



Embajadores
Johanna Orduz

La teoría del fetichismo de Marx

<https://doi.org/10.25058/20112742.n48.03>

JUAN JOSÉ BAUTISTA SEGALÉS
<https://orcid.org/0000-0003-3386-8474>
Universidad Nacional Autónoma de México

Cómo citar este artículo: Bautista Segales, J. J. (2023). La teoría del fetichismo de Marx.
Tabula Rasa, 48, 75-100. <https://doi.org/10.25058/20112742.n48.03>

Recibido: 10 de abril de 2021 Aceptado: Junio 15 de 2021

Resumen:

Detrás de toda construcción teórica hay siempre una concepción antropológica presupuesta. El autor expone la importancia que adquiere la reflexión antropológica en el método crítico de Marx, y continuando en la línea de Franz Hinkelammert sobre el abordaje de la teoría del fetichismo y el humanismo de la praxis, muestra nuevas dimensiones de la inversión de la dialéctica hegeliana y su importancia para pensar y transitar hacia un nuevo proyecto civilizatorio más allá de la modernidad.

Palabras clave: antropología, método crítico, comunidad, fetichismo, transmodernidad.

Marx' Theory of Fetishism

Abstract:

Behind any theoretical construction, there is invariably an assumed anthropological notion. This article argues the importance of the anthropological reflection on Marx' critical approach, and, following on Franz Hinkelammert's tenets on the approach to fetishism and a praxis humanism, it shows new dimensions of turning Hegelian dialectics upside down, and its importance to think of and moving forward to a new civilizing project beyond modernity.

Keywords: anthropology, critical approach, community, fetishism, transmodernity

A teoria do fetichismo de Marx

Resumo:

Por trás de toda construção teórica há sempre um conceito antropológico pressuposto. O autor expõe a importância que adquire a reflexão antropológica no método crítico de Marx, e à luz de Franz Hinkelammert sobre a abordagem da teoria do fetichismo e o humanismo da práxis, mostra novas dimensões da inversão da dialéctica hegeliana e sua importância para pensar e transitar para um novo projeto civilizatório além da modernidade.

Palavras-chave: antropologia, método crítico, comunidade, fetichismo, transmodernidade.

Introducción

En la coyuntura que estamos viviendo, que a todas luces es una coyuntura de transición hacia otra forma de vida, se podría decir que básicamente los pueblos que se debaten al interior de las consecuencias desastrosas de este tiempo histórico, se debaten entre: los que siguen padeciendo pasivamente las consecuencias del modelo liberal por un lado, por otro, los que se resisten activamente a esta forma económica y política de dominación, y finalmente, aquellos pueblos que pasaron ya de la resistencia a la construcción de alternativas distintas al capitalismo neoliberal y la modernidad.

Cuando uno se sitúa desde la perspectiva de aquellos pueblos que están fácticamente luchando y construyendo alternativas, empiezan a aparecer nuevos problemas, pero también nuevos temas, cuasi insospechados para el pensamiento crítico o liberador del siglo XX, y que están empezando a iluminar de mejor modo las posibles salidas al impasse que a diario producen el capitalismo y la modernidad. Decir que en este nuevo siglo XXI necesitamos otro pensamiento acorde a los problemas del siglo XXI no es una mera pose, sino una real necesidad, máxime si el problema ya no tiene que ver sólo con una nueva opción más, ya sea económica, política o cultural, sino con el destino de la humanidad toda y la naturaleza.

Los últimos informes de los grandes centros de pensamiento y las denuncias de los grandes analistas a nivel mundial tienden a mostrar que a los grandes centros de poder les importa poco seguir explotando la naturaleza hasta sus últimas consecuencias, y paralelo a ello, están impulsando ya de hecho políticas tendientes al exterminio prácticamente de la mitad de la humanidad, que a estos grandes centros de poder les aparece como un estorbo u obstáculo para sus planes de desarrollo y consumo de los actuales y nuevos bienes materiales que sigue produciendo a diario el gran capital.

Frente a este panorama, el pensamiento crítico no puede estar pensando desde los mismos presupuestos sobre los que se construyó el pensamiento crítico, marxista y de izquierda del siglo XX, sino que es necesario producir otros presupuestos, o sea otros fundamentos sobre los que sea posible construir un pensamiento que no se limite a criticar, sino que se enfoque en proponer posibles salidas al impasse en el que se encuentra no solo el pensamiento de izquierda, sino a la situación en la que se encuentra la gran mayoría empobrecida sistemáticamente por el gran capital.

En este sentido, el pensamiento de Franz Hinkelammert de los últimos años es un gran ejemplo de lo que podríamos hacer en aras de la construcción de este nuevo pensamiento. En esta línea quisiéramos desarrollar en este breve artículo tres hipótesis que nos aparecen producto del diálogo con Hinkelammert, Marx, Ernst Bloch y Walter Benjamin.

La primera tiene que ver con los presupuestos implícitos en la antropología con la cual surge la modernidad.

La segunda tiene que ver con la secularización moderna de los mitos presupuestos en las antropologías en la modernidad.

Y la tercera hipótesis intenta situar el lugar que este tipo de reflexión antropológica tiene al interior de la dialéctica, tanto de Hegel, de Marx, como de la posible idea de dialéctica que se podría desarrollar a partir de este último.

Nos interesa mostrar que la reflexión antropológica que hacen tanto Marx como Hinkelammert es parte consustancial de la nueva idea o concepción de dialéctica que produjo Marx y que Hinkelammert llevó a un nuevo nivel de desarrollo.

Finalmente concluiremos nuestro trabajo con la reflexión explícita de la teoría del fetichismo de Marx, tema que fuimos descubriendo con Hinkelammert, pero también con Enrique Dussel a partir de su lectura del Marx-Engels Gesamtausgabe.

El problema de la antropología

En varios de sus últimos trabajos, especialmente en su «La dialéctica marxista y el humanismo de la praxis» (2018), Hinkelammert ha insistido mucho en reflexionar o aclarar lo que está presupuesto en la afirmación de Marx de procedencia feuerbachiana de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Hinkelammert mismo ha insistido en que para Marx esta afirmación es o puede servir como un criterio ético o racional para discernir el sentido de las acciones políticas, de la praxis en general, así como de la intencionalidad revolucionaria cuando se quiere transformar la realidad. Por ello insiste en que Marx no se queda en esta afirmación, sino que va más allá de ella al mostrar qué es aquello que se deduce o lo que se sigue de esta afirmación: cuando está de acuerdo con la idea de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano, entonces eso conlleva luchar contra todo tipo de acción, situación o hecho que niegue esta idea-criterio.

Pues bien, como el pensamiento dialéctico sugiere y que está contenido en el procedimiento metodológico de la fenomenología, de lo que se trata es ver de dónde surge, no solo la afirmación feuerbachiana, sino la reflexión categorial explícita de Marx, esto es, el pasaje del concepto a la categoría o sino el pasaje de la interpretación a la transformación. En nuestra opinión es un diálogo implícito con los presupuestos fundamentales con los cuales surge la modernidad y que ahora hay que superar. Como dicen Bloch y Benjamin, en sus diálogos con Hegel, en el final es cuando aparece más claramente el origen o el comienzo de un proceso. Justo ahora cuando empieza a alborear el final de la modernidad y el amanecer del nuevo siglo, del nuevo tiempo o como diría Benjamin, del auténtico futuro, contenido en el tiempo mesiánico.

Según nuestra hipótesis, otra de las formas de entender la inversión que hace Marx a la dialéctica hegeliana, consiste en empezar por donde termina la dialéctica de Hegel. Esto es, para darle la vuelta a Hegel, el capitalismo y la modernidad, hay que partir del final de ellos, de su resultado, de sus consecuencias y desde ahí remontarse al principio, para poner sobre sus pies lo que está puesto al revés. Cuando Marx dice en el postfacio a la segunda edición del Tomo I de *El capital* que no solo le había hecho una crítica a Hegel hace casi treinta años, sino que lo había invertido, lo que está diciendo también es que él, Marx en este caso, había partido en su crítica no por donde empieza Hegel, sino por donde termina él. La crítica a la dialéctica hegeliana que hace Marx empieza no con la crítica a la *doctrina del ser*, (para de ahí pasar a la *doctrina de la esencia* y luego a la *doctrina del concepto*, desarrollado en la *Ciencia de la lógica* de 1812), que es donde empieza el método dialéctico hegeliano, sino en la crítica a la *Filosofía del derecho* (1820).

En la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* de 1843, que es el texto al cual se refiere tantas veces Hinkelammert, y que es el texto al cual se refiere Marx tanto en el prólogo a *Una contribución a la crítica de la economía política* de 1859, como en el postfacio a la segunda edición del Tomo I de *El capital*, el tema central es la idea de ser humano, que como reflexión antropológica realiza Marx para aclarar de dónde va a partir él en la reflexión dialéctica y a su vez para tomar distancias, no solo de Hegel, sino también de los jóvenes hegelianos o hegelianos de izquierda. ¿Por qué? Porque Hegel en la *Filosofía del derecho*, producto de todo su sistema, recién arriba a una idea de ser humano, presupuesta en toda su reflexión dialéctica desde la *Fenomenología del espíritu* (1807), hasta la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817), esto es, recién en la *Filosofía del derecho*, Hegel muestra las cartas escondidas a lo largo de toda su reflexión abstracta. Es decir, cuando en la sección del *derecho abstracto* Hegel define lo que hace al ser humano, nos dice que el individuo burgués propietario «es», el ser humano. Esto es que, aquello que hace que un ser humano sea humano es la propiedad privada.

Dicho de otro modo, de haber partido Hegel en la *Ciencia de la lógica* de la idea del ser en general, que es aquello que siempre está presupuesto en el aparecer de todo ente, cuando arriba a la *Filosofía del derecho* recién nos muestra al sujeto de todo ese proceso dialéctico, quien había sido no todo ser humano, sino un tipo de humanidad, que no era toda la humanidad, sino solo una parte, esto es, la humanidad burguesa europea, la que era propietaria de la propiedad privada producida por el capital, humanidad a la cual le era completamente coherente el tipo de modelo ideal contenido en la *doctrina del concepto*, que es una secularización de un tipo o idea de Dios concebido a su vez por el protestantismo luterano, alemán, burgués, europeo, moderno y occidental. Esto es, Hegel nos había metido gato por liebre. Es decir, hizo toda una fundamentación filosófica no solo para justificar argumentativamente a la modernidad, sino también a su sujeto, al individuo liberal moderno, o sea al burgués capitalista con conciencia moderna y occidental.

Marx quien ya había visto en Alemania las consecuencias perversas que acarrear este tipo de humanidad en el problema del robo de la leña en Alemania, no podía partir en su reflexión dialéctica políticamente de este mismo tipo de humanidad, pero teóricamente tampoco podía partir de una abstracta idea del Ser. Como la raíz de todos los problemas es el ser humano, tenía que partir no del Ser en general, sino del ser humano en concreto, (no de una idea en general, sino de una humanidad que en la realidad aparecía como materialidad) tal como aparecía en la realidad, y lo que le aparecía a Marx no era solo el individuo burgués, empresario y emprendedor productor de capital, sino también de las crecientes miserias que este burgués empresario producía en la realidad, cuando producía más capital, que aparecía en las pieles curtidas de quienes se ganaban la vida haciéndoselas curtir.

Sin embargo, Marx no era el primero en hacer este tipo de reflexión. En el surgimiento de la modernidad, Nicolás de Cusa en 1440 fue uno de los primeros en enfrentarse a la antropología medieval de fuerte tradición aristotélica que afirmaba que los seres humanos del norte de Europa tenían una humanidad inferior a la de los humanos helénicos del mediterráneo y que no eran aptos para la reflexión teórica. Él es el primero en afirmar que la situación geográfica del norte de Europa es apta para el libre desarrollo del pensamiento y que por ello el europeo tenía una disposición innata para la teoría. Pero, como bien dice E. Bloch, no sería en el norte de Italia donde se dió la lucha antropológica central para el surgimiento de la modernidad, sino durante las luchas campesinas que abarcaron casi toda Europa, inclusive desde el norte de Turquía hasta Inglaterra, desde el siglo XIV hasta principios del siglo XVI.

Bloch, siguiendo la reflexividad dialéctica aprendida de Marx, empieza también su obra con una reflexión antropológica, en su caso, él rastrea históricamente de dónde surge la idea de que el ser humano sea el ser supremo del ser humano. No por casualidad le dedica al tema su primera obra *Tomas Müntzer, teólogo de la revolución*, de 1921, pero también lo hace en su obra *Entremundos en la historia de la filosofía* de 1962. Bloch muestra cómo durante la guerra de los campesinos en Europa, por lo que se lucha es por una idea del ser humano en la cual en última instancia se funda la posibilidad y legitimidad de un proyecto de vida, con fuertes consecuencias políticas y económicas. Los campesinos liderados por Thomas Müntzer (1489-1525) luchan por defender su forma de vida ligada íntimamente al campo, que es donde producen en comunidad toda una visión del mundo y de la realidad que empieza en la producción del alimento, producto del trabajar la tierra y que se corona con una imagen mística tanto de la realidad como del ser humano. Ellos afirmaban que tanto la tierra como el ser humano, al haber sido creados por Dios, eran también dioses, como hijos suyos, esto es, como productos de la imagen de Dios. Los seres humanos tenían a Dios, es decir, al bien, a la bondad y la justicia

en su interioridad. Y justo por ello, al tener el bien en su seno, los seres humanos podían hacer el bien en la tierra, es decir, porque tenían en su interioridad al bien supremo, podían hacer descender el cielo a la tierra y así completar la creación que Dios había iniciado que era hacer de toda la tierra un paraíso.

Estas ideas les parecieron muy peligrosas no solo a las monarquías locales, sino también al papado de entonces, pero especialmente a las nacientes oligarquías que ya estaban desarrollándose en los burgos por toda Europa. Primero, porque Biblia en mano los campesinos les demostraban a los príncipes locales las injusticias que estaban cometiendo contra ellos y que estaba en contra de las escrituras que ellos decían respetar y venerar. Segundo, porque cuestionaba directamente el poder del Vaticano al mostrarles Biblia en mano que en ella no había argumento para sostener que debía haber una mediación institucional entre Cristo y los creyentes en la tierra, Y tercero, porque, basados en la Biblia, los campesinos les mostraban a los nacientes burgueses que la acumulación de riqueza tenía casi siempre, un origen perverso, producto del robo o la apropiación indebida del trabajo ajeno.

La respuesta no provino de la monarquía que aún tenía conciencia medieval, tampoco del Vaticano, sino de las oligarquías locales emparentadas con las nacientes burguesías. La respuesta tenía que ser también teológica. Como dice E. Bloch, la respuesta la elaboró teológicamente Martín Lutero (1483-1546). Desde el principio, Lutero, sustentado en la Biblia, se opone a la idea de que el ser humano como criatura de Dios sea bueno por naturaleza. Apoyándose en la doctrina del pecado original, Lutero sostiene que el ser humano, por el pecado original heredado de Adán y Eva, ya no tiene al bien, a la bondad, o lo bueno en su interioridad, sino al pecado, ahora el ser humano por la desobediencia es pecador. Dicha condición de pecado se vuelve naturaleza y justamente porque el ser humano es pecador, es injusto e imperfecto, y por eso mismo, no puede hacer descender el cielo en la tierra, no puede completar la tarea de Dios de hacer de esta tierra un paraíso. Tiene el mal en su interioridad, es egoísta por naturaleza. Todo lo hace por egoísmo propio, no por el bien de todos, sino sólo de sí mismo, por eso mismo, el bien no puede existir dentro de él, sino solo fuera de él cuando por un acuerdo o contrato se pone límites a los intereses egoístas de cada uno. Es decir, si para T. Müntzer era posible hacer descender el cielo en la tierra, para Lutero, quien quiera hacer descender el cielo en la tierra lo único que va a producir es el infierno. Por ello es declarada herejía no solo la doctrina de los seguidores de Müntzer, sino también son combatidos todos los seguidores o creyentes de las doctrinas místicas de los campesinos que afirmaban como bueno al campo en nombre de Abel y que condenaban a los fundadores de las ciudades burguesas como descendientes de Caín. Se los combate hasta hacerlos desaparecer por la triple alianza de las monarquías, el Vaticano y las oligarquías locales emparentadas con las burguesías nacientes. Derrotado el campo, empieza

el desprecio del campesino, de la tierra, del tipo de trabajo campesino y de su doctrina mística y sus creyentes. Y paralelamente empieza la sobrevaloración de la forma de vida de la ciudad, del burgo, de la forma de vida del burgués, sin mística, y del tipo de trabajo desarrollado por éste.

Posteriormente, el pensamiento burgués lentamente empieza a secularizar la idea teológica de que el ser humano es pecador por naturaleza, al convertir ahora al ser humano en individuo y egoísta por naturaleza, gracias a la economía política clásica, cuya forma de relacionarse es a través de acuerdos o contratos desarrollados por el derecho moderno. Como dice Marx, si el contenido de la mercancía son las relaciones sociales de dominio y explotación, su forma son las relaciones jurídicas. Y esta relación la vio siempre Marx de modo muy claro. La idea luterana de que el ser humano es pecador por naturaleza, es secularizada por A. Smith y Benthan, en el sentido de que el ser humano por naturaleza actúa conforme a intereses egoístas. En el modelo neoliberal esta misma idea es actualizada con la idea de que ahora el ser humano es codicioso por naturaleza. Hasta en Hegel, en la lógica, él dice expresamente que es más racional pensar o creer que el ser humano es malo por naturaleza y no así bueno, porque si se afirmara que el ser humano es bueno, no se podría explicar de dónde surge tanta injusticia en este mundo, por ello es lógico pensar que sólo un ser imperfecto o egoísta puede hacer actos inhumanos. Y como muchas veces recuerda Hinkelammert, Popper es quien populariza en su obra *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945), la idea de que quien quiera producir el cielo en la tierra, lo único que va a traer o hacer descender a esta tierra, es el infierno. Por ello es que es mucho más racional quedarse con este sistema de dominio, que querer transformarlo en uno más justo. Hoy mismo, en relación a Venezuela, muchos funcionarios del Departamento de Estado de los Estados Unidos, de la CIA y del Comando Sur piensan que la caída del Gobierno venezolano es cuestión de días o semanas, porque lo que en última instancia se estaría discutiendo es cuánto les va a costar la salida de Maduro, sus ministros, generales y asesores, porque como todo el mundo bien lo sabe, todos tienen un precio. Esto es, según ellos toda la gente venezolana que está luchando supuestamente por una Venezuela libre, no está luchando en realidad ni por la liberación ni la revolución, etc., etc., sino sólo y únicamente por intereses egoístas. Es decir, nadie lucha por el bien común, nadie da la vida por una causa justa.

La dialéctica cristiana de Hegel

Sin embargo, la idea formulada y no desarrollada por los campesinos müntzerianos de que el ser humano es divino o bueno por naturaleza no desapareció del todo, gracias a la crítica al capitalismo y la modernidad de los románticos de izquierda de quienes Marx abrevó mucho. De modo subrepticio aparecían siempre en las grandes insurrecciones las ideas místicas campesinas no desarrolladas por la

academia y a su vez combatidas siempre por los intelectuales al servicio de la burguesía y el capital. Tal es así que aunque en su forma invertida, aparecían en textos fundantes del pensamiento crítico.

Como sugiere la obra de Bloch, el pensamiento dialéctico es un intento de secularización del pensamiento místico, en el caso de Hegel, de un misticismo cristiano de derecha, y en el caso de Marx de un misticismo de izquierda, pero de ascendencia judía. Parece cualquier matiz, pero como muestran las obras tanto de Bloch y de Benjamin, es un matiz fundamental. Como evidencia la obra de Bloch, la mística cristiana siempre piensa la realidad en niveles de comprensión dividida en tres partes, a saber: el literal o material, el psíquico y finalmente el *pneumático*. Estas formas de comprensión estuvieron muy relacionadas con los niveles de comprensión o entendimiento de la Biblia. En el primer nivel, el del sentido literal, lo escrito se toma como está. En el segundo nivel, es decir, en el sentido psíquico, se toma alegóricamente lo leído, en este plano que es donde se hacen interpretaciones, quien interpreta es el alma. En el tercer nivel de comprensión o lectura, es el espíritu el que capta el significado más profundo de la escritura, por eso se le llama el nivel *pneumático* o espiritual. En este sentido se decía que al primer nivel, que es el literal, podía acceder cualquier lego. Pero al segundo, que era el racional, solo se podía acceder con una previa preparación o estudio de los textos sagrados. En cambio para el tercer nivel se requería la iluminación del Espíritu Santo. Por eso, durante muchas décadas se identificaba al primer nivel con el simple Temor de las escrituras, ligado a la relación de Temor con el Dios Padre del Antiguo Testamento. En cambio al segundo nivel se arribaba por el conocimiento del Nuevo Testamento, en cual se pasaba del temor al amor del Hijo de Dios. Pero sólo en el tercer nivel se tenía acceso a la revelación de los misterios escondidos en la escritura y que sólo eran revelados por el Espíritu Santo. A este nivel después de la muerte del fundador del cristianismo se le llamó *Apocalipsis*, palabra de origen griego que se traduce por «Revelación» y que en hebreo sería análoga de «Kabalá».

A Hegel estos niveles de lectura o comprensión de la realidad le llegan a través de Jakob Böhme. Hoy es bastante conocido que en los primeros borradores de la lógica hegeliana o del sistema de la dialéctica, Hegel le llamaba a la *doctrina del ser*; del Padre. A la *doctrina de la esencia*; del Hijo. Y a la *doctrina del concepto*; del Espíritu Santo. No por casualidad en la *Fenomenología del espíritu*, cuando Hegel nos lleva de su pluma al ámbito de la *razón*, dice que sólo en la modernidad el ser humano está preparado para la revelación del Espíritu Santo, por eso le llama a la modernidad el pentecostés de la historia de la humanidad. Es decir, solo en la modernidad se podía revelar el sentido de toda la historia de la humanidad y a lo que ella estaba destinada, y esto sólo podía ser revelado por una filosofía dialéctica como la de él.

Esto es que, el misterio que estaba escondido en toda la filosofía de Hegel y especialmente en su método dialéctico, estaba escondido en el tercer nivel de comprensión o de lectura contenido en su *doctrina del concepto*, esto es que, quien quisiese entender en profundidad el método dialéctico tenía que conocer el contenido, o sentido escondido en la *doctrina del concepto*, que es donde estaba revelado el contenido del misterio, o sea del espíritu, tanto de Hegel, de su filosofía, como de la modernidad, que es lo que aspiraba a revelar conceptualmente o sea racionalmente el sistema de Hegel. Por ello se dice que en la obra de Hegel, la modernidad es finalmente elevada al ámbito del concepto.

Si Marx era crítico del método hegeliano, no podía partir ingenuamente de ese contenido, es decir, no podía limitarse a cuestionar o criticar el contenido de la *doctrina del Ssr* o de la *esencia*, sino que lo fundamental estaba escondido en el contenido de la *doctrina del concepto*, que es donde Hegel desarrolla la idea de *razón* como secularización de una de las determinaciones de la idea de Dios desarrollada por el luteranismo alemán, burgués, europeo y moderno. Hegel parte de la idea de Dios como omnisciente, esto es, conocedor del todo de la realidad, para Hegel entonces conocer implica hacerse uno con Dios y acceder a esa capacidad para acceder al todo de la realidad, es decir, a la verdad. La reconstrucción histórica que hace Hegel parte de la idea de que antes el ser humano estaba limitado de conocer la verdad porque no conocía este conocimiento, máximo había llegado al sentimiento o la intuición de este conocimiento, pero no así al conocimiento fundado en la razón misma. Ahora bien, en contraposición con la mirada de Hegel, Marx se preguntaba que, si estábamos ante la verdad de la verdad, ante el conocimiento del conocimiento, cómo era posible que estando en este estadio o tiempo histórico hubiese no solo tanta injusticia y miseria, sino tanta producción sistemática de miseria a nivel o escala planetaria. Esto es, la teoría o en este caso la filosofía, tenía poco que ver con la realidad, de lo que se trataba entonces era comenzar en la crítica como forma de conocimiento, desde otro punto de partida.

La dialéctica judeo-mística de Marx

Las biografías de Marx dan pocas luces al respecto, pero dejan algunas huellas a partir de las cuales se pueden hacer algunas reconstrucciones que empiezan como intuiciones, que se transforman en conjeturas y luego en hipótesis a ser desarrolladas. Se sabe que Bruno Bauer, uno de los maestros y amigos de Marx que también pertenecía al círculo de los hegelianos de izquierda, que no solo enseñaba Antiguo Testamento en la universidad, sino que también había sido alumno de Hegel, era de ascendencia judía como Marx. Este parece un detalle menor, pero no lo es cuando uno se da cuenta, especialmente con obras como las de Benjamin, Rosenzweig y hasta Bloch, que cuando un judío se enfrenta a obras que proceden de otra tradición como la cristiana, inmediatamente se dan cuenta del núcleo de su

contenido, es decir, su matriz teológica, en este caso, la de Hegel. Respecto de la cual, o toman distancia, la cuestionan abiertamente o sino, la asumen, pero sabiendo su procedencia y hacia lo que encamina. Bauer, en nuestra opinión, es quien le indica al joven Marx los problemas contenidos en la *doctrina del concepto*, de la idea de Dios que está supuesta ahí, su procedencia y su sentido. Esto es, Marx desde ese entonces sabía o intuía que el verdadero contenido en la *doctrina del concepto*, era el modelo ideal que se correspondía con el tipo de narrativa moderna, luterana y burguesa de su tiempo, esto es, era coherente con el sentido de esa historia, pero no con toda la realidad. Y esto se le hace evidente no solo con el problema del robo de la leña, sino cuando se enfrenta a la realidad obrera y proletaria en Francia.

Pero Marx ya sabía también a través del Nuevo Testamento que el fundador del cristianismo había dicho elocuentemente en contra del sanedrim y los escribas del templo que el *shabath* había sido creado para el ser humano y no al revés, es decir que las instituciones habían sido creadas para servir al ser humano y no para que el ser humano sirva a la institución. Es decir, ya sabía que el ser humano o la idea que se tenga de él podía servir de criterio para evaluar la bondad o no de las instituciones, pero no de cualquier ser humano, ni el ser humano en general o en abstracto, sino de un tipo de humanidad.

Este dilema, al cual se enfrenta Marx, lo vemos reflejado a lo largo de toda la reflexión que opera en la *Introducción a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, donde literalmente empieza su crítica a la dialéctica de Hegel, no por la *doctrina del ser*, o de la *esencia* o del *concepto*, sino por la idea de ser humano a la cual arriba la dialéctica de Hegel en su *Filosofía del derecho*. Esto es; ¿por qué empieza Marx la crítica a la dialéctica hegeliana con una reflexión antropológica? En nuestra opinión, este detalle es fundamental a la hora de querer entender la especificidad o tipo de dialéctica que Marx empezará a desarrollar a partir de 1843 hasta 1875, esto es, desde la *Introducción...* a la crítica de 1843, hasta el capítulo 23 del Tomo I de *El capital*. Este detalle tan fundamental para nosotros fue descuidado por el marxismo del siglo XX pero, ubicado ahora por el maestro Hinkelammert. Siguiendo entonces su pista podríamos decir lo siguiente.

Volvamos por un momento al antecedente del tipo de pensamiento místico desarrollado por el pensamiento judío. Hay que decir desde el principio que no todo el pensamiento judío es místico, de hecho la corriente talmúdica se afirma como explícitamente racional o racionalista, tradición de la cual proceden pensadores como Emanuel Levinas por ejemplo. Para la corriente mística, el talmud es el desarrollo del primer nivel de lectura o comprensión de la Torá y la Tanak, en algunos casos máximo podría llegar al segundo nivel de interpretación o alegórico. En la mística judía no hay tres niveles de lectura de un texto o comprensión de la realidad, sino cuatro, al cual se le llama PaRDéS, que significa «Paraíso» y que constituye un acrónimo de las palabras hebreas: Peshát, Rémez, Derásh y Sod.

El primer nivel de lectura o comprensión se llama Peshát, que alude a una lectura literal o simple, es descriptiva de lo visto o leído. En este nivel se puede llegar al ámbito de la memorización, el cual es básico para elevarse al segundo nivel que se llama Rémez. En el segundo nivel, el de las alegorías, recién se pueden intercalar o conectar las historias, mandamientos o parábolas descritas a lo largo del texto, con lo cual se puede empezar a entender el sentido de las lecciones o historias contenidas en el texto. En el tercer nivel llamado Derash o interpretación, recién estamos ante una comprensión profunda de lo que está contenido en el texto, este nivel en la tradición mística judía es comparada a la miel, es decir, cuando se está en este nivel es cuando se dice que se ha arribado a la tierra que mana leche y miel, porque el segundo nivel es comparado a la leche, así como el primero al pan.

Para llegar al primer nivel basta con saber leer y tener entendimiento, en cambio para elevarse o arribar al segundo nivel es preciso hacer uso de la inteligencia y la razón y que un maestro le explique o enseñe a un estudiante a elevarse por encima del mero entendimiento para no entender literalmente, sino alegóricamente las profundidades contenidas en el texto. Pero en el tercer nivel ya no basta con ejercer la razón solamente, sino que hace falta acceder a la espiritualidad contenida en el texto a la cual se puede arribar respetando la ritualidad inherente en todo el proceso de lo que significa elevarse desde lo literal y material, hasta la espiritualidad mística, que es el punto del cuarto nivel, llamado el Sod, que quiere decir, el misterio, o secreto escondido, que es representado por el vino. A este proceso de elevarse desde lo literal o material a lo espiritual, a menudo se le ha llamado «la escalera» que sirve para elevarse desde lo abstracto o simple hasta lo concreto o el todo. Este proceso de elevarse o ascender es dialéctico, porque supone la superación de las contradicciones inherentes que aparecen en cada nivel, las cuales no se explican por sí mismas, sino que solo aparecen como inteligibles o con sentido cuando se ha hecho el proceso de ascenso y descenso.

En nuestra opinión, la dialéctica de Marx presupone no tres momentos, sino cuatro, no solo porque proceda de la tradición judía, sino porque la crítica de la dialéctica hegeliana suponía hacer explícito lo que en esa dialéctica aparecía de modo implícito y a su vez negado. Esto es, en la dialéctica de Hegel, la idea de humanidad contenida en todo el sistema desde el principio está contenido, pero no explicitado, sino solo al final, y aparece como resultado de la reflexión o lógica de Hegel, esto es, el tipo de humanidad presupuesta en la obra de Hegel y que aparece recién en la *Filosofía del derecho*, aparece como resultado del movimiento de la lógica, la idea, o la razón. En cambio para Marx esa idea de ser humano no es resultado, sino su presupuesto, porque está literalmente detrás de la *doctrina del concepto*, como modelo ideal que se deduce del tipo de humanidad que está siempre presente y recorre toda la lógica y la filosofía de Hegel. Esto es, a toda antropología o idea de ser humano le corresponde su propio modelo ideal, es decir,

en toda antropología o idea de ser humano está contenido su propio modelo ideal correspondiente. La fenomenología sirve para hacer explícito o sea fenómeno esto que a simple vista no se ve. Y la dialéctica sirve para hacer ver el tipo de contradicciones pertinentes al devenir contenido en la idea de humanidad y su modelo ideal, pero no para otro tipo de contradicciones. Dicho de otro modo, la dialéctica de Hegel sirve para hacer inteligibles y lógicas las contradicciones que aparecen en el capitalismo y la modernidad como propias de este tipo de desarrollo, pero no sirve para hacer ver o entender otro tipo de contradicciones.

Por ello es que cuando Marx empieza la crítica de la dialéctica de Hegel, empieza por aquello a lo cual arriba su filosofía, por su resultado, por su *telos*, por su final, y no por su principio, a eso le llama «darle la vuelta». La dialéctica de Marx, en consecuencia, debe empezar por el final y no por el principio. Ahora una vez dada la vuelta, la puede poner de pie y empezar por la crítica antropológica para desde ella ascender a su modelo ideal pertinente, cuestionando ahora el aparecer del Ser del capital, que es el mercado, remitiéndolo a su esencia escondida y negada por el mercado como aparecer del ser, tematizado ello en el ámbito de la producción que es donde se gestan o producen las relaciones sociales de dominio y explotación, para recién arribar en su teoría del fetichismo al plano de la tematización de los modelos ideales contenidos no solo en la burguesía, sino también en la modernidad.

Luego de exponer todo esto, recién entonces Marx puede mostrar todas sus cartas al decirnos que cuando partimos de otro mundo, o imaginación posible, o sino, de otro modelo ideal, al cual le llama en *El capital* el «reino de la libertad» y que se deduce de la idea de humanidad presupuesta en toda su reflexión, recién muestra que, la crítica a la economía política de su tiempo y a la dialéctica hegeliana, presuponía desde el principio, no solo otro modelo ideal, sino también otra idea de humanidad acorde al tipo de humanidad negada que desde la teoría de Marx se afirmaba.

Por ello ahora podemos decir que la dialéctica de Marx es una dialéctica de cuatro niveles de comprensión y tematización de la realidad y no solo de tres, que a su vez presupone el reino de la libertad, que es otro modelo ideal distinto tanto del capitalismo, como de Hegel y de la modernidad. El primer nivel es una antropología explícita en la cual desarrolla una idea de humanidad que sirve como criterio para no solo evaluar críticamente cualquier tipo de acción humana, sino también para construir posibles alternativas a cualquier tipo de dominación.

Recién entonces podemos llegar a nuestro punto central que sería saber o preguntar acerca de cuál es el contenido del tipo de humanidad contenida en la idea de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Evidentemente, esta idea no es ni religiosa, ni mística, sino que es una idea secular de lo que es o debiera ser el ser humano. Esto es, si la idea de ser humano que el capitalismo

y la modernidad han producido es una secularización de un tipo o idea de ser humano de origen religioso, ¿de dónde toma Marx el contenido de la idea de ser humano que está a lo largo de toda su obra?

Como la reflexión dialéctica lo exige, ahora podemos volver al principio, o al origen, esto es, al pasado, pero, como Bloch y Benjamin dicen, no a cualquier pasado, porque no todo pasado está en el pasado, sino que hay pasados que no solo tienen un fuerte contenido de futuro, sino que son pasados que no están en el pasado, porque son actualidad presente, es decir, no todo pasado es pretérito pasado imperfecto, es decir que, no todo pasado se ha quedado en el pasado, sino que hay pasados con los cuales convivimos a diario en nuestro presente y que son los verdaderos horizontes de futuro.

El método antropológico de Marx

Ahora el problema es saber de dónde toma Marx la idea de ser humano que le sirve de criterio a lo largo de toda su obra, es decir, cuál es el contenido del ser humano como ser supremo de Marx. Lo más obvio sería decir que Marx no elabora esta idea, sino que lo toma literalmente de Feuerbach como dice Althusser, y que después lo abandona por la reflexión de que el ser humano es el ser de la praxis como lo desarrolla en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, para nunca más volver al tema. Marx, como filósofo y pensador dialéctico que es, además de la tremenda erudición con la que contaba, no es de los que toman ideas de otros y las aplica sin más, sino que a partir de ellas elabora su propio pensamiento, remontándose siempre a los presupuestos implícitos o contenidos en los conceptos, porque los conceptos como las mercancías son como coágulos, resultados de un proceso.

Marx sabe que Feuerbach parte de la tradición cristiana, especialmente de esa tradición que está pensando lo que significa que Dios se hizo ser humano. Marx conoce no solo la tradición cristiano medieval, sino las fuentes, y por sus antecedentes judíos, porque proviene de larga tradición de familias de rabinos judíos como es el caso de Benjamin y en parte Bloch, sabe detectar en lo cristiano lo hebreo, y distinguir lo cristiano de lo helénico. Porque hay que decirlo de una vez y del modo más enfático (como lo hace Hinkelammert), que ni Yehoshúa ben Yosef, ni ninguno de sus talmidim, o sea sus discípulos, fueron cristianos, sino que todos hasta el día de sus muertes fueron siempre judíos, israelitas y hebreos. Y por eso mismo esos textos del Nuevo Testamento hay que interpretarlos en esa clave, por un lado, pero por el otro, ni Yehoshúa ben Yosef, ni sus discípulos fueron creyentes racionalistas, lógicos o seculares. En el caso del apóstol Pablo, Benjamin refiriéndose a él ya lo llama místico y revolucionario. Y en el caso del Mesías es claro que él es un místico, discípulo de maestros esenios, formado en el desierto donde enseñaban las mieles de la Torá, pero también el vino, esto es, los misterios contenidos en la Torá y que se podían descubrir si se ascendía correctamente por la escalera, por la mercabá, o el PaRDéS.

El mensaje del Mesías, la buena nueva con la cual desciende a esta tierra el espíritu mesiánico es que, el ser humano se puede hacer divino, esto es, puede ser como Dios, y cuando los fariseos le acusan de herejía, el mismo Mesías les cita los salmos, donde efectivamente dice en la Biblia que llegará el momento en que los hijos de Dios se harán como Dios y serán uno con él. Y con este mensaje instaura una nueva enseñanza, que el mandamiento contenido en la Torá manda al ser humano a convertirse, no en cristiano, o judío o lo que sea, sino en ser humano. Pero el problema es siempre qué significa ser humano, cuál es el contenido de esa palabra o de ese imperativo, habiendo tantas maneras de serlo. Para el mesías es claro que cuando el ser humano reconoce que es hijo de Dios, esto es que ha sido creado por él, quiere decir que tiene en su seno, en su alma, en su subjetividad, es decir en su interioridad, un contenido también divino, que proviene del padre y que por ello puede hacer cosas similares a las que hace o hizo el Padre o sea Dios. Si el ser humano reconoce en Dios a su padre, entonces tiene como ser humano, un ejemplo, un criterio de lo que él podría ser si quiere hacerlo. Si esto es así entonces el problema es aclarar a qué dios se está refiriendo el mesías, o en todo caso, a qué tipo de contenido de Dios se refiere, o sino cómo es ese dios al cual se refiere, porque Dios tiene muchas determinaciones o modos de ser y de aparecer, pero de entre todos ellos, hay algunos que son fundamentales.

De entrada es bueno recordar que ni el Mesías ni sus discípulos, ni los gnósticos, ni los campesinos seguidores de Müntzer se refieren a Dios como el déspota, o como el omnisciente, ideas de dios que circulaban mucho entre los siglos XIV al XVI, sino al misericordioso, al digno de respeto por ser el creador de la *vida* tanto humana como de la naturaleza y el universo. Esto es, la idea de dios que está contenida en las luchas campesinas es aquella que afirma que Dios es dios porque es el bien y la bondad en su máxima expresión y la prueba de ello es la vida que ha traído a esta tierra, la cual es producto de la bondad suya, y que el ser humano se hace divino cuando comparte esta tarea de la producción del bien y la bondad en esta tierra produciendo y reproduciendo la vida para todos.

Es decir, del modo similar a la idea que los pueblos originarios tienen del ser humano y la vida y la creación, los campesinos liderados por Müntzer, piensan y creen que todo lo creado en esta tierra es creación divina porque tiene vida. Pero además, precisamente porque tiene vida y reproduce la vida es buena, y por eso mismo es digno de respeto, de cuidado y protección. Y que si algo atenta contra esta creación, es decir, contra la vida, contra el bien o la bondad, de ello se deduce que hay que luchar contra todo lo que se opone al bien, la bondad y la vida.

En los tiempos de Marx, no solo existen muchas creencias y religiones, sino que al interior del cristianismo y el judaísmo hay muchas denominaciones, que cada una de ellas se caracteriza por poner el acento en tal o cual pasaje, o interpretación, entonces el problema no es optar por una de ellas, sino por un criterio que nos

permita discernir con entendimiento, no solo a las religiones o denominaciones, sino el sentido del mensaje. Y como dice Hinkelammert, el mensaje es claro en el Mesías, el problema no es hacerse cristiano, judío, musulmán o ateo, el problema es hacerse humano.

En nuestra opinión Marx en su primera reflexión dialéctica, como crítica de una dialéctica de derecha, lo que hace es secularizar esta idea mesiánica de que el ser humano es divino, afirmando ahora al ser humano como ser supremo, esto es, digno, no de adoración, sino de respeto, de cuidado y protección. Y cuando hace esto Marx, lo que de ahí hace es sentar las bases para a partir de esta idea de ser humano desarrollar su modelo ideal pertinente. Como dice Hinkelammert, al principio a este modelo ideal Marx le llama comunismo, pero en *El capital* le llama explícitamente *reino de la libertad*. Esto es, de la reflexión antropológica con la cual empieza la reflexión dialéctica de Marx, ésta es coronada con la reflexión relativa al modelo ideal pertinente a esta antropología. Por ello afirmamos que el método dialéctico en Marx está contenido y desarrollado en su teoría del fetichismo, al final de su reflexión dialéctica en 1872-73, porque con esta su reflexión relativa al fetichismo propio del capitalismo, lo que hace Marx es mostrar por qué la mercancía esconde u oculta lo que ella presupone y que es su contenido, que son las relaciones de dominio y explotación tanto del trabajo humano como de la naturaleza. La teoría del fetichismo en Marx sirve para mostrar que los modelos ideales presupuestos tanto en la economía política clásica como en la filosofía hegeliana, hacen invisible la dominación y explotación. Marx tiene que mostrar cómo esto que está en la realidad, aparece de modo encubierto, negado y velado no solo por las relaciones sociales, sino por su ciencia y su filosofía. Solo cuando Marx nos muestra este su otro modelo ideal, solo desde ahí se puede ver de modo diáfano lo que se ha ocultado y encubierto, pero a condición de que nos tomemos en serio la reflexión antropológica de Marx, que como esta reflexión intenta mostrar, no está separada de su reflexión dialéctica, sino que está íntimamente ligada a ella, por eso afirmamos que la dialéctica de Marx es de cuatro momentos, y no solo de tres como en Hegel.

En nuestra opinión, como el marxismo del siglo XX no entendió estas especificidades de la reflexión dialéctica de Marx, por eso recayó en lo mismo que quería criticar, porque dejó intactos los dos momentos fundamentales de la reflexión dialéctica de Marx, a saber su reflexión antropológica y su reflexión relativa a los modelos ideales presupuestos tanto en Hegel como en la economía política de su tiempo. Al descuidar este aspecto tan fundamental para el pensamiento dialéctico de Marx, el pensamiento crítico, de izquierda, marxista y hasta socialista, siguió presuponiendo las ideas de ser humano propias del capitalismo y la modernidad, y en consecuencia también siguió presuponiendo el modelo ideal de la modernidad como del capitalismo. Al no ser cuestionado el fundamento, este sistema de dominación siguió desarrollándose hasta el día de hoy.

Según nuestra investigación, esta tarea no fue completada por Marx, apenas empezó con su obra, ahora lo que queda es continuar con este tipo de reflexión repensando desde las humanidades negadas por el capitalismo y la modernidad, para desde allí remontarnos a sus propios modelos ideales, y continuar hacia la crítica y la lucha, más allá del capitalismo y la modernidad.

El lugar del fetichismo en la obra de Karl Marx

Actualmente, contamos por primera vez con la publicación completa de la segunda sección del proyecto *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)*, que abarca todo lo que Marx y Engels escribieron acerca de la obra *El capital*. Esta sección consta de veintitrés volúmenes divididos en quince tomos. En este contexto, podemos afirmar que el problema del fetichismo aparece en la obra de Marx en su segunda redacción de *El capital*. Es importante comprender que existen cinco redacciones de esta obra. Inicialmente, Dussel sostenía que eran cuatro, pero a partir de nuevos descubrimientos hemos planteado la hipótesis de que existen cinco redacciones y Dussel ha estado de acuerdo. La primera corresponde a los *Grundrisse* de 1857-1859, la segunda son los *Manuscritos del 61-63*, que Karl Kautsky erróneamente llamó «teorías del plusvalor». La tercera redacción es lo que se conoce como *Hauptmanuskript* (manuscrito principal), que constituye el único borrador que Marx escribió en vida sobre *El capital* en su totalidad. La cuarta redacción corresponde a la primera edición del Tomo I de *El capital*, publicada en 1867, y la quinta es la segunda edición de dicho tomo que se publicó por entregas entre 1872 y 1873. Después de esto, Marx no publicó más sobre *El capital*, aunque continuó trabajando hasta 1882. Un año después, el 14 de marzo de 1883, falleció en Londres, Reino Unido.

Dussel fue el primer filósofo a nivel mundial en realizar una lectura completa y profunda de todos estos manuscritos, incluso cuando muchos de ellos aún no se habían publicado ni siquiera en alemán y sólo se disponía de los manuscritos originales en los archivos de Berlín y Ámsterdam. Dussel descubrió, y nosotros lo hemos comprobado, que Marx mencionó por primera vez la existencia del fetichismo de la mercancía en el *Manuscrito del 61-63*.

Cuando se realiza una lectura genealógica de la obra de Marx, se descubre que el primer gran borrador de *El capital* son los *Grundrisse*. Marx escribió esta obra para obtener una visión general de todo lo que había estado investigando desde 1843, cuando comenzó a trabajar temas relativos a la economía. Para 1857, Marx ya se sentía preparado para escribir *El capital*, en vista de ello, redactó los *Grundrisse*, un extenso borrador que contenía los elementos fundamentales de su pensamiento. Luego, comenzó a trabajar en los manuscritos de la obra *Contribución a la crítica de la economía política* publicada en 1859. Si en los *Grundrisse* Marx comenzó con el tema del dinero, en la *Contribución* abordó la mercancía como punto de

partida. En ese momento, Marx entendió que la economía política de su época había llegado a la conclusión de que la determinación más simple era el dinero, pero él descubrió que esto era incorrecto. Para Marx, la primera determinación es la mercancía, ya que el dinero también es una mercancía.

Los *Manuscritos del 61-63* constituyen el primer gran borrador del Tomo III de *El capital* y es en esta obra donde el problema del fetichismo se plantea de manera evidente. Aquí, Marx no sólo abordó el problema del fetichismo de la mercancía, sino también cómo éste se perpetúa a través de la circulación del dinero y llega a impregnar al capital como totalidad, influyendo en todas las categorías de la economía política y creando una realidad completamente fetichizada. De allí que afirmamos que la teoría del fetichismo en la obra de Marx encuentra su lugar en el Tomo III de *El capital*. Sin embargo, esta obra no fue completada por Marx para ser publicada.

Marx escribió y publicó la primera edición del Tomo I¹ de *El capital* en 1867, y en dicha edición, no se incluía el capítulo sobre la mercancía, ya que consideraba suficiente haberlo publicado en la *Contribución* de 1859. En este contexto, Marx comenzó a recibir comentarios y críticas que no provenían de franceses ni de alemanes, sino de rusos.² Posteriormente, se desencadenó la guerra civil en Francia y fue testigo de la experiencia de la Comuna de París entre marzo y mayo de 1871. Fue entonces cuando Marx se dio cuenta de la necesidad de incorporar otros temas en el Tomo I y, por lo tanto, decidió reescribir el manuscrito.³ En esta segunda edición, Marx no sólo agregó el capítulo sobre la mercancía, sino también la sección sobre «el carácter fetichista de la mercancía y su secreto».

La teoría del fetichismo y el método dialéctico de Karl Marx

Hinkelammert sostiene, lo cual nos parece una gran novedad al interior del pensamiento marxista, que la teoría del fetichismo es la clave para comprender el método de Marx. Dicho de otro modo, si deseamos obtener una comprensión lo más cabal posible del método de Marx, es necesario abordar el problema del fetichismo.⁴ A menudo, resulta sorprendente para muchos escuchar esta afirmación, ya que para el marxismo del siglo XX el método de Marx se encuentra desarrollado en la Introducción a la *Contribución* y en el Posfacio de la segunda edición del Tomo I de *El capital*.

¹ El libro publicado por Marx no se titulaba «Tomo I», sino simplemente *El capital*. Aunque puede parecer un detalle insignificante, no lo es.

² Debemos recordar que, en ese momento, Marx era rusófilo y eurocéntrico, es decir, tenía una visión colonial de la historia mundial, ya que creía que sólo los países altamente industrializados podían llevar a cabo la revolución.

³ En la edición crítica del MEGA, la diferencia en la cantidad de páginas entre la primera y la segunda edición es de aproximadamente 800 páginas. Claramente, existen textos y cuadros técnicos que dejan bastantes espacios en blanco, por lo que podemos reducirlo a 350 páginas de texto puro, lo que equivale prácticamente a un libro completo.

⁴ Descubrimos esto en 2010 y, desde entonces, hemos estado trabajando en la hipótesis de Hinkelammert.

Se ha escrito extensamente sobre la dialéctica en Marx. Sin embargo, desde nuestra perspectiva, el marxismo del siglo XX no ha comprendido el método de Marx debido a su falta de comprensión de la especificidad de la dialéctica de Hegel. Hegel aborda este tema en su obra *Ciencia de la lógica*, aunque antes escribió la *Fenomenología del espíritu* como una propedéutica necesaria para elevarse al ámbito de la ciencia. En la *Fenomenología*, Hegel muestra cómo la conciencia habitual puede elevarse desde lo cotidiano hacia el ámbito de la razón. Una vez que la conciencia alcanza el ámbito de la razón, se sitúa en el ámbito de la ciencia, habiendo transitado por las tres partes de la *Ciencia de la lógica*: la *doctrina del ser*, la *doctrina de la esencia* y la *doctrina del concepto*. En el lenguaje de Marx, *El capital* corresponde a la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Pero ¿dónde se encuentra la propedéutica? ¿Quién ha abordado este tema para comprender la particularidad de la dialéctica de Marx? En nuestra opinión, esta propedéutica se encuentra en los *Grundrisse*, y aquellos que no se dedican a estudiar esta obra difícilmente podrán comprender *El capital*.⁵

Lenin sostenía que para entender completamente *El capital*, era necesario comprender previamente la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Se esforzó en estudiar la *doctrina del ser* y la *doctrina de la esencia*, pero ¿qué sucedió cuando se enfrentó al problema de la *doctrina del concepto*? Abandonó el camino al considerarlo un tema «religioso».

En la *doctrina del concepto*, Hegel abordó *el conocimiento del conocimiento* en sí y, dado que el problema de la modernidad es la autoconciencia, su propósito era describir cómo se produce el fenómeno del conocimiento. Es importante comprender que una cosa es pensar en el concepto del Estado y otra muy distinta reflexionar sobre el concepto del concepto de Estado, ya que esto refiere al conocimiento desde el cual emana cualquier tipo de conocimiento, en este caso, el relativo al Estado. Por ello, Hegel afirma que al abordar esta cuestión, se está adentrando al tema de Dios.

Hegel desarrolló una concepción de Dios que se deduce del protestantismo luterano, el cual estaba fuertemente arraigado en la Alemania burguesa, capitalista y moderna de su época. El protestantismo luterano se caracterizaba por afirmar la noción de que Dios es Dios porque posee conocimiento absoluto, y la secularización de esta idea dio origen al *logos* o *razón* moderna. Sin embargo, en la época de Engels la teología y la religión se consideraban como «el opio del pueblo» y, por tanto, se creía que no tenía relación alguna con la revolución proletaria. Como resultado, cuando los marxistas abordan cuestiones relacionadas con la dialéctica, suelen centrarse en la discusión de las contradicciones presentes en la *doctrina del ser* y la *doctrina de la esencia*, sin avanzar hacia la *doctrina del concepto*.

⁵ Roman Rosdolsky ya señalaba esto a mediados de la década de 1970. Luego de una década de trabajo en los *Grundrisse*, Rosdolsky escribió su comentario, pero lamentablemente pocos lo entendieron. ¿Por qué? Porque la comprensión de la dialéctica es realmente complicada.

Cuando Marx aborda el tema de la mercancía en *El capital*, su primer paso es revelar lo que está oculto en el aparecer de la mercancía. Este proceso corresponde específicamente a la tematización de la *doctrina del ser*. ¿Qué es aquello que está oculto en el aparecer de un objeto u ente? Para Hegel, la respuesta es el ser. En el caso de Marx, lo que está presupuesto y oculto en el aparecer de la mercancía es el trabajo vivo, es decir, el ser humano carnal y viviente. Lo que no se ve a simple vista, y lo que Marx se esfuerza por hacer visible, es que la mercancía es producto del trabajo humano.

¿Qué se tematiza en la *doctrina de la esencia*? Así como en el aparecer de la mercancía se esconde el trabajo humano, en el ser humano se ocultan los grandes mitos, creencias, ideologías, utopías y modelos ideales. ¡Este es precisamente el núcleo de la *doctrina del concepto*!

Marx sostiene que el contenido de la *doctrina del concepto* de Hegel, es decir, el Dios luterano y protestante, es un fetiche. ¿Por qué lo dice? Debido a que Marx se encontraba inmerso en una discusión explícita con su «examigo» Ludwig Feuerbach.⁶ Con Feuerbach, el pensamiento moderno había llegado a la conclusión de que no existen los dioses celestes. Sin embargo, Marx critica esa posición al sostener que, aunque es posible que los dioses celestes no sean reales, no se puede negar la existencia de dioses terrestres que la modernidad y el capitalismo producen real y sistemáticamente. Estos son los dioses fetichizados de este mundo. Por lo tanto, según Marx, el problema no radica en seguir criticando a los dioses celestes, sino a los terrestres que influyen y deciden sobre la vida humana. No obstante, a menudo no nos damos cuenta de su presencia, ya que el fetichismo consiste precisamente en invisibilizar aquello que determina nuestras vidas.

Cuando nos relacionamos con la realidad desde el modelo ideal presupuesto en el protestantismo luterano o en la economía política clásica, no sólo obtenemos un tipo específico de comprensión de la realidad, sino también un tipo de relación específica con ella. Por ejemplo, para el sujeto burgués, es lógico y racional que exista el desarrollo de algunos a costa de la miseria y pobreza de otros, como lo enuncia Hegel en su *Filosofía del derecho*:

Cuando la sociedad civil funciona sin trabas, se produce dentro de ella el *progreso de la población* (*fortschreitender Bevölkerung*) y de la industria (*Industrie*) [...] se acrecienta la *acumulación de riquezas* (*Anhäufung der Reichtümer*) [...] Pero, por otro lado, se acrecienta también la *singularización* (*einzelung*) y *limitación* (*Beschränktheit*) del trabajo particular, y con ello la

⁶ Hinkelammert señala que el apellido de Feuerbach no es una coincidencia, ya que «Feuer» se traduce como «fuego» y «bach» como «arroyo» o «corriente». En otras palabras, Feuerbach es como un arroyo de fuego que hay que saber cruzar, y si no se logra hacerlo, uno no llega al otro lado. Además, existe el riesgo de quemarse en el intento, lo cual es algo habitual.

dependencia (Abhängigkeit) y la miseria (*Not*) de la clase ligada a ese trabajo, lo que provoca su incapacidad de sentir y gozar las restantes posibilidades, especialmente los beneficios espirituales, que ofrece la sociedad civil. (Hegel, 2005, p. 219)

Sin embargo, Marx comprende que si parte desde el mismo modelo ideal de Hegel llegará a la misma conclusión. Por lo tanto, parte desde otro modelo ideal y por tanto desde otro marco categorial. Hinkelammert sostiene que en el Tomo I de *El capital* es cuando Marx produce la transición del concepto de «comunismo» al concepto de «reino de la libertad», que es otro modelo ideal. En el apartado relativo al fetichismo de la mercancía, Marx revisa varios modelos ideales que subyacen a la comprensión del mundo de la vida en concreto, entre ellos aparece el modelo ideal moderno-burgués, en último lugar propone otro modelo ideal: «Imaginemos finalmente, para variar, una asociación de seres humanos libres» (Marx, 1989, p. 96).

Lo que queremos resaltar con este punto es que la aparición o no de contradicciones en la realidad depende del modelo ideal desde el cual se parte. Es decir, no se trata tanto de estar o no de acuerdo con lo que acontece en la realidad efectiva, sino del modelo ideal que da sentido y significado a todo lo que se presenta en dicha realidad. Si se parte del modelo ideal y del marco categorial del pensamiento moderno, surgen ciertas contradicciones, pero si se parte de otro modelo ideal, como el del *reino de la libertad*, surgen otras completamente distintas. El modelo ideal determina el aparecer de la realidad para el sujeto, sus posibilidades de conocimiento, pero también sus posibilidades de acción. He ahí la trascendencia de la reflexión sobre la doctrina del concepto.

Lo dicho hasta aquí, proporciona un marco de comprensión desde el cual se puede abordar de un modo no convencional la teoría del fetichismo en Marx.

La producción material del modelo ideal de la modernidad capitalista

A medida que el fetichismo se desarrolla y se vuelve más abstracto, permea incluso en las cuestiones más sofisticadas de las cuales a menudo ni siquiera somos conscientes. La especificidad del fetichismo radica precisamente en su capacidad de ocultamiento y encubrimiento.

En 2017, entrevistamos a Hinkelammert y le hicimos una pregunta sobre su concepción del materialismo.⁷ Él respondió que lo que se entendía por materialismo en el siglo XX es distinto a lo que se entendía en el siglo XIX. En el siglo XX, los conceptos de materialismo y materia se oponían al concepto de

⁷ La entrevista se encuentra disponible en el siguiente enlace: <https://youtu.be/emV0kxP2f-s?si=qslXb427gr5OBeO>

espíritu o alma, considerándolos como sustancias separadas. Sin embargo, en el siglo XIX, especialmente en el tiempo

en que Marx estaba desarrollando sus ideas, se creía en una unidad inescindible entre lo material y lo espiritual, es decir, la subjetividad o lo que Hinkelammert denomina «interioridad».

Hinkelammert explica que debido a la relación dialéctica entre la materialidad y la interioridad del ser humano, no existe una determinación de última instancia. Al respecto, Marx sostiene que toda determinación esta en una relación de codeterminación, porque la determinación no sólo determina algo, sino que también es determinada. Esto significa que, dependiendo del tipo de movimiento, despliegue y desarrollo que se realice, la interioridad determinará la materialidad y/o viceversa. Este proceso constituye un modelo ideal que a menudo parece más real que la realidad. Es decir, parece que las ideas tienen más consistencia real que la naturaleza misma, como lo expresó Ernst Bloch: «Incluso las ideas más abstractas, si son correctas, son más concretas y reales que la roca más dura». ¿Qué significa esto? Significa que las ideas no son meras abstracciones o productos de la imaginación. Pensar de esta manera es una clara manifestación de la racionalidad moderna. Estas dos determinaciones operan simultáneamente. Sin embargo, el fetichismo de la modernidad nos impide verlo.

A menudo se considera que cambiar de ideas es una tarea sencilla, pero esto pasa por alto el hecho de que las ideas están arraigadas en millones de conexiones neuronales físicas, esto es, mapas neuronales. A medida que las actualizamos, las ideas se materializan de tal manera que pasan de ser simples «filamentos» a convertirse en «cables» enormes que son difíciles de cambiar o sustituir. En otras palabras, las ideas tienen consistencia material y permiten desplegar una forma específica de ser y de estar en el mundo. Esta forma de ser y de estar en el mundo generada por la modernidad capitalista conduce a una relación que fetichiza una imagen particular de la realidad, universalizándola y haciendo creer que siempre ha sido así. Por ejemplo, en 2017, la Ministra de Economía y Energía de Alemania, Brigitte Zypries, afirmó que las leyes del mercado son naturales y no tienen historia, argumentando que no se puede controlar la «mano invisible».⁸ Esto se ha convertido en un fetiche que ha sido «naturalizado» y respaldado por el modelo ideal, la ciencia y la filosofía de la modernidad. En este sentido, es importante comprender que desde este modelo ideal fetichizado se definen las políticas no sólo de la Unión Europea, sino también de las principales potencias y poderes facticos del sistema internacional.

La tematización del problema del fetichismo de la mercancía y el dinero es tan solo un primer paso, ya que en el presente nos enfrentamos al problema del fetichismo de la racionalidad moderna, el cual nos impide ir más allá de lo que el modelo ideal de la modernidad presenta como posible.

⁸La idea de la «mano invisible» se originó inicialmente en la obra de Newton y posteriormente se incorporó a la economía política clásica a través de las contribuciones de Adam Smith. ¡No es una coincidencia que esta idea haya sido concebida por pensadores británicos!

La subjetivación del capitalismo a través del consumo

Una de las ideas más importantes de Marx que ha pasado desapercibida por el marxismo del siglo XX es que el capitalismo no solo produce mercancías, sino que a la par produce también la subjetividad pertinente al capitalismo, esto significa que produce objetos, pero también produce sujetos, de ese modo es que produce como tal la realidad capitalista. Esta idea la encontramos a lo largo del famoso *capítulo VI inédito* de *El capital*. Pero veamos qué significa esto.

Marx muestra cómo el ser humano subjetiviza, es decir, encarna, la materialidad del capitalismo. Por ejemplo, cuando se produce una mercancía capitalista, siempre se le da forma y contenido. ¿Cuál es la forma de la mercancía? Las relaciones jurídicas que amparan legalmente la producción y la propiedad privada de una mercancía determinada. Estas relaciones también son subsumidas por la carnalidad humana a través del consumo, ya que al alimentarnos con mercancías capitalistas, estamos subjetivando su forma y contenido. ¿Cuál es el contenido de la mercancía? Las relaciones sociales, mismas que Marx concibe como relaciones de dominio y explotación. Sin embargo, este aspecto ha sido pasado por alto por el marxismo del siglo XX. Marx sostiene que el capitalismo produce la subjetividad del sujeto moderno, que a su vez reproduce materialmente el capitalismo. Por lo tanto, al consumir una mercancía capitalista, estamos consumiendo este contenido perverso. La física cuántica está comenzando a reconocer que las cosas no son simples objetos, sino que la materia y la energía también contienen información. Esto significa que un alimento no está compuesto únicamente por nutrientes, vitaminas y proteínas, sino que también contiene información constituida por relaciones de dominio y explotación que han intervenido en su producción. El problema radica en que no todo lo que consumimos es digerido y desechado orgánicamente, sino que, a través de la asimilación, lo que consumimos llega al torrente sanguíneo y afecta directamente al cerebro, convirtiéndose así en el contenido informático de las neuronas.

De esta manera, al salir a la calle y observar las relaciones habituales y cotidianas, sostiene Marx, el contrato, la libertad y el egoísmo aparecen como fenómenos naturales, universales y ahistóricos. La producción material de esta visión moderna de la realidad se lleva a cabo de manera tangible. Sin embargo, transformarla no implica simplemente dejar de consumir mercancías capitalistas, sino cambiar nuestro marco de referencia desde el cual interpretamos estas mercancías como lo más bello, bueno y deseable. El consumo capitalista cumple su objetivo cuando las mercancías capitalistas se convierten en fuentes del placer de nuestra subjetividad. Cuando el placer de consumir este tipo de mercancías pasa a ser el fundamento del goce subjetivo y se cree que sin este tipo de mercancías no se es nada, entonces la realidad moderna está completamente fetichizada.

Además, existe una correlación entre la producción material de la subjetividad moderna y las relaciones sociales de producción, pero con frecuencia no somos conscientes de ello debido a la creencia errónea de que las mercancías son meros objetos, cuando en realidad no lo son. Lo mismo sucede con la relación entre el ser humano y la naturaleza. Lo primero que buscó hacer la modernidad capitalista es constituir a la naturaleza en un objeto para explotarla y convertirla en propiedad privada. Esta objetualización de la naturaleza representa la piedra angular sobre la cual se monta el sentido común tanto de la izquierda como de la derecha moderna, a pesar de ser completamente falso.

¿Cuál es el sujeto revolucionario?

Antes de escribir los *Grundrisse* (1857-1858), Marx pensaba que la transformación de la realidad se produciría a raíz de una revolución desencadenada por una profunda crisis económica. En el contexto de la crisis política y económica en Estados Unidos, Marx redactó apresuradamente un texto destinado a proporcionar orientación política a las bases. En ese momento, Marx residía en Inglaterra, y su correspondencia con colegas, familiares y amigos revela su convicción de que las clases obreras de las naciones altamente industrializadas no sólo eran las más revolucionarias, sino que también serían las pioneras en iniciar dicho proceso. No obstante, al llegar la crisis a Europa, no se produjo ninguna revolución. Fue entonces cuando Marx se dio cuenta que si existe una clase obrera que jamás será revolucionaria ésta es la inglesa. ¿Por qué? Por dos razones: primero, porque los obreros ingleses tienen conciencia de súbditos y siervos, lo que les impide rebelarse contra la realeza; y segundo, debido a la dialéctica producción-consumo. Veamos en qué consiste dicha dialéctica.

El marxismo del siglo XX sostiene que las clases obreras de los centros metropolitanos de Europa y Estados Unidos comenzaron a adoptar un estilo de vida burgués a partir de la década de 1930, pero esto es un error. Marx ya había señalado los riesgos de que los obreros consumieran las mismas mercancías que la burguesía, ya que de esta manera subjetivaban el mismo contenido moderno, opresivo y explotador contra el cual afirmaban estar luchando.

Helmut Reichelt, profesor de la Universidad de Bremen y discípulo de Theodor W. Adorno, además de ser especialista en Marx, solía recordar algo que Hinkelammert y Marx también mencionaban: «El capitalismo produce un tipo específico de subjetividad». En este sentido, si la economía política clásica dio origen al individuo egocéntrico y egoísta que se preocupa principalmente por su familia más cercana, el modelo neoliberal de la segunda mitad del siglo XX creó individuos egoístas, egocéntricos y codiciosos cuasi autistas que sólo se preocupan por sí mismos y nadie más. Por lo tanto, no contraen matrimonio ni asumen ningún tipo de compromiso o responsabilidad hacia los demás.

Cuando se le preguntó a Reichelt si veía la posibilidad de avanzar hacia una revolución mundial, respondió que Europa ya no puede ofrecer nada, ya que el capitalismo ha socavado todas las relaciones intersubjetivas verdaderamente humanas. En cambio, Reichelt afirmó que en América Latina aún persisten experiencias comunitarias y, por lo tanto, seríamos la vanguardia en caso de producirse una revolución mundial. Esto se relaciona con el motivo por el cual Marx realizó el pasaje o tránsito del concepto de «clase obrera» y «proletariado», considerados sinónimos al concepto de «sujeto revolucionario», al concepto de «comunidad», especialmente en el entorno rural de Rusia. Marx comprendió que para llevar a cabo una revolución, los sujetos revolucionarios deben poseer una subjetividad solidaria, y lo que el capitalismo hace es precisamente destruir esto a través de la producción y el consumo de mercancías capitalistas. En lugar de ser comprometidos y revolucionarios, el consumo de mercancías capitalistas nos lleva a desconectarnos de las responsabilidades comunitarias y a perder el sentido crítico de la lucha. La modernidad capitalista complementa todo esto con ciencia y filosofía, ya que las instituciones educativas occidentalizadas reflejan la proyección intelectual de lo que la burguesía ha estado impulsando y desarrollando desde su origen. No es casualidad que las universidades más prestigiosas a nivel mundial sean privadas y estén financiadas por el capital transnacional.

El fetichismo nos hace completamente inconscientes e ingenuos con respecto a las consecuencias no sólo de la producción, sino también del consumo capitalista. Sin siquiera ser conscientes de ello, nos convertimos en agentes contrarrevolucionarios.

En ocasiones, nos encontramos en posición de llevar a cabo una revolución, pero no lo hacemos. ¿Por qué? Debido a que poseemos una visión de la realidad completamente moderna y capitalista. ¿Cómo podemos cambiarla? Transformando el contenido del modelo ideal desde el cual pensamos, sentimos y actuamos, de manera que la *praxis* política se alinee con el objetivo fundamental de superar la modernidad.

Hemos estudiado con detenimiento la dialéctica producción-consumo en la obra de Marx. Por lo tanto, nuestra respuesta al dilema sobre por dónde comenzar la revolución no reside en la industrialización. En esto, Lenin se equivocó. El núcleo del problema radica en el tipo de subjetividad con la cual se produce y consume.

Marx explicita las características distintivas entre una mercancía capitalista y una no capitalista, ya que no toda mercancía, dinero o mercado es capitalista. El mercado es una institución ancestral que ha existido a lo largo de la historia de la humanidad, siendo el mercado moderno el que adquiere un carácter capitalista. Una mercancía se convierte en capitalista únicamente cuando su contenido consiste en relaciones sociales, es decir, relaciones de dominio y explotación. En

cambio, una mercancía no capitalista, como las producidas por nuestros pueblos originarios y comunidades campesinas, se producen a partir de relaciones de complementariedad y reciprocidad entre los seres humanos y entre estos y la naturaleza. Cuando consumimos productos no capitalistas, lo que se deduce es la conformación de una subjetividad distinta a la moderno-capitalista. Al respecto, Marx sostiene que la concepción de humanidad que se adopta se deriva del tipo de relación que entablemos con la naturaleza. Si nos relacionamos con la naturaleza como si fuera un objeto, nuestra subjetividad devendrá en objeto, pero si la consideramos un sujeto, entonces nuestra subjetividad también adquiere el carácter de sujeto. ¿Dónde se origina este proceso? En el ámbito de la producción y el consumo. ¡Este es el materialismo de Marx!

Palabras finales

En la teoría del fetichismo en Marx, la visión que se tenga de la realidad depende, en última instancia, del modelo ideal que se posee. La pregunta es: ¿cómo podemos trascender el modelo ideal de la modernidad? Cuando Marx escribió: «imaginemos finalmente, para variar, una asociación de seres humanos libres», estaba presentando otro modelo ideal, es decir, un horizonte de sentido y una cosmovisión diversa a la moderno-capitalista desde la cual se podría comprender la realidad de una manera completamente distinta. Bloch pensaba que este horizonte debía imaginarse en vista al futuro, pero esto refleja una concepción bastante eurocéntrica de la temporalidad, en el sentido de que adhería a la filosofía de la historia moderna, tratando todo lo que ocurrió antes de la modernidad como inferior u obsoleto.⁹ No obstante, después de cinco siglos de colonialismo e imperialismo, hemos llegado a la conclusión de que lo que se consideraba «inferior» no lo era en absoluto. Al partir desde nuestra propia perspectiva, es decir, lo que ha sido sistemáticamente negado y excluido durante siglos, descubrimos que no sólo existen otras formas de ser y estar en la realidad, sino también otras maneras de producir y consumir que trascienden la modernidad.

Como se ha mostrado, Marx transitó del concepto de «clase obrera» y «proletariado» al concepto de «comunidad». Quienes comprendieron esta distinción por primera vez no fueron los bolcheviques, sino los populistas rusos, aunque esta contribución fue ocultada por el estalinismo y el marxismo del siglo XX. En la actualidad, la idea de comunidad está siendo retomada gracias a la aparición de pueblos originarios con conciencia comunitaria, quienes están transformando de manera radical la visión moderno-capitalista de la realidad.

⁹ Evidentemente estamos pensando con Bloch, pero para ir o pensar más allá de él, porque la suya es una apertura a un más allá *desde* la modernidad; en cambio, nuestra apertura no parte desde la modernidad, sino desde más allá de ella; *desde* lo que la modernidad ha negado y encubierto durante 500 años. Un tema que Bloch no pudo siquiera imaginar.

Referencias

Hegel, F. W. (2005). *Principios de la filosofía del derecho*. (Traducción de Juan Luis Vermal). Edhasa.

Hegel, F. W. ([1812] 2011). *Ciencia de la lógica*. (Edición de Félix Duque). Abada editores / UAM ediciones.

Hinkelammert, F. J. (2018). La dialéctica marxista y el humanismo de la praxis. *Revista Praxis*, 78, 1-23. <https://doi.org/10.15359/praxis.78.4>

Marx, K. (1989). *El capital. Crítica de la economía política*. Ed. Siglo XXI.