traducción de Vicente Romano García, Editorial Akal, 2018, pág. 16

²³² Ibid. 55. En el texto de 1859, Karl Marx escribe: “A primera vista, la riqueza burguesa aparece como una descomunal acumulación de mercancías, y la mercancía individual como su existencia elemental. Sin embargo, toda mercancía se presenta bajo el doble punto de vista de valor de uso y valor de cambio”, obtenido en: *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Traducción y edición a cargo de Jorge Tula, José Aricó, Pedro Scaron, León Mames, Miguel Murmis. pág. 9

²³³ En la nota número 4 de la primera edición de El Capital, el filósofo de Tréveris declara lo siguiente: “En el siglo XVII suele encontrarse todavía entre los escritores ingleses la palabra *worth* por valor de uso y *value* por valor de cambio, como corresponde enteramente al espíritu de una lengua que gusta de expresar la cosa directa en términos germánicos y la refleja en latinos”

²³⁴ Marx, K. *El Capital, Crítica de la Economía Política. Libro I, Tomo I*, Traducción de Vicente Romano García, Editorial Akal, 2018, pág. 56

la utilización o en el consumo.²³⁵ Los valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza, cualquiera que sea su forma social. A pesar de ser objeto de necesidades sociales, y hallarse por ende en un contexto social, el valor de uso no expresa, empero, relación social de producción alguna. En un ejemplo que data de 1859 Marx expresa:

“En el diamante no es posible percibir que se trata de una mercancía. Cuando sirve como valor de uso, estética o mecánicamente, en el escote de la cortesana o en manos del tallista de cristales, es diamante y no mercancía”²³⁶

El hecho de ser valor de uso parece ser una premisa necesaria para la mercancía, pero el de ser mercancía parece ser condición indiferente para el valor de uso. El valor de uso, en esta forma, se encuentra más allá del ámbito de consideración de la economía política. Sólo cae dentro de ella cuando él mismo (el valor de uso) es determinación formal. De una manera inmediata constituye la base material en la cual se representa una relación económica determinada: el valor de cambio. En la forma de sociedad que examina Marx, los valores de uso constituyen un carácter doble, debido a que al mismo tiempo en que son objetos que satisfacen muestran necesidades, son portadores materiales de *valor de cambio*. En una primera instancia el *valor de cambio* aparece como una relación, debido a que la *proporción de los valores de uso de un tipo se cambian por los de otro*²³⁷, se trata de una relación que varía según el tiempo y el lugar. Una mercancía determinada tiene múltiples valores de cambio, no obstante, los valores de cambio deben ser sustituibles uno por otro de magnitud igual entre sí. De ahí se deduce, primero que los valores de cambio con magnitudes similares o iguales, expresan la misma cosa, además, el valor de cambio no puede ser en general más que el modo de expresión, o bien, la forma fenoménica de un contenido distinguible de él.²³⁸ Para ejemplificar lo anterior, el filósofo de Tréveris señala:

²³⁵ Ibid. Resulta curioso que, en este punto de la argumentación, Karl Marx haya mencionado que la Sociedad burguesa haya creado una nueva ciencia, la mercología, que, en la nota número 5 de la primera edición de El Capital declara: “En la sociedad burguesa reina *la fictio juris*, de que el hombre, en cuanto vendedor de mercancías, tiene un conocimiento enciclopédico de las mismas”

²³⁶ *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. (1859) Traducción y edición a cargo de Jorge Tula, José Aricó, Pedro Scaron, León Mames, Miguel Murmis, pág. 10

²³⁷ Marx, K. *El Capital, Crítica de la Economía Política. Libro I, Tomo I*, Traducción de Vicente Romano García, Editorial Akal, 2018, pág. 57

²³⁸ Ibid.

“En cuanto valor de cambio, un valor de uso tiene exactamente el mismo valor que otro, con tal de que guarde la proporción correcta. El valor de cambio de un palacio puede expresarse en un número determinado de potes de betún. A la inversa, los fabricantes londinenses de betún han expresado en palacios el valor de cambio de sus potes multiplicados.”²³⁹

El problema comienza con la igualación de casos diferentes materialmente. Para efectos de esta tesis, tomaremos el ejemplo usado por el propio Marx, con el fin de seguir su argumentación de manera detallada. Tomemos dos mercancías, por ejemplo, el trigo y el hierro. Sea cual fuese su relación de cambio, siempre se puede representar por una ecuación en la cual una cantidad determinada de trigo es equivalente con una cantidad cualquiera de hierro, por ejemplo: dos kilos de trigo = 1 kilo de hierro,²⁴⁰ ahora bien, ¿Qué nos dice esta ecuación? Que, en dos cosas diferentes, *existe algo de común* y de la misma magnitud. Por consiguiente, ambas mercancías son iguales a un tercera, que de por sí, no es ni la una ni la otra. Cada una de las mercancías que tomemos, debe ser reducible a la tercera. Para ilustrar esto de mejor manera nos serviremos del ejemplo que da el autor:

“Un simple ejemplo geométrico puede darnos una idea de esto. Para determinar y comparar la superficie de todas las figuras rectilíneas se las descompone en triángulos. Se reduce el triángulo mismo a una expresión totalmente distinta de su figura visible, el semiproducto de su base por su altura. *De igual modo se pueden reducir los valores de cambio de las mercancías a algo común a ellas*”²⁴¹

¿Pero qué es esta cosa común de la que nos habla Marx? Esta cosa común, la cual equipara a las mercancías materialmente diferentes, no puede ser una propiedad física, química, mucho menos geométrica o cualquier otra propiedad natural de las mercancías. Como vimos, las cualidades corporales sólo entran en consideración, en cuanto las hacen útiles, esto es, en la medida que son valores de uso. Incluso, los valores de cambio constituyen ya una abstracción de los valores de uso. Dentro de esa relación, un valor de cambio vale tanto como cualquier

²³⁹ *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. (1859) Traducción y edición a cargo de Jorge Tula, José Aricó, Pedro Scaron, León Mames, Miguel Murmis, pág. 10

²⁴⁰ Como indicamos, para efecto de esta tesis utilizamos el ejemplo dado por Karl Marx, no obstante, para equiparar las mercancías, podemos usar cualquiera de éstas, ya sea una mesa, sillas, un computador, etc.

²⁴¹ Marx, K. *El Capital, Crítica de la Economía Política. Libro I, Tomo I*, Traducción de Vicente Romano García, Editorial Akal, 2018, pág. 58

otro sólo si existe proporción suficiente. En cuanto son valores de uso, las mercancías son, sobre todo, cualitativamente diferentes, como valores de cambio sólo pueden ser de cantidad diferente, esto es, cuando ya no poseen ni un átomo de valor de uso. Sin embargo, si prescindimos de la corporeidad de los valores de uso, aun así, les quedaría una propiedad, la de ser *productos del trabajo*. No obstante Marx declara:

“Pero también se nos transforma el producto del trabajo apenas lo tenemos en la mano. *Si hacemos abstracción de su valor de uso*, también la hacemos de sus componentes y formas físicas que la convierten en un valor de uso”²⁴²

Esto implica que, de los objetos materiales que sirven como valores de uso, ya sea una mesa, una casa o cualquier cosa útil, *han perdido todas sus propiedades sensibles*. En la medida que se abstraen sus utilidades, con vistas a ser intercambiados. Con ello, deja de ser producto de trabajo de la carpintería, albañilería, deja de ser algún tipo de trabajo productivo determinado. Al desaparecer el carácter útil de los trabajos, desaparecen las diversas formas concretas de aquellos. Los trabajos ya no se diferencian más, sino que se reducen todas ellas al mismo trabajo humano abstracto. El producto de trabajo ha quedado como un residuo, extraño, poderoso e independiente. Como señala el autor: “No ha quedado en ellos nada más que una objetividad espectral”²⁴³ Es decir, sólo ha quedado una simple gelatina de trabajo humano abstracto, hecho para otro, trabajo humano indiferenciado. Esto no representa otra cosa que el simple hecho de que se ha acumulado trabajo humano. Las cristalizaciones de esta sustancia social común, *son los valores, valores de mercancías*. En la relación al cambio de las mismas, se nos apareció el valor de cambio como algo completamente independiente de su valor de uso. Pero si se hace abstracción del valor de uso de los productos del trabajo humano, se obtiene *su valor*, tal como fue determinado. En base a lo anterior, Marx menciona: “Así, pues, el elemento común que se manifiesta en la relación de cambio o en el valor de cambio de la mercancía, es el valor de ésta.”²⁴⁴ Lo anterior lo explica de manera más completa en 1859:

²⁴² Ibid. 59

²⁴³ Ibid.

²⁴⁴ Ibid.

“En cuanto tales equivalentes, en los cuales se ha extinguido la diferencia cualitativa de sus valores de uso, representan un volumen igual del mismo trabajo. A su vez, el trabajo que se materializa en cantidades iguales en ellos, debe ser trabajo uniforme, indiferenciado, simple, al cual le resulta tan indiferente el hecho de manifestarse en oro, hierro, trigo o seda, como le resulta indiferente al oxígeno la circunstancia de manifestarse en el óxido del hierro, en la atmósfera, en el zumo de la uva o en la sangre humana. Pero extraer el oro, obtener el hierro de la mina, cultivar el trigo y tejer la seda son tipos de trabajo cualitativamente diferentes entre sí. De hecho, lo que se manifiesta objetivamente como la diversidad de los valores de uso, se manifiesta en el proceso de producción como la diversidad de la actividad que producen los valores de uso. De ahí que el trabajo creador de valor de cambio, por ser indiferente en cuanto al material en particular de los valores de uso, resulta asimismo indiferente con respecto a la forma particular del propio trabajo.”²⁴⁵

Los valores de uso son directamente medios de subsistencia. Pero a la inversa, estos propios medios de subsistencia son productos de la vida social, resultado de un gasto de fuerza vital humana, trabajo materializado. En cuanto materialización del trabajo social, todas las mercancías son cristalizaciones de la misma unidad. En este punto se evidencia una suerte de tríada hegeliana que el mismo Marx destacaba y seguía como método de exposición. Primero tenemos al objeto útil, que satisface necesidades de cualquier índole, en segunda instancia el objeto se nos presenta bajo la forma fenoménica de su cantidad y en vistas a ser intercambiado por otro de igual magnitud, y a partir de este cambio en las formas, en la negación por parte de una sobre la otra, surge el tercer momento, el elemento común que es capaz de equiparar a todas las mercancías, el cual, es el valor, éste aparece como sustancia, como una envoltura común a la diversidad de objetos en el mundo, envoltura, o bien, elemento sustancial común que abstrae las materialidades de los cuerpos de los objetos y con ello, abstrae el trabajo humano, volviéndolo una mera objetividad espectral que se acumula.

Un valor de uso, sólo posee valor, en la medida que se ha objetivado o materializado en él, el trabajo humano abstracto. Ahora bien, ¿Cómo medimos la magnitud de su valor? Marx

²⁴⁵ *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. (1859) Traducción y edición a cargo de Jorge Tula, José Aricó, Pedro Scaron, León Mames, Miguel Murmis, pág. 11

responde: “Mediante la cantidad de sustancia creadora de valor, esto es, de trabajo contenida en él”²⁴⁶ Con la respuesta del filósofo de Tréveris, podría parecer que si el valor de una mercancía, viene determinado por la cantidad de trabajo gastada en su producción, cuanto más flojo y/o holgazán sea un hombre, tanto más valiosa será la mercancía. Pero, en realidad, el trabajo que constituye la sustancia de los valores es trabajo humano igual, gasto de la misma fuerza de trabajo humana. Así lo expresa el autor:

“Toda la fuerza de trabajo de la sociedad que se representa en los valores del mundo de las mercancías, rige aquí como una sola y misma fuerza de trabajo humana, aunque conste de innumerables fuerzas de trabajo individuales. Cada una de estas fuerzas de trabajo individuales es una fuerza de trabajo humana idéntica a las demás, en tanto posee el carácter de una fuerza de trabajo social media, y actúa como tal, esto es, en cuanto a la producción de una mercancía, no necesita más que el tiempo de trabajo necesario por término medio, o socialmente necesario”²⁴⁷

Esto implica que, los valores de cambio representan trabajo *igual, indiferenciado, es decir un trabajo en el cual se ha extinguido la individualidad de los trabajadores*. Por ello el trabajo que crea valor de cambio es trabajo general abstracto. En cuanto valores de cambio de diversa magnitud *representan cantidades mayores o menores de ese trabajo simple, uniforme, abstractamente general, que constituye la sustancia del valor de cambio*. Cabe preguntarse cómo medir esas cantidades. O, mejor dicho, cabe preguntarse cuál es la existencia cuantitativa de ese mismo trabajo, puesto que las diferencias de magnitud de las mercancías en cuanto valores de cambio sólo son diferencias de magnitud del trabajo materializado en ellas. En *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, el autor lo expone de la siguiente manera:

“El tiempo de trabajo es la existencia viva del trabajo, independientemente de su forma, su contenido y su individualidad; es su existencia en cuanto magnitud cuantitativa, al mismo tiempo que su medida inmanente. *El tiempo de trabajo materializado en los valores de uso de las mercancías es asimismo la sustancia que las convierte en valores de cambio, y por consiguiente en mercancías, y es como*

²⁴⁶ Ibid. 60

²⁴⁷ Ibid.

mide su magnitud de valor determinada. Las cantidades correlativas de diferentes valores de uso en los cuales se materializa el mismo tiempo de trabajo, son equivalentes, o todos los valores de uso son equivalentes en las proporciones en las cuales contienen el mismo tiempo de trabajo invertido, materializado. En cuanto valor de cambio, todas las mercancías son sólo medidas determinadas de tiempo de *trabajo coagulado*. Para comprender cómo el tiempo de trabajo determina el valor de cambio, deben recordarse las siguientes ideas esenciales: la reducción del trabajo a trabajo simple, privado de cualidad, por así decirlo; el modo específico en el cual el trabajo creador de valor de cambio, es decir productor de mercancías, es trabajo social; por último, la diferencia entre el trabajo que da por resultado valores de uso, y el trabajo que da por resultado valores de cambio.”²⁴⁸

El valor de una mercancía, entonces, no radica en que un hombre se demore demasiado tiempo en producirla, sino que, se trata de algo que Marx hacía hincapié desde 1857 en los *Grundrisse*, y es el elemento que lo separa de los demás economistas, esto es, que la producción de la vida es algo eminentemente social, por tanto, la producción de una mercancía con su valor correspondiente, es directamente proporcional al trabajo social utilizado. Tiempo de trabajo socialmente necesario es el tiempo de trabajo requerido para representar cualquier valor de *uso con las existentes condiciones de producción socialmente normales y el grado medio de habilidad e intensidad del trabajo*. Por ello, vemos que, en 1845, en la *Ideología Alemana*, tanto Marx como Engels destacan las fases de la producción de la vida, ya sea el familiar donde la estructura económica se basa en la tribu, luego en la creación de ciudades con la incorporación de esclavos, la etapa feudal con el señor y los siervos que le rinden tributo, y en la época y lugar donde habita el filósofo de Tréveris, la maquinaria industrial que devora los cuerpos y las vidas de hombres bajo una producción a escala mundial. Tras la introducción de las máquinas, sobre todo del telar a vapor en Inglaterra, se concretó algo que en otras fases de la historia hubiera sido imposible. Por primera vez, se requería la mitad del trabajo que antes para transformar determinada cantidad de hilo en tejido. Si un tejedor o un sastre necesitaban una cantidad determinada de tiempo para la producción, ese producto representa una hora de trabajo individual, sin embargo, no

²⁴⁸ *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. (1859) Traducción y edición a cargo de Jorge Tula, José Aricó, Pedro Scaron, León Mames, Miguel Murmis, pág. 12

representa más de media hora de trabajo social, por ende, descendía a la mitad de su valor, es decir, si un sastre de forma individual se demoraba una hora en producir un traje, al interior de una fábrica se producían muchos más trajes en menos tiempo.

En consecuencia, *es únicamente la cantidad de trabajo socialmente necesario o bien, el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de un valor de uso, lo que determina la magnitud de un valor.*²⁴⁹ Esto significa que las mercancías en las que se contienen las mismas cantidades de trabajo, o que pueden producirse en el mismo tiempo, tiene, por tanto, la misma magnitud de valor. Con respecto a esto, el autor declara:

“El valor de una mercancía se encuentra respecto de cualquier otra en la misma relación que el tiempo de trabajo necesario para la producción de una mercancía, respecto del tiempo de trabajo necesario para la producción de otra.

Como valores, todas las mercancías no son más que determinadas medidas de tiempo de trabajo congelado”²⁵⁰

Así se puede esbozar una regla general: mientras mayor sea la fuerza productiva del trabajo, menor será el tiempo de trabajo necesario para la producción de un artículo, por otro lado, al ser menor la masa de trabajo cristalizada en una mercancía, menor será su valor. Un ejemplo para ilustrar lo anterior, son los diamantes, éstos al encontrarse en profundidades alejadas de la corteza terrestre, cuesta demasiado tiempo hallarlos, por tanto, mucho tiempo de trabajo. En poco volumen, representan mucho valor. De esta forma, la magnitud de valor de una mercancía varía en proporción directa a la cantidad y en proporción inversa a la fuerza productiva del trabajo realizado en ella. Esta es la *sustancia* del valor, *el trabajo*, que se

²⁴⁹ En este punto de la argumentación, Karl Marx introduce una nota en la segunda edición de El Capital que expresa: “Su valor (el de las cosas necesarias para la vida), se intercambian entre sí. Está determinado por la cantidad de trabajo necesariamente requerido y normalmente empleado en producirlas.”

²⁵⁰ Marx, K. *El Capital, Crítica de la Economía Política. Libro I, Tomo I*, Traducción de Vicente Romano García, Editorial Akal, 2018, pág. 61. Como vimos más arriba, en el texto de 1859, *Contribución a ...*, Karl Marx nos habla de “*trabajo coagulado*”, algo que, según Enrique Dussel, guardaría relación con la fórmula expuesta en el tomo II de los *Grundrisse*, donde el filósofo de Tréveris indica: “La circulación del capital es al mismo tiempo su devenir, su crecimiento, su proceso vital. Si algo habrá de ser comparado a la circulación de la sangre, ese algo sería la circulación formal del dinero, sino la del capital, llena de contenido”. Esta relación se hace evidente en la medida que, por un lado, el trabajo es lo “*coagulado*”, lo “*congelado*” en una mercancía, vemos por el contrario que, la forma fenoménica del capital es parecida a la circulación de la sangre, ya que el capital sustrae la fuerza vital contenida en los trabajos materiales. Véase: Enrique Dussel, *Metáforas Teológicas de Marx*, Editorial Verbo Divino, 1993, págs. 31-32

cristaliza y objetiva. Ante este hecho orquestado bajo el método de la economía política Marx declara:

“Esta reducción aparece como una abstracción, pero es una abstracción que se lleva a cabo a diario en el proceso de la producción social. La reducción de todas las mercancías a tiempo de trabajo no es una abstracción mayor, *pero a la vez no es una abstracción menos real que la reducción de todos los cuerpos orgánicos a aire*. El trabajo, medido de esta suerte por el tiempo, no aparece de hecho como el trabajo de diversos sujetos, sino que los diferentes individuos que trabajan aparecen, antes bien, como meros órganos del trabajo.”²⁵¹

El trabajo, tal como se manifiesta en valores de cambio, podría expresarse como *trabajo humano general*. Esta abstracción del trabajo humano general existe en el trabajo “*promedio*” que puede efectuar cualquier individuo de una sociedad dada, un gasto productivo determinado de músculo, nervio, cerebro humano, etc. Se trata *de trabajo simple*, para el cual puede adiestrarse a cualquier individuo, y que éste deberá efectuar de una u otra forma. Puede ocurrir que una mercancía sea producto del trabajo más complejo, pero su valor, la equipara al producto del trabajo simple, y, por eso, no representa más que una determinada cantidad de trabajo simple, en 1867 el autor lo expresa de la siguiente manera:

“Las diversas proporciones en las que distintos géneros de trabajos *se reducen a* trabajo simple como unidad de medida, se establecen mediante un proceso social a espaldas de los productores, y, por lo tanto, les parece a éstos que vienen dados por la tradición”²⁵²

Esto deviene, en que se producen abstracciones de los diferentes valores de uso, por ejemplo, un traje y tela,²⁵³ lo mismo ocurre con los trabajos que se representan en estos valores de la diferencia entre sus formas útiles, ya sea sastrería o tejeduría. El traje y la tela aparecen como cristalizaciones idénticas de trabajo, así también, los trabajos contenidos en estos valores

²⁵¹ *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. (1859) Traducción y edición a cargo de Jorge Tula, José Aricó, Pedro Scaron, León Mames, Miguel Murmis, pág. 13

²⁵² Marx, K. *El Capital, Crítica de la Economía Política. Libro I, Tomo I*, Traducción de Vicente Romano García, Editorial Akal, 2018, pág. 68

²⁵³ Para este punto de la argumentación utilizamos los ejemplos dados por Karl Marx, no obstante, estos elementos, es decir, el traje y la tela, pueden ser reemplazados por cualquier otra mercancía presente en el mundo contemporáneo.

cuentan no por su relación productiva con los objetos materiales, sino únicamente como gastos de fuerza de trabajo humano. Se hace abstracción de su calidad particular y ambos poseen la misma cualidad, la de ser trabajo humano igualado, abstracto. Además, en la cita anterior, vemos que Marx hace alusión a lo que en los *Grundrisse* denominaba como “Método de la Economía Política”, es decir, ese proceso donde:

“Se trata más bien de presentar a la producción, como regida por *leyes eternas, naturales, independientes* de la historia, ocasión que sirve para introducir subrepticamente las relaciones burguesas como leyes naturales inmutables de la sociedad in abstracto. Esta es la finalidad del procedimiento”²⁵⁴

Lo anterior responde a lo dicho por el filósofo de Tréveris en *El Capital*, donde el establecimiento del trabajo como abstracto, igualado, simple, se establece a espaldas de los productores, para luego, mostrarse ante éstos como un hecho natural, eterno, para implantar de esa forma relaciones burguesas de dominación. Ante todo, la “simplicidad indiferenciada” del trabajo es *la igualdad de los trabajos de diferentes individuos*, cosa que ocurre mediante la reducción efectiva de todos los trabajos a trabajo de la misma índole. El trabajo de cualquier individuo, en la medida en que se manifiesta en valores de cambio, posee este carácter social de la igualdad, y sólo se manifiesta en el valor de cambio, en la medida en que él mismo se refiere al trabajo de todos los demás individuos, considerado como igual. Ante esto, el autor añade:

“En cuanto tiempo general de trabajo se manifiesta en un producto general, en un *equivalente general*, en una cantidad determinada de tiempo de trabajo materializado, indiferente con respecto a la forma determinada del valor de uso en que aparece en forma inmediata como producto del individuo, convertible a voluntad en cualquier otra forma de valor de uso en la cual se manifieste como producto de cualquier otro. Sólo es una magnitud social en cuanto tal magnitud general. El trabajo del individuo, para dar por resultado un valor de cambio, debe dar por resultado un equivalente general, es decir la representación del tiempo de trabajo del individuo

²⁵⁴ Marx, K. *Grundrisse, Elementos fundamentales para una Crítica de la Economía Política (1857-1858)*, Tomo I, Editorial Siglo XXI, Traducción y Notas a cargo de Pedro Scaron, José Aricó y Miguel Murmis, pág. 7

como tiempo de trabajo general o la representación del tiempo de trabajo general como el del individuo.”²⁵⁵

En este punto se vuelve interesante recordar la carta de Marx a Engels donde destaca la función de la Ciencia de la Lógica y el concepto de magnitud establecido por Hegel:

“*La magnitud extensiva es la magnitud que está-en-externalidad-recíproca dentro de su determinidad, o sea en la medida en que el límite es un múltiple, ella tiene, esa medida, el momento de continuidad en ella, ya también dentro de su límite, en la medida en que este plural es un continuo, y en que el límite aparece en esta igualdad de los muchos como negación*”²⁵⁶

Considerando que la respuesta de Marx, a la pregunta por el Método de la Economía Política, no consistiría sino en presentar a la producción, al trabajo y al dinero como regidos por leyes eternas, naturales, independientes de la historia, es ocasión ahora para advertir que aquello sirve para introducir subrepticamente las relaciones burguesas como leyes naturales inmutables de la sociedad *in abstracto*. Si el valor de las mercancías está regido por la *magnitud* del trabajo, entonces, el propio trabajo, al manifestarse en valores de cambio, podría expresarse como *trabajo humano general*. Se trata de *trabajo simple*, donde los cuerpos son disueltos en el aire, donde los cuerpos son negados y abstraídos para luego, ser igualados. En cuanto tiempo general de trabajo se manifiesta en un producto general, por tanto, en un *equivalente general, son negados los múltiples trabajos*.

Hemos visto que la magnitud radica en el tiempo de trabajo, sin embargo, los valores de uso *no siempre caen bajo la forma mercancía*. Para explicar lo anterior, debemos recurrir nuevamente a los ejemplos que da Marx:

²⁵⁵ Marx, K. *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. (1859) Traducción y edición a cargo de Jorge Tula, José Aricó, Pedro Scaron, León Mames, Miguel Murmis, pág. 15

²⁵⁶ Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica. Volumen I: La lógica objetiva. (1812-1813)* Introducción, traducción y notas de Félix Duque. Editorial Abada, 2019, pág. 318

“Un objeto puede ser valor de uso sin ser valor. Este es el caso cuando su utilidad para el hombre no se obtiene mediante el trabajo. Así ocurre, por ejemplo, con el aire, el suelo virgen, las praderas naturales, la leña silvestre, etc.”²⁵⁷

Es decir, una cosa puede ser útil y producto del trabajo humano *sin ser mercancía*. Quien satisface sus necesidades con su propio producto crean valor de uso, *pero no una mercancía*. ¿Entonces que constituye a mercancía como tal? ¿Qué tiene que ocurrir para que un producto útil adopte o bien, cambie de forma? Karl Marx responde:

“Para producir mercancías, tiene que producir no sólo valor de uso, *sino valor de uso para otros*, valor de uso social. Y no solo sencillamente para otros. El campesino medieval producía el grano de tributo para el señor feudal, el grano de diezmo para los curas. Mas ni el grano ni el diezmo devenían mercancías por el hecho de que se produjesen para otros. Para convertirse en mercancía, el producto tiene que ser transferido a otro, al que le sirve de valor de uso, mediante el intercambio.”²⁵⁸

Pero los tiempos descritos son negados y la forma económica, celular y fundamentalmente imperante de la sociedad industrial burguesa es la mercancía y las vicisitudes que ésta atraviesa para convertirse en tal. Habíamos mencionado al principio de este capítulo, que Karl Marx vuelve a leer la Ciencia de la Lógica de Hegel y fue ahí donde encontró importantes aportes para desentrañar los movimientos internos del capital, pero ¿qué es lo que toma Marx de Hegel? Sin duda, el devenir entre ser y nada, descrito de la siguiente manera:

“El puro ser y la pura nada son lo mismo. Lo que es la verdad no es ni el ser ni la nada, sino el hecho de que el ser, no es que pase, sino que ha pasado a nada y la nada al ser. Pero justamente en la misma medida, la verdad no es su indiferencialidad, sino el que ellos sean absolutamente diferentes, pero justamente con igual inmediatez desaparece cada uno dentro de su contrario. Su verdad es pues este movimiento del

²⁵⁷ Marx, K. *El Capital, Crítica de la Economía Política. Libro I, Tomo I*, Traducción de Vicente Romano García, Editorial Akal, 2018, pág. 62

²⁵⁸ Ibid. 63

inmediato desaparecer del uno en el otro; el devenir, un movimiento en donde ambos son diferentes, pero mediante una diferencia disuelta con igual inmediatez.”²⁵⁹

¿Cómo podemos interpretar este tremendo escrito de Hegel? Traigamos de nuevo a la mercancía. Lo primero a recordar, es que ésta, es una forma que se adopta después de un proceso. Lo primero es el valor de uso, un objeto sensible que satisface necesidades humanas, un objeto que *es*, que *está*, pero en el momento que entra en la esfera del intercambio, el objeto pasa a perder sus cualidades sensibles y se presenta bajo una *objetividad espectral*, el objeto pasa a *nada*, es disuelta su corporeidad. Los objetos útiles son absolutamente diferentes unos de otros, pero con igual inmediatez, desaparecen en su contrario. La verdad de la mercancía, es decir, para que esta se constituya como tal, radica en el movimiento, en el constante devenir del cuerpo del valor de uso a la abstracción del valor de cambio. *La mercancía es una forma, un momento que surge de la negación entre valor de cambio y valor de uso. La mercancía conserva y eleva a los anteriores bajo otro aspecto. El objeto útil, el valor de uso, conserva su corporeidad al costo de que queda embestido por una envoltura metafísica y una mística teológica.* La mercancía es el paso, el tránsito, el devenir del ser, del cuerpo útil que pasa a la nada de la abstracción, pero las eleva y lleva a la esfera de la circulación, donde la mercancía refleja caracteres naturales y ocultos poderes, en el mismo instante que es un objeto sensible.

²⁵⁹ Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica. Volumen I: La lógica objetiva. (1812-1813)* Introducción, traducción y notas de Félix Duque. Editorial Abada, 2019, pág. 226.

2.1.1 Fetichismo de la Mercancía

Es en el capítulo cuatro de la sección primera de El Capital donde encontramos la célebre fórmula del “*Carácter fetichista de la mercancía y su secreto*”. Mientras se realizaban las investigaciones de esta tesis, hemos notado que las tres editoriales que han traducido el texto al español, esto es, Akal, Siglo XXI y Trotta, presentan interesantes diferencias con respecto a ciertas palabras de difícil traducción. Por ejemplo, la palabra alemana “Vertracktes” es traducida tanto por editorial Trotta como por siglo XXI, como “endiablada” y “endemoniada” respectivamente, sin embargo, la versión de editorial Akal la traduce como “*complicada*”, esta última palabra es la más cercana a su sentido en el alemán. Debido a que la palabra correspondiente a “endemoniado” en alemán sería “*dämonisiert*”, no obstante, cabe la objeción de que para darle sentido al texto los traductores hayan utilizado “Vertracktes” para designar algo “endiablado”, con eso, se vincula a las referencias posteriores del primer párrafo del capítulo. Pero, sin duda, la palabra de mayor dificultad en la traducción es “*Mücken*”, la cual va vinculada a “*theologischer*”. La palabra Mücken es identificada por las diversas traducciones como “*sutilezas teológicas*”, “*caprichos teológicos*” o “*reticencias teológicas*”, sin embargo, fue en esta palabra donde detectamos un breve error y a su vez una densa definición. En el alemán, Mucken, se traduce simplemente como “mosquito”, pero si le agregamos la “ü”, el sentido que adquiere llega a ser sorprendente, ahí, Mücken obtiene dos significados, por un lado, se puede vincular con lo que en español conocemos como “maña”, por eso, la traducción de Akal sugiere “*caprichos teológicos*”, debido a que “capricho” sería sinónimo de maña. Ahora bien, el otro significado que posee la palabra Mücken, es el de *maná*, y ahí obtiene un significado completamente distinto al tradicional, esto radica en que maná es un “*Poder oculto*” que venía incorporado al alimento que Dios les da a los israelitas mientras ellos permanecieron 40 años en el desierto.

Otra palabra que posee un significado especial en el alemán es “*Auftritt*”, la cual, es traducida tanto por editorial Trotta y Akal como: “se presenta” o “se manifiesta”, sin embargo, la palabra “*Auftritt*” significa de forma más precisa “*entrar en escena*”, debido a que ese concepto se utiliza en la jerga teatral, además guarda relación con la palabra “*Tanzen*”, que se traduce como bailar o danzar. Esto implica que Karl Marx presenta a la mercancía (*Ware*) como algo que entra en escena moviéndose y bailando por sí misma. Es por ello, que, en lo

que concierne únicamente al primer párrafo del capítulo decidimos realizar una *traducción propia* tomando elementos de las 3 traducciones mencionadas con anterioridad, labor que esperamos favorezca la interpretación:

“A primera vista, una mercancía parece un objeto trivial, obvio. De su análisis resulta que es una cosa muy complicada, llena de sutilezas metafísicas y ocultos poderes teológicos²⁶⁰. En cuanto valor de uso no hay nada de misterioso en ella, ya sea considerada bajo el punto de vista de que con sus propiedades satisface necesidades humanas, o que recibe estas propiedades solamente como producto del trabajo humano. Es evidente que, con su actividad, el hombre cambia las formas de las materias naturales de una manera útil para él. La forma de la madera se modifica, por ejemplo, cuando se hace de ella una mesa. Esta no deja de ser madera, algo corriente y sensible. Pero en el momento en que entra en escena²⁶¹ como mercancía, se transforma en un objeto sensible suprasensible. No sólo se apoya con las patas en la tierra, sino que ante todas las demás mercancías se presenta patas arriba, y de su cabeza de madera brotan extravagantes quimeras²⁶² y comienza a bailar por voluntad propia”.

En base a este párrafo es donde podemos hallar una enorme cantidad de manifestaciones y ejemplos de la mercancía en nuestra vida cotidiana. Vemos que, los objetos productos de la mano humana, que a su vez componen el mundo, en la medida que sirven a las satisfacciones humanas, no tienen nada de extraño, pero, cuando cambian de forma, cuando adquieren una forma social, los objetos, determinados por su valor de uso, devienen en la forma mercancía, y adoptan tintes metafísicos, quedando envuelta en destellos y velos. Lo descrito por Karl Marx, es una doble operación, donde la mercancía, esconde su modo de producción, llega a “escena” mediante un trabajo privado de cual no tenemos conocimiento, pero a su vez, la

²⁶⁰ Es aquí donde diversas traducciones prefieren utilizar términos como “caprichos, sutilezas, reticencias” para traducir la palabra *Mücken*, como vimos, esta palabra posee tres significados distintos, puede significar “mosquitos”, también “maña o capricho” o también “maná”

²⁶¹ Como vimos, Karl Marx utiliza la palabra “Auftritt”, la cual proviene del teatro y se ocupa en el contexto de la “entrada en escena” o de “inicio de Acto”

²⁶² Karl Marx utiliza la expresión “*Holz Kopf Grillen*”, *Holz Kopf* significa “cabeza de madera” y *Grillen* se traduce como “grillos”, algo muy curioso, debido a que, si volvemos a pensar en la palabra *Mücken*, vemos que una de sus posibles traducciones es la de “mosquitos” Para efectos de esta tesis, interpretaremos los “grillos en la cabeza” como “quimeras que brotan”

mercancía, se presenta *como si* tuviera vida propia, se le atribuyen capacidades y poderes. La mercancía al enfrentarse con los productores, les refleja ciertas características objetivas y naturales. Para hallar analogías correctas, podemos recurrir a cualquier televisor y/o aparato donde podamos ver comerciales de mercancías, donde éstas bailan, se mueven por sí solas, y poseen cualidades, capacidades especiales, poderosas, místicas.

El carácter místico de la mercancía, no surge del valor de uso, tampoco nace del contenido de las determinaciones del valor. A pesar de que los trabajos útiles o actividades productivas sean muy diferentes entre sí, ambas son funciones del organismo humano y a su vez, cada una de estas funciones es esencialmente gasto de cerebro, nervios, músculo, órganos sensoriales humanos, etc. En lo que concierne a las determinaciones de la magnitud del valor, es decir, esa duración y/o cantidad de trabajo, es aún visible una diferencia cualitativa en los diversos valores. Pero no podemos perder de vista el hecho de que para que una mercancía sea tal, se requiere que los hombres trabajen de alguna manera unos para otros, es decir, su trabajo implica una forma social. Entonces ¿De dónde nace, pues, el carácter enigmático del producto del trabajo en cuanto adopta la forma mercancía? Evidentemente de esa misma *forma social*, con respecto a ello, Karl Marx destaca:

“Lo misterioso de la forma mercancía consiste pues, sencillamente en el hecho de que les refleja a los hombres los caracteres sociales de su propio trabajo como caracteres objetivos de los productos del trabajo, como propiedades naturales sociales de estas cosas, y, por tanto, también, refleja la relación social de los productores con el trabajo total como una relación social de objetos, existente fuera de ellos. Gracias a este *quid pro quo* los productos del trabajo se transforman en mercancías, objetos sensiblemente suprasensibles o sociales. Así ocurre con la impresión luminosa de un objeto sobre el nervio óptico, que no se presenta como estímulo subjetivo del mismo nervio óptico, sino como forma objetiva de una cosa existente fuera del ojo. Pero en la visión se proyecta realmente la luz de una cosa, un objeto externo, sobre la cosa, el ojo. Se trata de una relación física entre cosas físicas. En cambio, la forma mercancía y la relación de valor de los productos de trabajo en que se presenta, no tiene nada que ver en absoluto con su naturaleza física y las relaciones entre cosas emanadas por ella. No es más que la relación social

determinada de los mismos hombres, la cual adopta aquí la forma fantasmagórica de una relación entre cosas. De ahí que para hallar una analogía tengamos que trasladarnos a las regiones nebulosas del mundo religioso. Aquí los productos del cerebro humano parecen dotados de vida propia, independientes, en relación entre sí y con los hombres. Lo mismo ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. Esto es lo que llamo fetichismo, que se adhiere a los productos del trabajo en cuanto se producen como mercancías y que, por consiguiente, es inseparable de la producción de mercancías”²⁶³

Vemos que, la mercancía adopta una forma que refleja ciertas cualidades como si fuesen naturales, invierte las relaciones, toda materialidad queda embestida bajo un manto teológico/metafísico en que los objetos-mercancías se vuelven independientes, hostiles, extraños, ocultan su producción y la tradición, pero el movimiento no queda simplemente ahí, el problema viene cuando los productores, es decir, los trabajadores, no lo saben, interactúan con ellas de un modo natural, ven como bailan, ven objetos animados con ciertas capacidades, *un truco un poder oculto desenfrenado*. No saben, desconocen la producción de la mercancía, pero en la práctica cotidiana habitan con ella, la tienen en sus hogares y también, la desean. Este carácter fetichista del mundo de las mercancías brota, del carácter social peculiar del trabajo que produce mercancías. *Los objetos sólo devienen en general mercancías porque son productos de trabajos privados efectuados independientemente unos de otros*. El complejo de estos trabajos privados constituye el trabajo social total. Como los productores no entran en contacto social sino a través del intercambio de los productos de su trabajo, también los caracteres específicamente sociales de sus trabajos privados aparecen solamente dentro de ese intercambio. Sólo dentro de su intercambio, reciben los productos del trabajo una objetividad de valor socialmente igual, separada de su objetividad de uso sensiblemente distinta. De este modo, los trabajos privados reciben un doble carácter social, por un lado, los trabajos útiles deben satisfacer una necesidad social y confirmarse así, como articuladores de ramas esenciales, o bien, estableciendo una división social de ramas específicas de trabajo. Pero también, satisfacen necesidades múltiples de sus propios

²⁶³ Marx, K. *El Capital, Crítica de la Economía Política. Libro I, Tomo I*, Traducción de Vicente Romano García, Editorial Akal, 2018, pág. 103

productores, en la medida que cada trabajo privado, útil y particular, es intercambiable y equiparable con cualquier otro. En relación a esto, el filósofo de Tréveris señala:

“La igualdad de trabajo diferentes sólo puede existir haciendo abstracción de su desigualdad real, en la reducción al carácter común que poseen como gasto de fuerza de trabajo humana, trabajo humano abstracto. El cerebro de los productores privados refleja ese doble carácter social de sus trabajos privados solamente en las formas que aparecen en la circulación práctica, en el intercambio de productos. O sea, refleja el carácter socialmente útil de sus trabajos privados en la forma de que el producto del trabajo tiene que ser útil, y, a decir verdad, para otros, y el carácter social de la igualdad de trabajos diversos en la forma de valor común de estas cosas materialmente distintas, de los productos del trabajo. Así pues, los hombres no relacionan sus productos del trabajo entre sí como valores, porque estas cosas no son para ellos más que envolturas objetivas de idéntico trabajo humano. Al contrario. Al equiparar entre sí como valores, en el intercambio, sus diversos productos, equiparan entre sí sus diversos trabajos como trabajo humano. *No lo saben, pero lo hacen*. Por lo tanto, el valor no lleva escrito en la frente lo que es. Más bien el valor, transforma todo producto del trabajo en un jeroglífico social”²⁶⁴

Esto implica, que los productores en su práctica consideran a todos los valores como un mero gasto de fuerza de trabajo. Todo el mundo no es más que un producto de idéntico trabajo medio, simple. Es en la esfera de la circulación y el intercambio donde los valores de uso pierden sus cualidades físicas y son equiparados bajo una objetividad espectral, su valor. Se invierten las relaciones, si antes, era la magnitud del trabajo lo que definía el valor de la mercancía, es ahora, en la esfera de la circulación del cúmulo de trabajos privados donde el valor transforma, oculta el trabajo que lo produjo, quedando así un “jeroglífico social”, es decir, el trabajo queda encriptado, escondido, y debe ser re interpretado para así mostrarlo como lo que realmente es.

Las diversas proporciones en las que distintos géneros de trabajos *se reducen* a trabajo simple como unidad de medida, se establecen mediante un proceso social a espaldas de los productores, y, por lo tanto, les parece a éstos que vienen dados por la tradición, causando el

²⁶⁴ Ibid. 105

fenómeno de que los productores equiparan sus trabajos, en el mismo instante que equiparan las mercancías. Por consiguiente, es posible afirmar que la operación de la abstracción propia de la Economía Política, disuelve los cuerpos en el aire, y las mercancías bajo un manto y un destello donde estas adquieren vida propia. Por ello Karl Marx señala que “debemos trasladarnos a las nebulosas regiones de la religión”. El mismo concepto de fetichismo proviene de un término empleado por Charles de Brosses, quien, en 1760, definió el fetichismo como el primer estadio de la religión primitiva, en el que veneraban objetos naturales (piedras, animales). El trasfondo conceptual del fetichismo, según Brosses, estriba en una suerte de universalismo evolucionista, el fetichismo forma parte de la historia humana en un estadio inferior, donde la veneración de objetos naturales pasa a un estado abstracto superior y espiritualizado, el Dios monoteísta. Además, en Éxodo 32:4, vemos que el pueblo judío al ver que Moisés tardaba en monte Sinaí, decidió quitarle los aretes de oro a las mujeres para crear un becerro de oro, para inmediatamente venerarlo.

Con respecto al concepto de fetichismo, notamos nuevamente un componente hegeliano presente en Karl Marx. Él da cuenta de que las mercancías entran en escena bajo un poder oculto, un truco teológico que las envuelve en un cierto manto donde reflejan atributos naturales y objetivos, para moverse por sí solas, donde son intercambiadas bajo una equiparación, y son veneradas por los hombres, que las producen. *¿Cuál es el componente hegeliano de Marx, sino una particular interpretación de la Aufhebung, donde superación y conservación se dan simultáneamente en un proceso dialéctico?* Porque, si consideramos que Marx está pensando la naciente sociedad de masas del siglo XIX, sociedades del frío cálculo egoísta, donde la máquina a vapor, los ferrocarriles y diversos avances tecnológicos son los componentes de una nueva sociedad industrial, aun así, *esta época mantiene bajo una forma actualizada el carácter fetichista de las religiones primitivas. El fetichismo es conservado y elevado al plano del libre mercado, de las mercancías, pero también se impregna al dinero, tema que veremos en el capítulo a continuación.*

Ahora bien, el título del famoso “fetichismo de la mercancía” no lo hemos abordado en su totalidad, el nombre completo es: *Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis*, donde la palabra alemana “*Geheimnis*” significa “*secreto*”.

Como hemos visto, el secreto de la mercancía radica en que a pesar de que su llegada al mundo es bajo la forma de mero valor de uso, adopta la forma mercancía, y apenas se presenta como tal, queda envuelta bajo sutilezas metafísicas, es decir, abstracciones, y también adquiere ocultos poderes teológicos, donde refleja a los hombres caracteres naturales y objetivos de sí misma. No obstante, el movimiento se produce en el momento que los hombres al equiparar mercancías, equiparan sus trabajos. Sin embargo, consideramos relevante detenernos en la palabra “*secreto*”, y el vínculo entre *Geheimnis*, *Heimliche* y *Unheimliche*, a partir de algunas claves heredadas del conocido trabajo de Freud. *Lo siniestro*. Una de las posibles traducciones de *Heimliche*, es la de familiar, cercano, conocido. En dicho texto el psicoanalista señala:

“La palabra alemana «unheimlich» es, evidentemente, lo opuesto de «heimlich» {«íntimo»}, «heimisch» {«doméstico»}, «vertraut» {«familiar»}; y puede inferirse que es algo terrorífico justamente porque no es consabido {bekuint) ni familiar”²⁶⁵

Más adelante en texto agrega:

“Funcionarios que emiten consejos sobre importantes asuntos de Estado que deben mantenerse en secreto son llamados "consejeros heimlich"; en el uso actual, ese adjetivo es sustituido por *geheim* {secreto} (...) "El faraón llamó a José 'declarador de lo oculto' (consejero heimlich)" {Gen. 41:45}. 6. Heimlich para el conocimiento: místico, alegórico; significado heimlich: mysticis, divinus, occultus, figuratiis. Luego, heimlich es en otro sentido lo sustraído del conocimiento, lo inconsciente. (...) Ahora bien, como consecuencia es heimlich también lo reservado, lo inescrutable (...) "¿No ves que no confían en mí? Temen el rostro heimlich del duque de Friedland" (Schiller, Wallensteins Lager, escena 2). El significado de lo escondido y peligroso, que se destaca en el párrafo anterior, se desarrolla todavía más, de suerte que "heimlich" cobra el sentido que suele asignarse a "unheimlich". Así: "A veces me ocurre como a quien anda en la noche y cree en aparecidos: cada rincón se le antoja heimlich y espeluznante" (Klinger, Theater, 3, pág. 298).

²⁶⁵ Freud, S. *Lo Ominoso*, obtenido en: Sigmund Freud, Obras Completas, *De la historia de una neurosis infantil, el hombre de los lobos y otras obras*. Volumen XVII (1917-1919). Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry. Editorial Amorrortu, 1992, pág. 220.

Entonces, heimlich es una palabra que ha desarrollado su significado siguiendo una ambivalencia hasta coincidir al fin con su opuesto, unheimlich”²⁶⁶

¿Qué nos dice todo esto? Podemos notar que no se trata de dos conceptos radicalmente distintos o bien, separados, a pesar de que en una primera instancia sus significados sean muy dispares. *Si bien Heimlich significa lo familiar, lo cercano, lo conocido, y por su parte Unheimliche es lo terrorífico, extraño e inquietante, Freud, sostiene la postura de que el Heimlich en algún momento pasa a ser, deviene en Unheimliche, es decir, lo familiar y cercano bajo ciertos procesos u operaciones pasa a ser extraño e inquietante.* Esto, Freud lo deduce a partir de la función que se le otorga a *Heimlich*, donde designa consejeros de confianza, ocultos, divinos, místicos. Se expresa bajo hombres y funcionarios de Estado que sirven como guardianes de secretos, lo que implica que a partir de *Heimlich* brota lo *Unheimliche*. El *Unheimliche* es el resultante de un proceso psíquico ya sea de represión o de resurgimiento donde lo familiar adquiere un aire contrario. Así señala Freud: “Lo extrañamente inquietante es así también lo antiguamente familiar”²⁶⁷ Lo *Unheimliche* es del orden del “érase una vez”, de lo que fue familiar, pero deja de serlo. Lo extraño e inquietante es una variedad de lo conocido de antaño. La relación entre *heimlich* y *unheimlich* no es una mera oposición sino una derivación. Pero, lo fundamental del *Unheimlich* de Freud, es algo que toma prestado de Schelling, así señala el psicoanalista:

“En cambio, tomamos nota de una observación de Schelling, quien enuncia acerca del concepto de lo unheimlich algo enteramente nuevo e imprevisto. Nos dice que *unheimlich* es todo lo que, estando destinado a permanecer en secreto, en lo oculto, ha salido a la luz.”²⁶⁸

Esto implica que *Unheimlich*, no es algo nuevo o ajeno, sino algo familiar de la antigua vida anímica, sólo que fue enajenado de ella por el proceso de represión. Lo ominoso, lo extraño e inquietante es algo que debiendo permanecer oculto, de pronto sale a la luz. *Entonces la tarea de la crítica marxiana es completamente ominosa y siniestra, quiere poner a la luz eso que se ha ocultado, la escena de producción que instala el velo metafísico de la mercancía.*

²⁶⁶ Ibid. 226

²⁶⁷ Ibid. 252

²⁶⁸ Ibid. 224

Justamente es la labor del filósofo de Tréveris, en la medida que la mercancía al principio parece un objeto trivial, obvio, algo que compone el mundo, sin embargo, apenas entramos a analizarla, nos damos cuenta que esconde extraños e inquietantes movimientos donde la mercancía parece algo divino, independiente, un objeto suprasensible que se mueve por sí solo y que los productores alaban. El mismo Marx señala en *El Capital* y en los *Grundrisse* el método de la Economía Política, el cual, consistía principalmente en establecer conceptos universales como algo eterno, fuera de la historia, como una esencia, todo esto, a las espaldas de los productores, vemos que el movimiento y operación del modo de producción capitalista es de *ocultar, el de borrar huellas*, pero que, en algún momento salen a la luz, lo destinado a permanecer oculto, es revelado y mostrado. La mercancía se nos parece como un objeto de vida propia que al entrar en escena baila y tiene atributos naturales, pero su análisis la torna inquietante, terrorífica en el preciso instante de que su producción se dio bajo brutal explotación humana. Con respecto a esto, el filósofo esloveno Slavoj Žižek declara:

“Con vistas a distinguir adecuadamente entre las sociedades precapitalistas de dominación y la sociedad poscapitalista (el comunismo), hemos de formular otra distinción, la idea de cierto fetichismo independiente de la oposición entre personas y objetos, y que designa el estado en el que el efecto de una estructura, de una red, resulta malinterpretado como propiedad directa de un ente individual”²⁶⁹

Si bien, en el caso del fetichismo de la mercancía, ésta última funciona como equivalente general, es interpretada *como poseedora directa y natural de ciertos poderes ocultos*, este fetichismo también *se impregna a personas*, lo cual es expresado según el esloveno de la siguiente manera: “Donde los sujetos aclaman a una persona como rey, pero no advierten que esa persona solo es un rey en la medida que lo tratan como tal”²⁷⁰ Con respecto a lo anterior, Slavoj Žižek destaca que la frase “no lo saben, pero lo hacen”, designa una ilusión ideológica, donde a primera vista, la ilusión reside en el “no saber”, es decir, una cuestión de discordancia

²⁶⁹ Žižek, S. *El Acoso de las Fantasías*. Traducción de Francisco López Martín. Ecléctica ediciones. 2016, pág. 138

²⁷⁰ Ibid. El filósofo esloveno obtiene este ejemplo de la primera sección de El Capital. En dicho texto Karl Marx señala: “Con estas determinaciones reflejas ocurre en general una cosa peculiar. El hombre, por ejemplo, sólo es rey porque otros hombres se comportan como súbditos ante él. Por el contrario, creen que son súbditos porque él es rey.” Versión citada, pág. 84

respecto a la que la gente efectivamente hace y piensa que hace. Esto lo expresa el esloveno en un ejemplo extraído de Marx:

“Tomemos de nuevo el ejemplo marxiano clásico del fetichismo de la mercancía: el dinero en realidad es simplemente una encarnación, una condensación, una materialización de una red de relaciones sociales. (...) Pero para los propios individuos, esta función del dinero -ser encarnación de la riqueza- aparece como una propiedad inmediata, natural, de la cosa llamada dinero, como si el dinero fuera ya en sí, en su realidad inmediata, la encarnación de la riqueza”²⁷¹

A pesar de ello, el filósofo esloveno destaca que, esta lectura omite un error que opera desde el comienzo, una distorsión que ya actúa en la realidad social, al nivel de lo que los individuos hacen y no solo de lo que creen o piensan. Cuando los individuos usan el dinero, saben muy bien que no tiene nada de mágico, que el dinero es, en su materialidad, simplemente una expresión de las relaciones sociales. *El problema radica en que, es en la propia actividad social, donde los individuos actúan como si el dinero, en su realidad material fuera encarnación inmediata de la riqueza, en tanto tal. Por tanto, son fetichistas en la práctica.* El valor no existe en sí, hay únicamente cosas individuales que, dentro de otras propiedades y bajo ciertos procesos poseen valor. El problema radica en que su actividad real, los productores, actúan como si las mercancías fueran encarnaciones del valor, como entidad abstracta que se manifiesta bajo diferentes formas, de ahí la conexión se vuelve mística.

Pero las metáforas que usa Karl Marx para describir los movimientos internos del capital, no se estacan allí, y va aún más lejos, ya en la redacción de los *Grundrisse*, y en la elaboración de *El Capital*, el filósofo de Tréveris, retoma un asunto que ya había planteado en 1843 en *Zur Judenfrage* y en 1844 en los *Manuscritos*, se trata del *dinero*, como un objeto que deviene en Dios, y también se impregna de un misticismo y poder oculto, a su vez, es una nueva forma de las mercancías. Es por ello, que el capítulo a continuación, tratará de hacer visibles las figuras y su negación, es decir, la mercancía pasa a ser dinero, pero éste llega a la forma capital, la forma que contiene y eleva los componentes inmersos en el proceso.

²⁷¹ Žižek, S. *El Sublime Objeto de la Ideología*. Traducción de Isabel Vericat Núñez. Editorial Siglo XXI. 2010, pág. 59

3. Dinero y Capital

*El dinero es la mercancía universal ya por el hecho de ser la forma general que adopta, ideal o realmente, toda mercancía particular.*²⁷²

*El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata en América, el exterminio, la esclavización y el sepultamiento de la población indígena en las minas, la incipiente conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en una reserva de caza comercial de pieles negras, son los rasgos distintivos de la aurora de la era de producción capitalista.*²⁷³

Para Marx, las *sensaciones y pasiones del hombre* no son meros datos antropológicos pasivos, sino verdaderas *afirmaciones ontológicas de ser* y éstas, a su vez *se dan* gracias y mediante objetos sensibles. No obstante, el modo de afirmación no es único, sino diverso, lo que implica la constitución de multiplicidades de existencias, las cuales están dadas por sus modos particulares de goce. *La afirmación sensible a la que aludíamos, se da mediante la supresión de un objeto en su forma independiente, es decir, ya sea por medio de comer, beber, elaborar un objeto.* Concordando con la premisa de que “es en la fase superior donde podemos ver a las anteriores”, Marx nos dirá que: “Sólo mediante la industria desarrollada, esto es, por mediación de la propiedad privada, se constituye la esencia de la pasión humana; (...) la misma ciencia es, pues, un producto de la autoafirmación del hombre”²⁷⁴ *Nosotros, afirmamos nuestro ser, nuestra realidad y existencia en la medida que sentimos y sufrimos pasiones, las cuales mediamos con objetos sensibles externos, los cuales proporcionan nuestro goce.* La cita anterior hace alusión a la propiedad privada, pero ésta, alejada de la enajenación, y entendida por la existencia de objetos esenciales para el hombre, ya sea para el goce o para la actividad.

Ahora bien, el dinero, en cuanto posee la capacidad de comprarlo todo, *es el objeto por excelencia, es decir, el dinero posee la habilidad de apropiarse tanto de todos los objetos como de las acciones.* Esto es porque el dinero, posee una cualidad y tiene una capacidad de

²⁷² Marx, K. *Grundrisse, Elementos fundamentales para una Crítica de la Economía Política (1857-1858)*, Tomo III, Editorial Siglo XXI, Traducción y Notas a cargo de Pedro Scaron, José Aricó y Miguel Murmis, pág. 130

²⁷³ Marx, K. *El Capital, Crítica de la Economía Política. Tomo I, Libro III. (1867)*, Traducción de Vicente Romano García. Editorial Akal. 2018, pág. 243

²⁷⁴ Marx, K. *Manuscritos de Economía y Filosofía (1844)*, Traducción, introducción y notas de Francisco Rubio Llorente, Editorial Alianza, 2003. Tercer Manuscrito, pág. 173

alcances universales, lo que Marx definía como: “es la omnipotencia de su esencia”²⁷⁵. Esto se debe a que el dinero surge como mediador entre el hombre y el objeto, entre la vida y sus medios. En este punto, Karl Marx cita pasajes tanto de Goethe como de Shakespeare en relación al dinero, fragmentos que ilustran la problemática que será desarrollada por el filósofo de Tréveris. Éste último destaca:

“¡Qué diablo! ¡Claro que manos y pies, y cabeza y trasero son tuyos! Pero todo esto que yo tranquilamente gozo, ¿es por eso menos mío? Si puedo pagar seis potros, ¿no son sus fuerzas mías? Los conduzco y soy todo un señor, como si tuviese veinticuatro patas”²⁷⁶

La interpretación que se desprende del pasaje goethiano, indica que, mediante *el dinero*, lo que puedo pagar y comprar, se vuelve una extensión de la existencia. A consecuencia de lo anterior se puede decir que la fuerza es tan grande como lo sea la fuerza del dinero. Como señala con mayor precisión Marx: “Las cualidades del dinero son -de su poseedor- cualidades y fuerzas esenciales”²⁷⁷ produciendo un cambio sustancial en la esencia de los hombres, lo que estos son, ya no depende de su individualidad, sino que el dinero extiende el alcance de las fuerzas esenciales de los hombres. Para ejemplificar lo anterior, el propio autor describe:

“Soy feo, pero puedo comprarme la mujer más bella. Luego no soy feo, pues el efecto de la fealdad, su fuerza ahuyentadora, es aniquilada por el dinero. Según mi individualidad soy tullido, pero el dinero me procura veinticuatro pies, luego, no soy tullido; soy un hombre malo, sin honor, sin conciencia y sin ingenio, pero se honra al dinero, luego, también a su poseedor. El dinero es el bien supremo, luego es bueno su poseedor.”²⁷⁸

Como vemos, el dinero logra reunir y traer a la existencia todo lo que las pasiones humanas desean, transforma todas las carencias en su contrario. Si antes era la relación con los demás hombres al interior de la sociedad, ahora vemos que el dinero es el vínculo con la vida

²⁷⁵ Ibid. 174

²⁷⁶ *Fausto. Johann Wolfgang von Goethe, Parte I, Escena IV*, obtenido en: Marx, K. *Manuscritos de Economía y Filosofía (1844)*, Traducción, introducción y notas de Francisco Rubio Llorente, Editorial Alianza, 2003. Tercer Manuscrito, pág. 174.

²⁷⁷ Ibid. 175

²⁷⁸ Ibid.

humana propiamente tal. El dinero une, vincula, establece lazos con los opuestos, genera ataduras entre los contrarios. En este mismo contexto, el filósofo de Tréveris inmediatamente después de usar el pasaje del *Fausto*, nombra a Shakespeare, específicamente el *Timón de Atenas*:

“¡Oro!, ¡oro maravilloso, brillante, precioso! ¡No, oh Dioses, no soy hombre que haga plegarias inconsecuentes! (¡Simples raíces, oh ciegos purísimos!) Un poco de él puede volver lo blanco, negro; lo feo, hermoso; lo falso, verdadero, lo bajo, noble; lo viejo, joven; lo cobarde, valiente (¡Oh Dioses! ¿Por qué?). Esto va a arrancar de vuestro lado a vuestro sacerdotes y a vuestro sirvientes, va a retirar la almohada debajo de la cabeza del hombre más robusto; este amarillo esclavo va a atar y desatar los lazos sagrados, bendecir a los malditos, hacer adorable la lepra blanca, dar plaza a ladrones y hacerlos sentarse entre los senadores, con títulos, genuflexiones y alabanzas, él es el que hace que se vuelva a casar la viuda marchita y el que perfuma y embalsama como un día de abril a aquella que revolvería el estómago al hospital y a las mismas úlceras. Vamos, fango condenado, puta común del género humano que siembras la disensión entre la multitud de naciones, voy a hacerte ultrajar según tu naturaleza.”²⁷⁹

Para más adelante añadir:

“¡Oh, tú, dulce regicida, amable agente de divorcio entre el hijo y el padre! ¡Brillante corruptor del más puro lecho de himeneo! ¡Marte valiente! ¡Galán siempre joven, fresco, amado y delicado, cuyo esplendor funde la nieve sagrada que descansa sobre el seno de Diana! Dios visible que sueldas juntas las cosas de la Naturaleza absolutamente contrarias y obligas a que se abracen, tú, que sabes hablar todas las lenguas para todos los designios. ¡Oh, tú, piedra de toque de los corazones, piensa que el hombre, tu esclavo, se rebela, y por la virtud que en ti reside, haz que nazcan

²⁷⁹ *Timón de Atenas*, William Shakespeare, Acto IV, Escena 3. Obtenido en: Marx, K. *Manuscritos de Economía y Filosofía (1844)*, Traducción, introducción y notas de Francisco Rubio Llorente, Editorial Alianza, 2003. Tercer Manuscrito, pág. 173- 174

entre ellos querellas que los destruyan, a fin de que las bestias puedan tener el imperio del mundo!²⁸⁰

Con respecto a las citas anteriores, es menester destacar el hecho de que, para Marx, el dinero es la divinidad visible, la transmutación de todas las propiedades humanas y naturales en su contrario, la confusión e inversión universal de todas las cosas, la creadora de posibilidades. Esta inversión, va ligada a las abstracciones a las que hemos aludido a lo largo de esta tesis. Si bien, lo que denominábamos como Método de la Economía política, tenía como principal fundamento la abstracción, ya sea del trabajo o en los derechos humanos universales, con el dinero, encontramos la otra fase fundamental del modo de producción capitalista, figura que la diferencia de los antiguos modos de producción. El dinero es la “puta universal”, invierte y confunde las cualidades humanas, conjuga las imposibilidades. *La fuerza divina del dinero radica en que su esencia es enajenante*. Así encontramos una continuidad con el primer capítulo de esta tesis, donde señalábamos que el “verdadero Dios de Israel es el dinero” ante este no puede prevalecer legítimamente ningún otro Dios. El dinero humilla a todos los dioses del hombre y los convierte en mercancía. El dinero es el valor general de todas las cosas, constituido en sí mismo. Ha despojado, por tanto, de su valor peculiar al mundo entero, tanto al mundo de los hombres como al de la naturaleza. El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenada de éste, y esta esencia extraña lo domina y es adorada por él. Convierte cada una de las fuerzas esenciales, en su contrario. *El dinero es la verdadera fuerza creadora*.

Lo anterior surge si diferenciamos entre demanda efectiva basada en el dinero y la demanda basada en la mera necesidad. Se produce una distancia entre la representación de un objeto que existe en nosotros, contra un objeto real fuera de nosotros. El dinero en cuanto medio y poderes universales exteriores, *puede hacer de una representación, realidad y de la realidad una mera representación. Transforma las fuerzas humanas esenciales y naturales en representaciones abstractas, en imperfecciones*²⁸¹. El dinero es la inversión universal, transforma objetos y hombres en su contrario, agrega y quita propiedades. Como tal potencia *inversora*, el dinero actúa contra los individuos y sus vínculos sociales, transforma el odio en

²⁸⁰ Ibid.

²⁸¹ Ibid. 177

amor, la fidelidad en infidelidad, al esclavo en señor, la estupidez en entendimiento. Es el *trueque universal*, es la confusión, produce un *mundo invertido*, el dinero no cambia un objeto por otro determinado, sino que, pone a disposición la totalidad del mundo objetivo, de tal forma, que su poseedor, aumenta su potencia, extiende su fuerza y su antojo, produciendo una “fraternización de las imposibilidades”²⁸²

Ahora bien, lo anterior era descrito por Karl Marx en 1844, a pesar de la distinción mantenida por autores como Dussel o Althusser, quienes sostenían una ruptura entre un joven y un Marx “maduro”, nosotros, como ya vimos en la introducción de esta tesis, sostenemos, por el contrario, que hay ciertos elementos al interior de la obra marxiana que se mantienen, se conservan y se desarrollan con mayor rigurosidad. Así, en *Judenfrage*, texto de 1843, Marx nos hablaba del dinero como el verdadero y nuevo Dios del mundo de las mercancías, lo sostenía en 1844 y lo recalca en 1858. Prueba de ello lo encontramos en los *Grundrisse*, texto, donde desarrolla minuciosamente el tema del dinero. En la obra recientemente nombrada, el dinero aparece como *el representante universal de la riqueza, el dinero es una totalidad, un compendio de las mercancías*.²⁸³ La riqueza aparece individualizada como tal con el dinero, éste opera mediante inversión de cualidades, poniendo a disposición todos los objetos, pero también sirve de abstracción al mundo material. Como señala con precisión el autor: “*El dinero es por ello el Dios de las mercancías*”²⁸⁴, teniendo siempre en cuenta que, tanto en *El Capital*, como en *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, el mundo se define como un “cúmulo de mercancías”. Si bien la primera figura del dinero es un simple medio de circulación, se convierte según Marx en algo distinto: “*De su figura de siervo, se vuelve de improviso soberano y Dios de las mercancías* representa la existencia celestial de las mercancías, mientras que éstas operan como su representante terrenal”²⁸⁵.

Cada una de las formas de la riqueza natural, antes que ésta haya sido transformada en valor de cambio, supone una relación esencial entre el individuo y el objeto. Aparece él mismo objetivado en la cosa, y al mismo tiempo su posesión de la cosa aparece como un determinado desarrollo de su individualidad. Por ejemplo, la riqueza en ovejas, desarrolla al individuo

²⁸² Ibid. 178

²⁸³ Marx, K. *Grundrisse, Elementos fundamentales para una Crítica de la Economía Política (1857-1858)*, Tomo I, Editorial Siglo XXI, Traducción y Notas a cargo de Pedro Scaron, José Aricó y Miguel Murmis, pág. 156

²⁸⁴ Ibid.

²⁸⁵ Ibid.

como pastor, la riqueza de cereales, lo vuelve agricultor. Pero, por el contrario, el dinero, al representar la *riqueza universal*, como resultado social de la circulación, no supone ningún vínculo con su poseedor. Su vínculo es puramente accidental, por ello Marx destaca:

“Es como, si, por ejemplo, el hallazgo de una piedra me procurase, independiente de mi individualidad, la posesión de todas las ciencias.”²⁸⁶

La posesión del dinero coloca al individuo, respecto a la riqueza social, completamente en la misma posición “que la piedra filosofal con respecto de las ciencias”²⁸⁷ El dinero es, por lo tanto, no solo un objeto, sino el objeto de la sed de enriquecimiento. Esta sed es diferente a la ambición de algo particular, es la búsqueda de un universal abstracto, capaz de invertir las relaciones. El dinero es la elevación de una determinada mercancía a un equivalente general. Como destaca Marx, en 1867:

“Por eso, la acción social, de todas las demás mercancías, excluye una mercancía determinada, en la que las otras representan universalmente sus valores. De este modo, la forma natural de esta mercancía deviene forma equivalente socialmente válida. Ser equivalente general deviene, gracias al proceso social, en función específicamente social de la mercancía excluida. Así es como se convierte en dinero.”²⁸⁸

El dinero transforma y representa a toda mercancía. Todo se hace vendible y comprable. Con el dinero se disuelven todas las diferencias cualitativas de las mercancías. El autor indica al respecto: “este radical nivelador, borra, por su parte, todas las diferencias.”²⁸⁹ De por sí, como hemos indicado, el dinero es una mercancía, la cual obtiene propiedades divinas, y puede convertir a cualquiera en su contrario, así como también ella misma puede convertirse en propiedad privada.

Llegando a este punto es preciso señalar que el dinero, pasa a ser *capital* mediante una fórmula y un proceso. Hasta ahora hemos visto que la circulación de mercancías es el punto

²⁸⁶ Ibid.

²⁸⁷ Ibid. 157

²⁸⁸ Marx, K, *El Capital, Crítica de la Economía Política. Libro I, Tomo I.* (1867). Traducción de Vicente Romano García. Editorial Akal. 2018, pág. 122

²⁸⁹ Ibid. 179

de partida del capital, es más, la mercancía al presentarse como multiplicidad, es decir, como un cúmulo, genera la riqueza de las sociedades donde domina el modo de producción capitalista. La producción de mercancías y su circulación de manera ampliada en el comercio, constituyen las premisas históricas bajo las que surge el capital; Si prescindimos del contenido material de la circulación de mercancías, éstas al pasar por el intercambio de diversos valores de uso, y consideramos solamente las formas económicas que engendra este proceso, encontramos que su producto final es el dinero. Sin embargo, señala Marx al respecto: “Este producto final de la circulación de mercancías es la primera forma de manifestación del capital”²⁹⁰. Para que el capital se constituya como tal, el dinero debe transitar por ciertos procesos. El dinero y el capital se diferencian sustancialmente en su forma de circulación.

Como señala Marx, la fórmula directa de circulación de mercancías es M-D-M, es decir, la transformación de mercancía en dinero y reconversión del dinero en mercancía. Lo que se sintetiza en un “vender para comprar”. Pero al lado de esta forma, encontramos una distinta, la D-M-D, que implica, la transformación de dinero en mercancía y la reconversión de ésta en dinero, esto es, comprar para vender. Así el autor declara: “El dinero que describe esta última circulación en su movimiento se transforma en capital, deviene capital y es ya capital por su destino”²⁹¹. Cabe destacar que el resultado en el que desemboca la primera fórmula, es el intercambio de dinero por dinero. Pero sería absurdo el hecho de darse un rodeo de cambiar (usando el ejemplo dado por Marx) 100 libras esterlinas por otras 100 libras esterlinas. Lo primero que debemos hacer, es revisar ambas fórmulas para detectar sus diferencias internas y los contenidos que ocultan. Lo primero a tener en cuenta es que las dos fórmulas se subdividen en las mismas dos fases contrapuestas, M-D, venta y D-M, compra. En cada una de las dos fases se enfrentan los mismos dos elementos materiales, mercancías y dinero, y como señala el autor: “dos personas con máscaras económicas, un comprador y un vendedor.”²⁹²

La unidad de los ciclos aludidos, se da bajo tres constantes, uno de los cuales sólo vende, otro sólo compra y el tercer, compra y vende alternativamente. Pero lo que distingue desde

²⁹⁰ Ibid. 199

²⁹¹ Ibid. 200

²⁹² Ibid. 201

un comienzo a los dos ciclos de M-D-M y D-M-D es el orden inverso de las mismas fases opuestas de circulación, es decir, la primera fórmula indica una venta y culmina con una compra, ésta es la circulación simple de mercancías. Por otro lado, D-M-D, se inicia con la compra y se culmina con la venta, dando paso al capital. En la primera fórmula, la mercancía constituye el punto de partida y el de llegada, en la otra, por el contrario, es el dinero el que se establece como comienzo y finalidad. En la circulación propuesta por M-D-M, el dinero se transforma finalmente en una mercancía que sirve como valor de uso. Por tanto, el dinero se ha gastado definitivamente. En la forma inversa, D-M-D, el comprador desembolsa, en cambio, dinero para volver a embolsarlo como vendedor, esto es, al comprar una mercancía, pone dinero en circulación, para volverlo a retirar con la venta de la misma mercancía.

El reflujo del dinero a su punto de partida no depende exclusivamente de que la mercancía se venda más cara de lo que se compró, sino, se trata de la magnitud de dinero que refluye. El fenómeno del reflujo se produce tan pronto se vuelve a vender la mercancía comprada. Aquí subyace la diferencia de ambos procesos, si en M-D-M, el ciclo comienza con la mercancía y se cierra con otra mediante el consumo, la satisfacción de necesidades, su fin último es el valor de uso. En cambio, D-M-D, parte del extremo del dinero y vuelve finalmente al mismo extremo. Su motivo propulsor, es el valor de cambio.

El proceso D-M-D, no debe su contenido a ninguna diferencia cualitativa, pues sus extremos son los mismo, dinero y éste busca expresarse de manera cuantitativa. Lo que busca esta fórmula es obtener más dinero del que se lanzó a ella en un principio. Esto lo explica Marx de la siguiente manera:

“El algodón comprado por 100 libras esterlinas, por ejemplo, se vuelve a vender por 100 + 10, o sea, por 110 libras esterlinas. Por tanto, la forma completa de este proceso es D-M-D', en donde $D' = D + \Delta D$, es decir, igual a la suma de dinero originariamente desembolsada más un incremento. Este incremento o excedente sobre el valor originario es lo que llamo plusvalía (*surplus value*)”²⁹³

Para completar:

²⁹³ Ibid. 204

“El valor originalmente desembolsado no sólo se conserva en la circulación, sino que altera en ella su magnitud, se incrementa con una plusvalía, o sea, se valoriza. Y este movimiento lo transforma en capital”²⁹⁴

Aquí se manifiesta de forma explícita el paso del dinero al capital, donde la repetición y/o renovación de la compra para la venta, son la misma cosa, dinero, valor de cambio y por eso, el movimiento se vuelve infinito. Hemos visto entonces, que la circulación simple de mercancías esto es, la venta para la compra, busca un medio fuera de la circulación, apropiarse valores de uso para satisfacer necesidades. En la otra, la circulación del dinero como capital, es el fin absoluto, pues la valorización del valor, solo existe en este movimiento constantemente renovado. Con respecto a lo anterior, Žižek declara:

“Lo que ocurre con el surgimiento del capital no es meramente la inversión de M-D-M (mercancía-dinero-mercancía) en D-M-D, esto es, invertir dinero en alguna mercancía para poder venderla de nuevo y así obtener más dinero; el efecto crucial de esta inversión, es la eternalización de la circulación”²⁹⁵

De ahí que el movimiento del capital sea ilimitado.²⁹⁶ Teniendo esto en cuenta, el filósofo de Tréveris declara:

“Como agente consciente de este movimiento, el poseedor del dinero se convierte en capitalista. Su persona, o, mejor dicho, su bolsillo, es el punto de partida y retorno del dinero. El contenido objetivo de esta circulación -la valorización del valor- es su fin subjetivo, y sólo actúa como capitalista, como capital personificado, dotado de

²⁹⁴ Ibid. 205

²⁹⁵ Žižek, S. *Menos que Nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Traducción de Antonio J. Antón Fernández. Editorial Akal, 2015, pág. 274

²⁹⁶ No es casual que, en este punto de la argumentación y redacción de *El Capital*, Karl Marx, haya decidido citar a Aristóteles, específicamente en *La Política*, donde el Estagirita contraponen Economía a Crematística. La primera surge como el arte del lucro que se limita a la procuración de bienes necesarios para la vida útil de la casa y el Estado, así señala el griego: “Desde luego, existe una especie de arte adquisitivo que por naturaleza es parte de la administración doméstica. Es lo que o bien le debe procurar o facilitar aquellas cosas cuya provisión es indispensable para la vida y útil a la comunidad de la ciudad o de la casa”, *Política* 1256 b. Pero existe otro tipo de arte adquisitivo a lo que Aristóteles denomina como crematística, el que tiene como principal característica el no establecer algún límite para la riqueza y la propiedad. Ésta es descrita con mayor precisión cuando describe: “Por eso parece que la crematística, se mueve sobre todo en torno a la moneda, y que su función es la capacidad de observar de donde puede obtenerse una cantidad de dinero”, *Política* 1257 b. Para esta tesis, utilizamos versión de la *Política* de Aristóteles de la editorial Alianza, introducción, traducción y notas de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez.

conciencia y voluntad, en la medida en que sus operaciones no tienen más motivo propulsor que la apropiación progresiva de riqueza abstracta. Así pues, el valor de uso no puede considerarse nunca como fin inmediato del capitalista. Tampoco la ganancia aislada, sino el apetito insaciable de ganar.”²⁹⁷

Tema que se complementa con la crucial diferencia entre el tradicional avaro, que acapara su tesoro en secreto, y el capitalista que aumenta su riqueza mediante su colocación en circulación:

“Así pues, el valor de uso no puede considerarse nunca como fin inmediato del capitalista. Tampoco la ganancia aislada, sino el apetito insaciable por ganar. Este afán absoluto de enriquecimiento, esta caza apasionada del valor, es común al capitalista y al atesorador, pero mientras el atesorador es el capitalista loco, el capitalista es el atesorador racional. El incremento incesante del valor que persigue el atesorador intentando salvar el dinero de la circulación, lo consigue el capitalista, con más inteligencia, entregándolo una y otra vez a la circulación”²⁹⁸

Esta avidez y afán desproporcionado en pos del enriquecimiento, es su impulso y tendencia interna, su intención y finalidad. Bajo su primera forma, el capital existe simplemente como una suma de valores de cambio, es decir, como dinero, pero éste debe valorizarse, el valor de cambio debe servir para generar más valor de cambio. Las magnitudes del valor deben crecer, no solo conservarse, sino, buscar el incremento. Si el capital inicial es una suma de valor, esta debe transformarse para convertirse en capital. Esto es, una suma de dinero + una magnitud adicional, trae consigo la producción de plusvalía, la cual comprende la conservación del valor adelantado, y se presenta como fin determinante. Es el interés propulsor y el resultado final del proceso de producción capitalista. Es un flujo que pone un reflujó sobre sí mismo, el dinero deviene capital por su determinación, es decir, su objetivo es engrandecerse sin límite²⁹⁹.

²⁹⁷ Marx, K, *El Capital, Crítica de la Economía Política. Libro I, Tomo I*. Traducción de Vicente Romano García. Editorial Akal. 2018, pág. 207

²⁹⁸ Ibid. 208

²⁹⁹ En este párrafo hemos sintetizado ideas expresadas en: Marx, K. *El Capital, Libro I, Capítulo VI (Inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*. Traducción y Notas de Pedro Scaron. Editorial Siglo XXI, 2011, págs. 3-5

Es en la circulación D-M-D, donde tanto mercancía como dinero, se expresan como modos diferentes de existencia del valor mismo. A saber, el dinero como su modalidad general y la mercancía como modalidad específica y/o condensación material. Esto lo explica Marx de la siguiente manera: “El valor pasa de una forma a otra sin perderse en este movimiento, transformándose en *sujeto automático*”³⁰⁰ Esto implica, que ambas, son meras formas particulares de manifestación donde el valor de valoriza a sí mismo. Esto lo pone de relieve con más detalle el autor:

“Pero en realidad, el valor, deviene aquí el sujeto de un proceso en el que, bajo el continuo cambio de las formas en dinero y mercancía, varía su propia magnitud y, en calidad de plusvalía, se desprende de sí mismo como valor originario, se valoriza a sí mismo. Pues el movimiento en el que añade plusvalía, es su propio movimiento, su valorización, esto es, *autovalorización*. Ha adquirido la cualidad oculta de engendrar valor, porque es valor. Pare crías vivas, o al menos pone huevos de oro”³⁰¹

En base a lo anterior, el filósofo esloveno Slavoj Žižek expresa:

“Nótese como abundan aquí las referencias hegelianas, con el capitalismo, el valor no es una universalidad muda, meramente abstracta, un vínculo sustancial entre la multiplicidad de mercancías; de médium pasivo de intercambio, pasa a ser el “factor activo” de todo el proceso.”³⁰²

En vez de simplemente asumir pasivamente las dos formas diferentes de su existencia real, aparece vestido como un sujeto que rige su propio movimiento, que posee un proceso de vida propio. Por ello, el capital a pesar de ser trabajo muerto, se ha vuelto autónomo frente al trabajo vivo. Karl Marx indica al respecto:

³⁰⁰ Marx, K, *El Capital, Crítica de la Economía Política. Libro I, Tomo I*. Traducción de Vicente Romano García. Editorial Akal. 2018, pág. 208

³⁰¹ Ibid. 209.

³⁰² Žižek, S. *Menos que Nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Traducción de Antonio J. Antón Fernández. Editorial Akal, 2015, pág. 276

“La circulación del capital es al mismo tiempo su devenir, su crecimiento, su proceso vital. Si algo habría de ser comparado a la circulación de la sangre, ese algo no sería la circulación formal del dinero, sino la del capital, llena de contenido”³⁰³

Todo el movimiento, es suyo, postula su otredad y supera las diferencias. Su automovimiento, subsume las condiciones materiales, haciéndolas parecer como momentos subordinados de su propia existencia. Es decir, el valor se vuelve un sujeto automático, nómade, es un sujeto de un proceso donde tan pronto adopta y asume una forma, la abandona, pero este proceso siempre se dirige hacia un despliegue donde se engrandece, se incrementa, se extiende gracias a ese continuo cambio. El valor abstracto, necesita una forma independiente mediante la cual puede manifestarse y la encuentra en el dinero, el Dios de las mercancías. Las mercancías y el dinero son ahora meras formas de tránsito donde el valor pasa en una y otra sin detenerse, estableciendo una relación privada consigo mismo. Ahora bien, es en este punto, donde se destaca el lado teológico del modo de producción del capital. Ya hemos pasado por la forma abstracta del Estado Moderno, los derechos universales del hombre y el ciudadano, el Método de la Economía Política, esto es, la instalación de conceptos universales y eternos que legitimen el modo de producción propio de la sociedad civil burguesa. También vimos al dinero como *potencia creadora divina*, la cual, al convertirse en capital, -desde su génesis-, destaca su constitución propiamente teológica, esto queda de manifiesto cuando el autor señala:

“Considerado como valor originario, se distingue de sí mismo como plusvalía, a la manera como el Dios Padre se distingue del Dios Hijo, aunque ambos tengan la misma edad y formen en realidad una sola persona, pues sólo gracias a la plusvalía de 10 libras esterlinas se convierten 100 libras anticipadas en Capital, en cuanto el Hijo engendra, a través de él, al Padre, se borran de nuevo sus diferencias y se reducen a una misma unidad, 110 libras esterlinas”³⁰⁴

Así, somos testigos de cómo el valor se convierte en dinero, mercancía, pasa de una forma a otra, proviene de la circulación y siempre vuelve a ella, se multiplica, aumenta y reinicia de

³⁰³ Marx, K. *Grundrisse, Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (1857-1858)*. Tomo II, Traducción y Edición de Pedro Scaron. Editorial Siglo XXI, 1987, pág. 4

³⁰⁴ Marx, K. *El Capital, Crítica de la Economía Política. Libro I, Tomo I*. Traducción de Vicente Romano García. Editorial Akal. 2018, pág. 210.

manera constante. En relación con el capítulo anterior (Mercancía y Dialéctica), donde revisamos los alcances y aplicaciones críticas, destructivas y universales de la Dialéctica hegeliana en manos de Karl Marx, donde por un lado se destaca el movimiento del comunismo como la negación del estado de cosas existente, y por otro, las mercancías bajo la tríada de valor de uso, valor de cambio y sustancia valor, donde cada una contiene a la anterior al mismo tiempo que es la negación de la otra. Y la sección en la que nos encontramos, -Mercancía y Dialéctica- donde revisamos el paso del dinero a la forma general del Capital, el filósofo esloveno Slavoj Žižek declara:

“Quizá esta sea la razón por la que la referencia de Marx a la dialéctica de Hegel en su *Crítica de la Economía Política* es ambigua y oscila entre tomarla como una expresión mistificada de la lógica del capital o como un modelo del proceso revolucionario de emancipación. En primer lugar, está la dialéctica como la “lógica del capital”: el desarrollo de la forma mercancía y el paso del dinero al capital están claramente formulados en términos hegelianos (el capital es sustancia-dinero que se convierte en el proceso auto mediador de su propia reproducción etc.). En segundo lugar, está el concepto hegeliano de proletariado como “subjetividad sin sustancia”; en ese grandioso esquema hegeliano del proceso histórico que se mueve de la sociedad preclásica al capitalismo, en la que se va produciendo en el sujeto una separación gradual de sus condiciones objetivas, de modo que la superación del capitalismo significa que el sujeto (colectivo) se reapropia de su sustancia alienada.”³⁰⁵

Considerando lo anterior, en relación al movimiento divino-monstruoso del capital, Derrida señala: “Es bien sabido: el dinero y más precisamente, el signo monetario, los ha descrito siempre Marx mediante la imagen de la apariencia o del simulacro, más precisamente del fantasma”³⁰⁶, la *Crítica de la Economía Política* explica como lo material se vuelve una sombra, es el movimiento de una idealización, produce fantasmas, simulacros, ilusiones y apariencias. Las mercancías y los hombres quedan situados bajo una transformación que

³⁰⁵ Žižek, S. *Menos que Nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Traducción de Antonio J. Antón Fernández. Editorial Akal, 2015, pág. 277

³⁰⁶ Derrida, J. *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Traducción de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Editorial Trotta. 1998, pág. 58

omite sus corporalidades para volverlos meros espectros. Cuando los Estados, emiten un papel y le imprimen un sello, producen magia, fetichizan un simple papel, le atribuyen poderes sobrenaturales con los cuales domina y somete el mundo, lo invierte, pero también crea atributos y capacidades a sus poseedores.

La emisión del papel moneda y un sello, el gesto mágico del Estado, implica un comercio de fantasmas, se hace trato con ellos, se establecen negocios con entidades abstractas. El capital entonces, es en sí mismo una aparición que asedia, que se mueve sin forma establecida, pasando de un registro a otro, encarnado aquí y allá, es una aparición, una alucinación. Como lo destaca Derrida: “El hombre del tesoro se comporta, como un alquimista, especula en torno a los fantasmas, (...) a la piedra filosofal. La especulación aparece siempre fascinada, hechizada por el espectro.”³⁰⁷ *El capitalista, permanece bajo un delirio, sueña con el valor de cambio puro, sin embargo, no se debe imaginar como una indefensa víctima, sino como un invocador, que humilla, sojuzga lo material a un mundo de apariencias, invirtiendo y ocultando las relaciones, sustituyéndolas por apariciones espectrales.* Prueba de ello es destacado por Marx: “El capitalista sabe que todas las mercancías, por mezquinas que parezcan, o por mal que huelan, en fe y en verdad, son dinero, judíos íntimamente circuncisos.”³⁰⁸ Marx recurre a la precisa definición paulina de los cristianos como sujetos que basan su fe en fuero interno. Los capitalistas saben que la “auténtica sustancia” de las mercancías, es el dinero. El capital irrumpe como una potencia divina, como absoluto dominador del mundo, instalador de mercado-altares, habitados por sombras y productos encantados. La modernidad de la Ilustración, lejos de quedar libre de superstición, se llena de fantasmas. Nuevas deidades emergen y exigen sacrificios, exigen la fuerza y potencia de los cuerpos; como señala Livov: “Obreros como corderos sacrificiales, como cadáveres sagrados, se inmolan en los templos de la ley del valor.”³⁰⁹

Son muy relevantes, las figuras religiosas fetichistas bíblicas que utiliza Karl Marx para describir la subsunción total del mundo al capital. Prueba de ello la encontramos cuando afirma: “En general hay que observar que allí en donde tanto el obrero como el capitalista

³⁰⁷ Ibid. 60

³⁰⁸ Marx, K, *El Capital, Crítica de la Economía Política. Libro I, Tomo I.* Traducción de Vicente Romano García. Editorial Akal. 2018, pág. 209

³⁰⁹ Livov, G. *El Marx Teológico de Enrique Dussel.* 201-246. *Revista Historia y Política.* N°13, pág. 201

sufren, el obrero sufre en su existencia y el capitalismo en la ganancia de su inerte *Mammón*.”³¹⁰ La total cosificación e inversión del mundo, según Marx: “aparece como un *Moloch*, reclamando el mundo entero, como víctima ofrecida en sacrificio en sus altares.”³¹¹ Analogía que vuelve a aparecer haciendo una vez más, alusión al dinero, ya que, en los *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía política*, afirma: “el dinero como carnicero de todas las cosas, como *Moloch* al cual todo es sacrificado, como déspota de las mercancías.”³¹² Para más adelante añadir: “el dinero figura efectivamente como el *Moloch* a cuyo altar es sacrificada la riqueza real”³¹³ También esta deidad se hace presente en el Tomo III de *El Capital*, cuando el filósofo de Tréveris destaca: “Todo el plustrabajo que puede rendir el género humano le corresponde por sus leyes innatas a *Moloch*”³¹⁴ Cabe preguntar ¿Quiénes son Mammón y Moloch? Tanto en la tradición cristiana como judía, son considerados *falsos ídolos, fetiches, dioses extranjeros*. Moloch³¹⁵ es una divinidad cananea³¹⁶, a la que se le atribuyen sacrificios de niños, los cuales son quemados al interior de una figura con cabeza de toro y cuerpo de hombre. También era representada como una estatua de bronce con fuego en su interior, dentro del cual se arrojaban víctimas. Por su parte, Mammón³¹⁷ es la deidad que simboliza la riqueza, pero más específicamente, hace alusión a la riqueza deshonesta, ligada al lucro y al engaño.

³¹⁰ Marx, K. *Manuscritos de Economía y Filosofía (1844)*, Traducción, introducción y notas de Francisco Rubio Llorente, Editorial Alianza, 2003. Primer Manuscrito, pág. 53

³¹¹ Marx, K, *Manuscritos del 61-63, cuaderno XV, folio 893*, también se puede encontrar en: *Teorías del Plusvalor*, Tomo III, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1980, pág. 406.

³¹² Marx, K. *Grundrisse, Elementos Fundamentales para una Crítica de la Economía Política. (1857-1858)*, Tomo I, Traducción y Edición a cargo de Pedro Scaron, Miguel Murmis y José Aricó. Editorial Siglo XXI, 1989, pág. 133

³¹³ Ibid.

³¹⁴ Marx, K. *El Capital, Crítica de la Economía Política. Libro III, Tomo III*, Traducción de Vicente Romano García, Editorial Akal, 2018, pág. 85

³¹⁵ Aparece nombrado en la Biblia en múltiples ocasiones, en el Antiguo Testamento, aparece en Levítico 18:21 “No ofrecerás en sacrificio al hijo tuyo a Moloch por el fuego”, también es mencionado en Samuel 12:30; Jeremías 32:35. Mientras que en el Nuevo Testamento es mencionado en Lucas 20:2 y Reyes 11:7

³¹⁶ Se le denomina Cananea a la zona que actualmente es Israel y Palestina. Los cananeos, según la Biblia, son los propios Israelitas que lograron escapar de Egipto y se instalaron en la tierra prometida del Canaán. Allí adorarían a diversos dioses, como a Moloch y al Becerro de Oro, los cuales, según el relato Bíblico del Éxodo 32:19-20, desatarían la furia de Moisés

³¹⁷ *Mammon*, es de etimología confusa, sin embargo, es una palabra aramea que significa ‘riqueza’, también existe un nexo con la palabra hebrea ‘*matmon*’, que significa «tesoro». También se utiliza en hebreo con el significado de «dinero» (מָמוֹן). La transcripción griega para mammon es μαμωνάς (mamonás), y puede encontrarse en el Sermón de la montaña (durante el discurso sobre la ostentación) y en la parábola del administrador injusto. También Véase: Mateo 6:19-21-24

A continuación, dejaremos representaciones de ambas figuras:



Representación de Moloch



Der Gotte Moloch. Ilustración de 1738 de Johann Lund, en su obra titulada "Los viejos Santuarios Judíos"



The Worship of Mammon ("La adoración de Mammón"), de Evelyn de Morgan (1909)

4. Conclusiones

En estas conclusiones retomaremos las preguntas conductoras y los objetivos planteados en la introducción, para ponerlos en relación con los principales hallazgos conceptuales encontrados a lo largo de esta investigación. Estos serán presentados a partir de cinco puntos o núcleos y la reelaboración de una pregunta que ahora se nos aparece como una gran articulación entre las nociones de crítica, teología y religión. A su vez advertiremos la centralidad que tiene el concepto hegeliano de *Aufhebung* para pensar los principales conceptos que han sido planteados por Marx. Finalmente estableceremos ciertos lineamientos para una investigación posterior sobre la cuestión de la espectralidad en Marx, al modo como ha sido sugerido Jacques Derrida.

I

¿Hay teología y/o religión en la obra de Karl Marx? Y si es así ¿Cómo se expresa? Es una pregunta que rápidamente implica cierta extrañeza, considerando que diversos portavoces tanto detractores como seguidores de la obra del filósofo de Tréveris toman como punto de partida la noción de “materialismo dialéctico”³¹⁸. Pues bien, el objetivo central de esta investigación consistía en Problematizar las nociones de dinero, mercancía y capital desde una óptica cuyo punto de mira es la carga religiosa/teológica de dichos conceptos. No obstante, para poder avanzar de forma adecuada es preciso recurrir al propio autor y qué es lo que él entiende tanto por religión como por teología. Lamentablemente Karl Marx no desarrolla de manera sistemática ninguno de los conceptos, sin embargo, si leemos detalladamente, notamos que, en la *Introducción para una Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*, el filósofo de Tréveris establece una importante aclaración, la cual sirvió como hilo conductor para esta investigación, en una cita que ya utilizamos en esta investigación: “La crítica del cielo se transforma así, en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del

³¹⁸ Expresión acuñada por Gueorgui Plejánov, es una corriente que surge de acuerdo con los planteamientos originales de Friedrich Engels y Karl Marx que posteriormente fueron enriquecidos por V. I. Lenin y después sistematizados por miembros de la Academia de Ciencias de la Unión Soviética.

derecho, la crítica de la teología en crítica de la política”³¹⁹ Fue en dicho intersticio y/o ambigüedad donde se situaron las interpretaciones de Enrique Dussel y Walter Benjamin. Ahora bien, si analizamos minuciosamente, logramos vislumbrar la doble operación que surge a lo largo de toda la obra de Karl Marx.

La crítica a la religión deviene en crítica del *derecho* ¿En qué circunstancias el filósofo de Tréveris destaca la operación del derecho como una expresión religiosa? La respuesta es clara, debemos remitirnos al texto *Zur Judenfrage*, dicho escrito fue el primer momento para poder abordar la pregunta: ¿Hay religión y teología en Marx? Un primer acercamiento indica un rotundo *sí*, pero bajo ciertas condiciones. Las condiciones y/o características adoptan la forma de una *Crítica a las formas profanas bajo las cuales se conserva la religión*, para Marx, la instalación de los Derechos Humanos y Universales del Hombre, lejos de expresar una eliminación de la religión, por el contrario, la presupone. La moderna Sociedad Civil inaugura una nueva religión, bajo una *figura distinta*, la cual es la noción de ciudadano. Concepto jurídico cuyo análisis revela una operación que permite la instalación de toda una maquinaria legal que articula la naciente sociedad burguesa y el nuevo modo de producción que ésta busca imponer. El propio Karl Marx define a la sociedad burguesa como una nueva clase que constantemente revoluciona todo, en el mismo instante que corrompe otras formas de vida, a esto se le añade la característica de ahogar todos los lazos, relaciones y tradiciones bajo la égida del frío cálculo egoísta, destruyendo las antiguas libertades por la única libertad de comercio.

El filósofo de Tréveris alude la creación de las nociones jurídicas de propiedad, libertad y seguridad como eslabones propios de la clase burguesa, conceptos legales cuyo objetivo es consolidar y/o cristalizar las relaciones prácticas existentes. Ahora bien, teniendo en consideración la instalación de la categoría de ciudadano como una doble vida en la cual los hombres se reconocen e interactúan, Marx, destaca que dicha operación jurídica borra las distinciones materiales, somete los cuerpos al aire, generando una peligrosa igualdad. La razón del peligro radica en que *anula, niega* la materialidad de los hombres reales y actuantes en la Sociedad Civil. En este punto se demuestra *la carga religiosa que Marx descubre al*

³¹⁹ Marx, K. Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción. Traducción de Ángel Rosenblat y Marcelo Alberti. Obtenido en: Karl Marx. Antología. Traducción de Pedro Scaron y otros. Editorial Siglo XXI. 2016, Pág. 92

interior de la sociedad burguesa. Si antes los hombres se reconocían como iguales en el hecho de ser hijos de un único Dios, el cual les concedía ciertos derechos bajo su soberanía, ahora, el Estado Político de origen burgués, -cuyo centro es la categoría de ciudadano-, aparece como garante de unión, protección, regulador de la vida de los hombres.

Ahora bien, es preciso añadir que la dimensión religiosa del Estado político moderno no acaba allí, Karl Marx da cuenta de que la creación de dichos derechos busca la instalación y legitimación de ciertas prácticas burguesas; el filósofo de Tréveris desata un vendaval teórico al vincular judaísmo con burguesía. No se trata de que los burgueses sean de religión judía, sino que, ellos -los burgueses- pueden perfectamente ser laicos o católicos, pero en su práctica cotidiana, en su vida material al interior de la sociedad, son judíos íntimamente circuncidados. ¿Qué quiere decir esto? Karl Marx no busca atacar la religión judía criticando el Talmud o la Torá, sino que dirige su crítica hacia la práctica de los judíos, cuya expresión manifiesta destaca Marx, es el lucro, el interés egoísta, la usura, la búsqueda constante de dinero, elementos que se repiten en la vida material de los burgueses. Si bien la clase burguesa es altamente revolucionaria, eliminando ídolos, reyes y religiones, dejan el centro vacío, cuyo espacio es ocupado por el Dinero.

El judío en su práctica veía a todos los objetos del mundo como portadores de dinero, luego el cristianismo y su aspiración como religión universal, negó y conservó elementos de la religión judía. *Esta Aufhebung, es destacada por Marx en Zur Judenfrage, es decir, la burguesía, en su práctica concreta, material, manifiesta bajo otra figura, conserva la usura, el egoísmo, y la búsqueda de dinero propias de la práctica judaica, en el mismo instante que conserva y eleva al cristianismo como religión universal, bajo la figura del modo de producción capitalista a escala mundial.* Pero esta descripción no quedaría completa si no añadimos el elemento clave, la noción de *Dinero*. El propio Karl Marx destacará que el dinero es el nuevo Dios, es el único y “celoso Dios de Israel”, el Dios que ocupa el espacio dejado por las antiguas religiones, el que domina y sojuzga al mundo.

Es por ello que, guardando relación con la pregunta *¿Hay religión/teología en Karl Marx?*, podemos responder con *un rotundo sí, siempre y cuando esta relación religiosa se manifieste y/o exprese bajo una nueva figura, en este caso, la práctica material del burgués y la instalación de un nuevo Dios.* Con respecto a esta figura es digno a destacar la continuidad

que se logra distinguir al interior de la obra de Karl Marx. En los textos agrupados como Manuscritos Económico- Filosóficos, notamos que el Dinero aparece como fuerza inversora y creadora de la humanidad. ¿Qué nos quiere decir esto? Si los hombres están dotados de ciertas características, que, bajo ciertas circunstancias sociales, los desfavorecen, el Dinero tiene la capacidad de invertir dichos atributos, sustituyéndolos por ciertas características que modifiquen las relaciones sociales, de esa forma, el Dinero aparece como una potencia, como una fuerza que dirige al mundo. Incluso, este elemento se mantiene al interior de la obra marxiana, si los textos a los que recientemente aludimos pertenecen a una época que oscila entre 1843 y 1844, notamos que en 1858 y en El Capital de 1867, subsiste este elemento del dinero como un Dios con una imponente fuerza creadora; resulta tremendamente importante el vínculo entre práctica burguesa ligada al modo de producción capitalista y la dimensión religiosa que ésta lleva consigo, para demostrar aún más este punto, es menester volver a leer el epígrafe de esta tesis:

...Y pone bajo obligación a todas las personas -los pequeños y los grandes, los ricos y los pobres, los libres y los esclavos- éstos tienen un mismo propósito y entregarán su poder y autoridad a la bestia, para que nadie pueda comprar o vender salvo la persona que tenga la marca, el nombre de la bestia salvaje o el número de su nombre. (Apocalipsis 13:16).

Texto citado por Karl Marx en El Capital, específicamente en el capítulo II titulado “Proceso de intercambio”, corresponde a un Verso bíblico que bajo un primer acercamiento nos da a entender que las relaciones entre distintos estamentos sociales poseen un factor de unión, un vínculo cuyo carácter es eminentemente económico, “nadie puede comprar ni vender”, estableciendo la dimensión del intercambio como base de las relaciones sociales, pero que, además, implica la posesión de cierto elemento diferente al resto que posibilite dicha relación. Es sumamente significativo el hecho de que Karl Marx haya escogido una cita bíblica para expresar los movimientos internos del modo de producción capitalista, subrayando su dimensión eminentemente religiosa.

II

Ahora bien, cabe preguntarse, *¿Por qué se puede afirmar que la crítica a la religión y la crítica al Capitalismo, son operaciones simultáneas en Marx?* Para responder a ello, es

preciso -como dijimos al principio- volver al propio autor. *Para el filósofo de Tréveris el dinero es un objeto igual que los demás, pero bajo ciertas determinaciones sociales, se vuelve de improviso soberano y Dios del mundo.* En Marx, la noción de crítica implica una lucha cuerpo a cuerpo, un arma con la cual no se busca refutar al enemigo, sino destruirlo. Por su parte, la religión no debe ser entendida como una creación mental de los hombres, sino, como un desgarramiento material, como una contradicción práctica, la religión es un resultado de la vida material de los hombres, la miseria de la religión es la expresión/manifestación de una miseria real y *la crítica tiene como objetivo desarticular las figuras profanas de la religión, es decir, figuras/formas bajo las cuales cierto elemento se conserva.* De este modo la religión tiene como característica central, el hecho de instalar representaciones e imágenes como eternas, universales, como elementos fuera de la historia. ¿Cómo se vincula esto con una crítica al modo de producción capitalista? *Karl Marx dirá que el Método de los economistas ingleses es instalar relaciones burguesas como eternas y universales.* Esto implica, que las categorías como trabajo, dinero, capital, son productos de diversas relaciones y luchas sociales, pero, al interior de la Sociedad Civil burguesa, aparecen como elementos inmutables, como leyes eternas, alejadas de cualquier elemento histórico. El dinero y el trabajo siempre han existido, en diversas sociedades alrededor del mundo y su respectiva historia, pero sólo en el modo de producción capitalista, adquieren dimensiones universales. El “gran giro” comenzó cuando Adam Smith dejó de considerar a la riqueza como un objeto externo y pasó a considerar al trabajo, es decir, a una actividad, como la creadora de la riqueza. *Con ese gesto, se ocultó la huella de las grandes acumulaciones burguesas y se transfirió a una actividad despojada de cuerpo.* Por su parte Dave Ricardo tomó como punto de partida la distribución de bienes como el inicio de las relaciones económicas, *omitiendo la noción de producción, dejando en claro, un movimiento cuyo objetivo es doble: por un lado, esconder las relaciones burguesas de producción y acumulación, y por otro, establecer las relaciones capitalistas como eternas y universales, como relaciones que siempre han estado a lo largo de la historia de la humanidad. Es por ello, que el modo de producción capitalista y las religiones comparten el mismo gesto, el mismo método, el cual consiste en hacer parecer las relaciones sociales bajo ciertos velos de naturalismo, bajo ciertas leyes eternas, las cuales omiten, esconden, distorsionan la realidad, se les esconde a los productores y se les muestra como dadas por la tradición.*

III

La labor que aún debemos realizar es la de exponer la captura de la fuerza de trabajo y su enajenación, al interior de la sociedad civil, mediante los derechos universales del hombre y el ciudadano como el producto de lo que Marx definiría como “Método de la Economía Política”; a su vez, dilucidar las operaciones del fetichismo de la mercancía, el dinero y su paso a la forma de capital. Ahora bien, este vínculo entre modo de producción capitalista y religión debe ser aclarado bajo los términos del propio Marx, esto es, no se trata simplemente que ambos introduzcan imágenes e ilusiones para dominar masas, sino que, ambos son productos de relaciones sociales materiales. Es en dicho momento cuando entra la noción de *Teología*. Si la crítica a la religión recae en la crítica al derecho, *la crítica a la teología deviene en crítica de la política*. Para lograr comprender lo que Karl Marx alude cuando habla de política, es preciso destacar que la política en sí misma *es un producto*. Para el filósofo de Tréveris, la primera condición de la historia humana es la de hombres vivientes, hombres reales, empíricamente demostrables, con ciertas necesidades que buscan satisfacer. Los hombres siempre están inmersos en la sociedad, pero ésta aparece bajo diversas figuras, la tribu, la familia, la ciudad Estado, etc. Lo importante a destacar de este hecho es que, según Marx, la producción social de la vida, esto es, el modo en cómo se produce y reproduce la vida de los hombres implica *una base económica*, en dicha base los hombres establecen relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, dando paso a una estructura económica sobre la cual se erigen los edificios políticos y jurídicos. Por ejemplo, mediante la conquista de América, la circunnavegación de África, la creación de la máquina de vapor, se produjo una *nueva figura* en los modos de producción de la vida, los cuales entraron en contradicción con los modos anteriores, los nuevos grupos mercantiles necesitaban libertad de comercio para dar espacio a un nuevo modo que traía abundantes excedentes consigo, sin embargo, las estructuras eclesiásticas y monárquicas bloqueaban los flujos de las nuevas figuras de producción. De ahí surge una revolución social, donde las contradicciones de los estamentos en pugna luchan, uno vence y las relaciones de producción cambian, conservan las anteriores figuras, pero establecen nuevas formas políticas y nuevos códigos jurídicos.

Ahora bien, el propio Marx destaca, que cada forma, o bien, figura, se presenta y se siente a sí misma como la última forma, y a su vez, la más acabada y elevada, pero cada una de las figuras trae consigo en sus vísceras, los elementos que la niegan, pero no la sepultan por completo, sino que constituyen un fluir necesario. El motivo de lo anterior, radica, en que la Crítica de Karl Marx se cierne sobre la Economía-Política, es decir, hacia los rasgos religiosos y teológicos que la componen. La teología implica toda una estructura, un código establecido por los economistas ingleses, pero también movimientos al interior de la sociedad. *El hecho de que el modo de producción se presente para Marx como teológico-religioso, se debe a que, en sus entrañas, las prácticas de los hombres, se desgarran entre sí, y se presentan como elementos naturales y objetivos. Así, para terminar de responder a la interrogante ¿Por qué se puede afirmar que la crítica a la religión y la crítica al Capitalismo, son operaciones simultáneas en Marx?* Debemos pasar por la noción de mercancía. Si bien, Karl Marx comienza con las nociones de valor de uso y valor de cambio, rápidamente nos dirá que el valor de cambio es algo cargado de dialéctica, es una forma que se adopta, bajo la cual los objetos y cosas del mundo se disuelven, se equiparan entre sí. Al perder sus propiedades, los productos también pierden la característica de ser productos de la mano humana, instalando así, una *objetividad espectral*, donde los trabajos pierden sus cualidades y son igualados como trabajo medio simple, disolviendo los cuerpos en el aire. Así como en la Sociedad Civil los hombres materiales, reales y actuantes son disueltos bajo la categoría de ciudadano, con el valor de cambio y su respectiva equiparación, no sólo los objetos pierden sus cualidades físicas, sino que los trabajos quedan reducidos a una espectralidad común donde el mundo aparece como una suma de trabajo coagulado.

Bajo este proceso, de valor de uso, valor de cambio, surge una tercera figura, la mercancía, cuyo carácter central consiste en ser un objeto producido con vistas a *un otro desconocido*, dentro de la esfera del *intercambio*. Esta esfera necesita una división social del trabajo, donde diversos productores privados e independientes unos de otros, intercambian mercancías. Es aquí donde la enajenación tiene para Marx un rol importante. El trabajador inmerso en la sociedad Civil, es capturado mediante la disolución de los séquitos feudales y es embestido como sujeto de derechos, el trabajador es un hombre libre, que, voluntariamente ingresa a trabajar al mando de otro al interior de una fábrica, allí realiza mediante su actividad un objeto, su trabajo se objetiva en una cosa, la cual se vuelve independiente, extraña, hostil,

porque no le pertenece a él, sino a un otro desconocido, la misma actividad del trabajo al interior de la esfera privada es enajenante, el hombre no desarrolla sus cualidades, ni afirma ontológicamente su ser, sino que está atrapado produciendo valor de cambio para alguien más. Finalmente, los hombres producen un mundo, pero no pueden tener acceso a él, mientras más ponen de su vida en el trabajo, *son menos dueños de sí mismos, asemejando la situación religiosa, donde mientras más ponen los hombres en Dios, menos ponen para sí mismos. La labor central de Karl Marx es desarticular las formas profanas bajo las cuales se presenta la religión, ésta no ha cesado de operar, sino que ha adopta distintas figuras con las cuales se somete, humilla y sojuzga a los hombres.*

El modo de producción capitalista necesita una actividad enajenante donde los productos de la mano humana se presenten como independientes, hostiles y extraños, donde las mercancías bailen y se oculten bajo mantos metafísicos y ocultos poderes teológicos. En una sociedad de productores de mercancías, las relaciones sociales aparecen como relaciones entre cosas, las mercancías al igual que en las nebulosas regiones del mundo religioso donde los productos de la mente adquieren vida propia, lo mismo ocurre en el modo de producción capitalista con las mercancías, este animismo consiste en un ocultamiento bajo mantos mistificados y teológicos donde se atribuyen propiedades objetivas y naturales a los productos de la mano humana. Sin embargo, estas mistificaciones son, realmente, según Marx, movimientos prácticos de hombres reales, que, en su actividad cotidiana, al intercambiar valores de cambio por otros, es decir, al establecer relaciones sociales entre cosas, expresan el fetichismo, demostrando que los rasgos religioso/teológicos de la Economía Política pueden ser explicado bajo el concepto de Praxis, siendo el método histórico el lugar desde el que Karl Marx “combate” las operaciones “esencialistas”, de esta manera viene a establecer al modo de producción capitalista como una figura más dentro de un movimiento, una figura dispuesta a ser negada, y cuyas operaciones internas, son realmente, contradicciones prácticas.

IV

Hemos notado que los elementos se reiteran, es decir, tanto las formas y/o figuras teológicas y religiosas, pero también es igual de importante considerar la operación de naturalización y des historización que se repite bajo ciertas pieles. Así, por ejemplo: Las mercancías se atribuyen características objetivas y naturales, demostrando el movimiento propio de los

economistas burgueses, esto es, establecer algo que es fruto de relaciones sociales y presentarlas como leyes naturales y eternas, así como las religiones presentan sus historias como el inicio de la historia propiamente humana, omitiendo y borrando su oscuro e inquietante pasado.

Por ello, la crítica a la religión y la crítica a Capital son simultáneas, porque el Capital es una figura actualizada de las religiones, una figura que conserva y eleva elementos de los diversos cultos monoteístas y paganos. Por consiguiente, la práctica burguesa se presenta como una Aufhebung donde la práctica de la usura judía y el universalismo cristiano se reúnen, se niegan y elevan, los mismo ocurre con el Fetichismo de la mercancía, en una sociedad industrial, con máquinas de vapor y ferrocarriles, subsiste una religión de culto, donde ya no se trata de ídolos dotados de poderes místicos, sino de productos del trabajo humano, que están cargados de sutilezas metafísicas y ocultos poderes teológicos. En el mundo dominado por el modo de producción capitalista, el valor de cambio se presenta como la instancia abstracta del valor de uso, a su vez, el valor de cambio sirve como intermediario entre el objeto material y el dinero, así como Cristo es el mediador entre Dios y los hombres, sin el cual no hay salvación para el género humano, de este modo, el valor de cambio, sin el cual no hay riqueza posible, va cargado de dialéctica. Asistimos entonces a la fundamentación teológico-religiosa de una sociedad burguesa donde el Dinero pasa de ser un objeto más en la esfera de la circulación a ser el Dios y soberano de todas las cosas, pero, sin embargo, aún le queda una figura por desarrollar, la forma capital. Para que el dinero se convierta en capital, es necesario que una suma de dinero reingrese con mayor magnitud, si se invierten 100 libras, -para usar el ejemplo del propio Marx- el objetivo de todo el proceso es que reingresen esas 100 libras convertidas ahora en 110, así como Cristo Crucificado deviene en Dios padre, siendo Dios hijo, el dinero deviene en Capital con un movimiento de acumulación que tiene la forma de una Aufhebung.

De este modo, advertimos que *La Crítica de la religión/teología del Capital son simultáneas porque el propio modo de producción capitalista para funcionar necesita una base sobre la cual erigir sus categorías, dicha base, supera y conserva la operación teológico-religiosa. Cabe recordar que la forma central de operar, consiste en establecer relaciones prácticas reales y actuantes, como relaciones sublimadas, eternas y universales, el modo de*

producción capitalista nace goteando sangre y va cargado de culto, al nuevo Dios, al Dinero, ese soberano al cual son inmolados los millones de cuerpos de la humanidad, el Capital es un Moloch, es un carnicero al cual los hombres y mujeres son ofrecidos en sacrificio, un Moloch que reclama culto, al cual es ofrecida la riqueza de la humanidad en sus altares.

V

Finalmente, si el Capital es un *Aufhebung* donde se reúnen bajo nuevas formas el cristianismo y el judaísmo, entonces ¿El comunismo es un ateísmo? El mismo instante en el que un hombre ha reconocido que, tanto el derecho, la política, y el modo de producción del capital, son manifestaciones de una vida enajenada, en ese instante, en esa auto confirmación de la contradicción consigo mismo, ese es el saber y la vida verdadera. Si nosotros sabemos que la religión es la enajenación de los hombres, sabemos, por consiguiente, que la religión ya no se confirma en nuestra esencia, sino que ésta yace superada y aniquilada. La negación de la negación, no implica la esencia verdadera de este ser aparente, sino que, este ser aparente yace ahora como un ser objetivo que mora fuera de nosotros.

Un papel importante ejerce en este momento, una vez más, la noción de *Aufhebung*, donde superación está vinculada a la negación, preservación y afirmación. Así, por ejemplo, en El Capital, Valor de uso superado es Valor de Cambio, valor superado es igual a mercancía, mercancía superada es igual a Dinero, dinero superado es igual a Capital, y el ciclo comienza de nuevo. En la realidad fáctica siguen existiendo los objetos útiles, el dinero, etc. sólo que se han convertido en momentos, en modos de existir, que carecen de validez aislada, que se disuelven y engendran recíprocamente, son, por tanto, momentos de un movimiento en un constante y necesario fluir. El comunismo es la negación del modo de producción capitalista, pero debemos considerar al comunismo no como un Estado político a implantar, sino como un movimiento necesario, que surja a escala mundial, un movimiento que niega, pero a su vez, conserva, supera y eleva ciertos elementos. El comunismo brota en las vísceras del capital, el comunismo entonces, no es simplemente un ateísmo, no se trata de arrancar de raíz, ni de huir, negar completamente las religiones sería negar absolutamente todo el mundo objetivo engendrado por los hombres. El comunismo no consiste en volver a un estadio de vida primitiva, es, por el contrario, el devenir real, donde los seres humanos pueden realizar

su esencia corporal, es una negación en un sentido positivo, conservar las ruinas y elevarlas, para quitar los velos de las relaciones donde el hombre es un ser extraño.

Aquí, se vuelve sumamente importante retomar la concepción de espectro descrita por Derrida, para dicha tarea, cabe preguntarse: ¿Qué es un espectro sino una *Aufhebung*, es decir, una presencia que resiste al olvido, una presencia que adquiere una forma distinta? Un espectro que en el constante devenir entre vida y muerte se articula como una inquietante presencia con la cual es necesario establecer un comercio, una negociación, un trato, un espectro sin el cual no es posible vivir, cuya presencia implique una *política de la memoria*, la cual trae consigo, una responsabilidad con las generaciones venideras, pero también, una responsabilidad con los cuerpos que han devenido polvo, pero cuyo recuerdo permanece inscrito en las ruinas de la historia. Los cuerpos desaparecidos en las inhóspitas planicies desérticas o en el fondo de los océanos adquieren la figura de memoria, de presencia inquietante cuya misión es interrogar fulminantemente los patrones de acumulación. El propio Marx es un fantasma, su tumba yace cerrada, pero sus espectros rondan y amenazan en adoptar una nueva figura dispuesta a negar el estado de cosas existente. Como señala el esloveno Slavoj Žižek, las referencias de Marx a la dialéctica de Hegel en su *Crítica de la Economía Política* oscilan entre una expresión mistificada de la lógica del capital o como un modelo del proceso revolucionario de emancipación. De ahí su potencia demoledora y su alcance universal. En primer lugar, está la dialéctica como la “lógica del capital”; En segundo lugar, está ese grandioso esquema hegeliano del proceso histórico que se mueve de la sociedad preclasista al capitalismo, en la que se va produciendo en el sujeto una separación gradual de sus condiciones objetivas, de modo que la superación del capitalismo significa que el sujeto colectivo niega, supera, y se reapropia de su sustancia alienada.

Bibliografía

- Agamben, G. (2019). *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Traducción de Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituso*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Adriana Hidalgo.
- Althusser, L. (1967). *La revolución Teórica de Marx. Traducción de Martha Harnecker*. Madrid, España: Editorial Siglo XXI.
- Arendt, H. (2009). *La Condición Humana. Traducción de Ramón Gil Novales*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.
- Arendt, H. (2018). *Los Orígenes del Totalitarismo. Prólogo de Salvador Giner. Traducción de Guillermo Solana*. Madrid, España: Editorial Alianza.
- Aristóteles. (2019). *Política. Introducción, traducción y notas de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez*. Madrid, España: Editorial Alianza.
- Bauer, B. (1969). *La Cuestión Judía: texto completo e inédito en la polémica Marx-Bauer. Con textos de Bruno Bauer, A. León, Isaac Deutshcer y León Trotsky*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Coyoacán.
- Benjamin, W. (2018). *Capitalismo como Religión. Traducción, notas y comentarios de E. Foffani y J. A. Ennis. Presente en: Karl Marx. Sobre la Religión. De la Alienación religiosa al Fetichismo de la Mercancía*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Benjamin, W. (2018). *Sobre el Concepto de Historia (Extractos). Edición en Español de Reyes Mate. Obtenido en: Karl Marx. Sobre la Religión. De la Alienación religiosa al Fetichismo de la Mercancía*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Deleuze, G. (2017). *Derrames I. Entre el Capitalismo y la Esquizofrenia. Traducción y notas de Equipo Editorial Cactus*. Buenos Aires, Argentina. : Editorial Cactus. .
- Deleuze, G. (2017). *Derrames II. Aparatos de Estado y Axiomática Capitalista. Traducción y nota de Pablo Ires y Sebastián Puente*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Cactus.
- Derrida, J. (1998). *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional. Traducción de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti*. Valladolid, España: Editorial Trotta.
- Derrida, J. (2016). *Psyché. Invenciones del Otro. Traductores: Alejandro Madrid Zan, Marcela Rivera Hutinel, Cristóbal Durán, Emmanuel Biset, Cristina de Peretti y otros*. Avellaneda, Argentina: Ediciones La Cebra. .
- Dussel, E. (1991). *La Producción Teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1993). *Las Metáforas Teológicas de Marx*. Navarra, España: Editorial Verbo Divino.

- Foucault, M. (2007). *Historia de la Sexualidad. Volumen I. La Voluntad de Saber. Traducción de Ulises Guiñazú*. Ciudad de México: Editorial Siglo XXI.
- Foucault, M. (2013). *Nietzsche, La Genalogía, La Historia. Traducción de José Vázquez*. Valencia, España: Editorial Pre-Textos.
- Freud, S. (1992). *Obras Completas: Volumen XVII (1917-1919). De la historia de una neurosis infantil, el hombre de los lobos y otras obras. Traducción de José L. Etcheverry*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Amorrortu .
- Goethe, J. W. (2017). *Fausto. Una Tragedia. Edición Bilingüe. Introducción de Albert Schone. Versión de Pedro Gálvez*. Barcelona, España: Penguin Random House Grupo Editorial .
- Hegel, G. (2000). *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho. O compendio del derecho natural y la ciencia de Estado. Traducción de Eduardo Vásquez*. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.
- Hegel, G. (2015). *Ciencia de la Lógica. Volumen II: La lógica subjetiva o la doctrina del concepto. (1816). Introducción, traducción y notas de Félix Duque*. Madrid, España: Abada Editores.
- Hegel, G. (2019). *Ciencia de la Lógica. Volumen I: La Lógica Objetiva. (1812-1813). Introducción, traducción y notas de Félix Duque*. Madrid, España: Abada Editores.
- Hegel, G. (2019). *Fenomenología del Espíritu. Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. Edición, notas, glosario, índices, posfacio y bibliografía a cargo de Gustavo Leyva*. Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica .
- Henry, M. (2011). *Marx. Volumen I: Una Filosofía de la Realidad. Traducción de Nicolás Gómez*. Buenos Aires, Argentina : Ediciones La Cebra.
- Henry, M. (2018). *Marx. Volumen II: Una filosofía de la economía. Traducción y Epílogo de Nicolás Gómez*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones La Cebra.
- Livov, G. (N° 13). El Marx Teológico de Enrique Dussel. *Revista Historia y Política*, 201-246.
- Marx, K. (1980). *Teorías del Plusvalor, Tomo III. Traducción de Wenceslao Roces*. Madrid, España: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1982). *Escritos de Juventud. Traducción de Wenceslao Roces*. Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1987). *Contribución a la Crítica de la Economía Política. 1859. Traducción de Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis y José Aricó. Edición, advertencia y notas a cargo de Jorge Tula*. Madrid, España: Editorial Siglo XXI.
- Marx, K. (1987). *Grundrisse. Elementos fundamentales para una Crítica de la Economía Política. 1857-1858. Volumen II. Traducción de Pedro Scaron y edición a cargo de José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scaron*. Madrid, España: Editorial Siglo XXI.

- Marx, K. (1989). *Grundrisse. Elementos Fundamentales para una Crítica de la Economía Política 1857-1858. Volumen I. Traducción de Pedro Scaron y Edición a cargo de José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scaron.* Madrid, España: Editorial Siglo XXI.
- Marx, K. (1992). *Grundrisse. Elementos Fundamentales para una Crítica de la Economía Política. 1857-1858. Volumen III. Traducción a cargo de Pedro Scaron, edición a cargo de José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scaron.* Madrid, España: Editorial Siglo XXI.
- Marx, K. (2003). *Manuscritos de Economía y Filosofía. 1844. Traducción, introducción y notas de Francisco Rubio Llorente.* Madrid, España: Editorial Alianza.
- Marx, K. (2011). *El Capital. Libro I, Capítulo VI (Inédito). Presentación de José Aricó. Traducción y Notas de Pedro Scaron .* Iztapalapa, México: Editorial Siglo XXI.
- Marx, K. (2012). *Cuaderno Spinoza. Traducción, estudio preliminar y notas de Nicolás González Varela.* Madrid, España: Ediciones de intervención Cultural Montecinos. .
- Marx, K. (2015). *Antología. Selección e Introducción de Horacio Tarcus. Traducción de Pedro Scaron y otros.* Buenos Aires, Argentina.: Editorial Siglo XXI.
- Marx, K. (2018). *El Capital. Crítica de la Economía Política. Libro I, Tomo I. Traducción de Vicente Romano García.* Madrid-España: Editorial Akal.
- Marx, K. (2018). *El Capital. Crítica de la Economía Política. Libro I, Tomo II. Traducción de Vicente Romano García.* Madrid-España: Editorial Akal.
- Marx, K. (2018). *El Capital. Crítica de la Economía Política. Libro I, Tomo III. Traducción de Vicente Romano García.* Madrid- España: Editorial Akal.
- Marx, K. (2018). *Sobre la Religión. De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía. Edición y estudio introductorio de Reyes Mate y José A. Zamora.* Madrid, España: Editorial Trotta.
- Marx, K., & Engels, F. (2016). *Obras Escogidas. Volumen I.* Madrid, España: Editorial Akal.
- Marx, K., & Engels, F. (2016). *Obras Escogidas. Volumen II.* Madrid, España: Editorial Akal.
- Marx, K., & Engels, F. (2018). *La Ideología Alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas. Traducción de Wenceslao Roces.* Madrid, España: Editorial Akal.
- Rousseau, J. J. (2003). *El Contrato Social. O Principios del Derecho Político. Traducción de Leticia Halperín. Introducción de Horacio Crespo.* Buenos Aires, Argentina: Editorial Losada.
- Schmitt, C. (2009). *Teología Política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía. Traducción de Francisco Javier Conde. Notas de edición de José Luis Villacañas.* Madrid, España: Editorial Trotta.
- Shakespeare, W. (2014). *Hamlet. Traducción de Raúl Zurita.* Santiago de Chile: Ediciones Táchitas. .
- Soto, C. P. (2008). *Proposición de un marxismo hegeliano.* Santiago de Chile: Editorial ARCIS.
- Tatián, D. (2019). *Spinoza Disidente.* Buenos Aires, Argentina: Editorial Tinta Limón.

- Žižek, S. (2010). *El Sublime Objeto de la Ideología*. Traducción de Isabel Vericat Núñez. Madrid, España: Editorial Siglo XXI.
- Žižek, S. (2015). *Menos que nada. Hegel y la sobra del Materialismo Dialéctico*. Traducción de Antonio J. Fernández. Madrid, España: Editorial Akal.
- Žižek, S. (2016). *El Acoso de las Fantasías*. Traducción de Francisco López Martín. Buenos Aires, Argentina: Ecléctica ediciones .

