

Fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital (la crítica marxista de la religión)

FRANZ HINKELAMMERT

Profesor e investigador de CEREN

La interpretación de la economía política marxista ha tenido sin ninguna duda un nuevo auge durante el último decenio. A partir de los años 20, y especialmente durante la década de los 50, la teoría marxista había sido interpretada más bien a partir de los escritos filosóficos de Marx. La razón hay que buscarla en el hecho de que la crítica liberal a la teoría económica de Marx no había encontrado una respuesta realmente eficaz, con el resultado de que las corrientes marxistas de pensamiento tendieron o a dogmatizarse sin mayor profundidad, o a comprender el pensamiento de Marx en el sentido de un compromiso humanista muy ambiguo. La dogmatización ocurrió más bien en los países socialistas, mientras que la interpretación humanista en general prevaleció en los países capitalistas.

Pero este humanismo ambiguo pronto se mostró incapaz de guiar una acción revolucionaria. Se orientó hacia los escritos del Marx joven, y se topó con los mismos problemas, que ya habían llevado a Marx a desarrollarse más allá de las posiciones de su juventud. Se trataba de un humanismo incapaz de convertirse en proyecto de una nueva sociedad.

Cuando Marx hizo la crítica correspondiente a esta posición humanista suya, se vio llevado a estudiar la sociedad capitalista en términos de una posible acción racional del hombre hacia un proyecto de liberación. Pero racional, en este sentido, significaba operacional, factible, concreto. Y él encontró en la ciencia económica la base teórica de una acción tal. "Tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de "sociedad civil", y la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política" (Marx, Prólogo, 68/69, en *Cuadernos del pasado y presente*, N° 1). Algo parecido a esta autocrítica de Marx experimentaron los pensadores de un humanismo marxista surgidos en los últimos 50 años. Las afirmaciones de un humanismo abstracto tenían que convertirse en proyectos concretos, y, por consiguiente, el análisis marxista tenía que pasar de nuevo a hacer ciencia social. Pero no era del todo claro por qué camino podía alcanzarse tal recuperación.

Dada esta situación, el interés por las obras de Marx se concentró de nuevo sobre sus obras maduras, y en especial sobre el estudio de *El Capital*. Esta obra aporta muy poco para un humanismo abstracto. Todas sus tesis se apoyan en estudios de la realidad, que usan conceptos exclusivamente de tipo operacional, cuantificables. Si bien no se trata de una metodología empirista o positivista, sin embargo, Marx se cuida mucho por no expresar evaluaciones generales de un humanismo ambiguo. Se trata, por lo tanto, de una obra científica en el sentido más nítido de la palabra.

Pero este nuevo interés por el estudio de *El Capital*, otra vez corrió un peligro. Dado el hecho de que esta obra se apoya más bien en conceptos operativos y cuantificables, fácilmente eso podía llevar a interpretar la como una obra referente a un campo específico de la acción humana, es decir, al campo económico. Una interpretación tal no acepta la economía política como la anatomía de la "sociedad civil" y, a través de ella, de todo el desarrollo de la sociedad humana. Construye más bien algún concepto abstracto del materialismo histórico que existe aparte de la economía política, y en relación a que la economía política es un campo de aplicación, del mismo modo como podría serlo la teoría de clases, de la estructura política o de la estructura ideológica. Una posición tal ubica la verdad del marxismo más bien en este materialismo histórico apartado del análisis científico concreto —entendiéndolo como un método útil o una herramienta analítica—, mientras la crítica por los hechos puede caer solamente sobre sus aplicaciones en campos específicos. Toda esta actitud refleja el impacto sobre el pensamiento marxista y su incapacidad de contestar eficientemente y en el plano analítico-económico a la crítica burguesa de la teoría de la plusvalía. En *El Capital*, la teoría de la mercancía y de la plusvalía es la piedra angular de toda concepción marxista, de su teoría de clases, de la estructura política e ideológica y, por supuesto, del materialismo histórico en su integridad. Pero igualmente, la teoría de la plusvalía es la parte menos elaborada y menos defendida del pensamiento marxista de hoy. Se la defiende como interpretación general de resultados de la teoría económica, a los cuales se puede llegar también sin teoría de plusvalía.

Esta situación muy debilitada de la teoría marxista actual explica por qué muchos marxistas de hoy, en su afán de superar el humanismo abstracto y con la necesidad de reinterpretar *El Capital*, tratan de abstraer a esta obra un método que tenga validez también en el caso de que la teoría de la plusvalía no pueda sostenerse como teoría analítica y operacional superior a las teorías burguesas del capital. A partir de allí se explica que de repente pueden aparecer libros sobre el materialismo histórico, en los cuales casi no se mencionan la teoría de la plusvalía o el problema de la producción de mercancía, del fetichismo, etc.

Sin embargo, junto con este abandono general de la economía política en favor de un materialismo histórico separado de los resultados del análisis económico, existen también nuevos esfuerzos para repensar toda la teoría de la plusvalía como el fundamento del propio materialismo histórico. Esta es la línea que nos interesará en el presente artículo.

Pero no nos proponemos entrar en una discusión de la teoría de la plusvalía propiamente tal. Nuestro objetivo es más bien el de demostrar

que en *El Capital* el concepto de mercancía y de plusvalía llegan a ser la base misma de su concepto de la ideología, y que los dos sirven a Marx para sustentar un humanismo científico que sería el resultado de su análisis de la mercadería, del dinero y del capital. Un humanismo no exclamatorio, sino un proyecto de liberación que es el resultado de la teoría marxista de la mercancía.

Por lo tanto, vamos a enfocar el problema del fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital en *El Capital*, para demostrar que el desarrollo teórico del concepto del fetichismo es a la vez el desarrollo teórico de un humanismo científico marxista.

I. EL FETICHISMO DE LA MERCANCIA

Marx analiza el carácter fetichista de la mercancía como culminación de su análisis general de la mercancía. Antes de entrar en el análisis propiamente dicho del fetichismo, él presenta la mercancía como una forma de producir, que nace de la división de trabajo entre productores privados. La transformación del producto en mercancía es para ellos necesaria, porque sin ella no podría desarrollarse una división de trabajo siempre más complicada y, por lo tanto, un aumento siempre más grande de la productividad del trabajo. Igualmente, Marx había presentado la producción de mercancía y su desarrollo como un proceso de continua abstracción, en el cual el producto concreto (con su valor de uso) aparece como valor, o, lo que sería solamente la propia sustancia del valor, como trabajo abstracto. En el valor de cambio se manifiesta esta sustancia del valor, que es el trabajo abstracto, y se efectúa en el plano mismo de la realidad un proceso de abstracción cuyo resultado es la mercancía.

Esta mercancía siempre se manifiesta con su aspecto doble. Es, por un lado, valor de uso, es decir, un producto que puede satisfacer una determinada necesidad. Así, el trigo sirve para ser comida, el zapato para ser calzado, etc. Pero, como mercancía, sirve a la vez para ser intercambiada. El zapato producido por el zapatero puede ser usado para tener acceso al trigo, y sería en este sentido un medio para conseguir trigo. Usado en esta segunda función, es valor de cambio. Marx cita en este contexto a Aristóteles: "Pues de dos modos puede ser el uso de un bien. Uno es inherente al objeto como tal, el otro no; como, por ejemplo, una sandalia, que sirve para calzarse y para cambiarla por otro objeto. Ambos son valores de uso de la sandalia, pues al cambiar la sandalia por algo de que carecemos, v. gr., por alimentos, usamos la sandalia como tal sandalia. Pero no en su función natural de uso, pues la sandalia no existe para ser intercambiada" (*Capital*, I, 49).

El proceso de abstracción, cuyo resultado es la mercancía, no termina con la mercancía. Sigue con posterioridad hasta transformar la mercancía en producto del capital. De esta manera las formas sociales se alejan siempre más del contenido concreto del producto del trabajo. Marx, en el fondo, dedica todo *El Capital* a este proceso de abstracción. Pero no se queda simplemente en eso. Junto con la investigación de las relaciones mercantiles en general, y de las capitalistas en especial, desarrolla toda una teoría de las formas de conciencia social que acompañan este proceso. Aquí nos interesa sobre todo este análisis de la conciencia social y la vinculación que Marx establece entre el análisis

real o estructural del desarrollo mercantil y las formas de conciencia social correspondientes. Marx denomina fetichismo a esta relación, conociendo por un lado el fetichismo de la mercancía y del dinero, y por otro lado, el fetichismo del capital. Se trata de un enfoque en el cual una determinada conciencia social sirve de sostén de determinadas etapas del desarrollo estructural. A la abstracción real, que hace surgir un desarrollo siempre más extenso del trabajo abstracto en relación al trabajo concreto y su producto, corresponde una determinada abstracción ideológica, que reproduce y anticipa en el pensamiento este proceso que ocurre en las estructuras reales. El fetichismo es un poder real que surge en el mundo de las mercancías, y que se reproduce en el pensamiento humano sobre este mundo.

Tenemos que preguntar, por lo tanto, de qué manera este fetichismo se produce. Marx describe este proceso de la manera siguiente: "Pero en cuanto empieza a comportarse como mercancía, la mesa se convierte en un objeto físicamente metafísico. No sólo se incorpora sobre sus patas encima del suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías, y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso" (*Capital*, I, 37).

Marx describe la mercancía como objeto físicamente metafísico, con carácter misterioso. La solución del secreto la describe de la siguiente manera: "El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de los productores. Este quid pro quo es lo que convierte a los productos de trabajo en mercancía, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales." (*Capital*, I, 37/38).

Se trata de un problema doble. Por un lado aparecen las relaciones mercantiles como relaciones materiales (cosificadas) entre personas, y por otro lado como relaciones personales entre cosas. No se dan relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino un disfraz de relaciones sociales bajo una envoltura material. Veamos un ejemplo para esclarecer de qué se trata. En el caso del salitre chileno tenemos uno ilustrativo. Durante la Primera Guerra Mundial se inventa el salitre artificial, lo que paraliza la producción de salitre natural en Chile, que es más cara. Se trata aquí de dos relaciones. La primera sería la relación material entre hombres. Los hombres que inventan el salitre artificial destruyen las fuentes de trabajo de los que estaban hasta ahora produciendo salitre natural. No importa que esa no haya sido su intención, de todas maneras, conscientes o no, destruyen. Los que obtienen un empleo en la producción del salitre sintético lo hacen a costa de quienes lo pierden en la producción del salitre natural. La relación entre estas personas se da a través de esta cosa, que es el salitre. Por otro lado, se trata de una relación social entre las cosas. El salitre artificial destruye el salitre natural. Son dos tipos de salitre en pugna, y uno gana. Los dos tipos aparecen como si tuvieran personalidad propia.

El mismo desdoblamiento de las relaciones sociales y materiales se da en el mundo de las mercancías en general. El petróleo lucha con el carbón, el plástico con el fierro y con el cobre, la fibra artificial con la natural, el avión con el barco, el camión con el ferrocarril. Dentro de estas relaciones sociales entre las cosas juegan por supuesto siempre las relaciones materiales entre los hombres. Los técnicos y obreros del plástico destruyen la base de vida del minero, etc. Siempre se materializan (cosifican) las relaciones entre personas, y se personifican las relaciones entre las cosas.

Lo que no hay en todos estos casos —y lo que tendría que haber en una sociedad humanizada— son "relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos" (I, 38). En seguida Marx contrapone aquí a la realidad fetichizada una idea de liberación, que expresa la negación del fenómeno criticado. Sería una realidad en la que las cosas no se convierten en objetos físicamente metafísicos, sino donde los hombres llegan a manejar sus relaciones sociales en su trabajo de una manera tal, de que el progreso de uno siempre es condicionado por la necesidad de asegurar el progreso del otro.

Pero eso es lo que la sociedad capitalista (y cualquier sociedad basada en la producción de mercancías) no puede hacer. Tiene que mantener con las relaciones mercantiles su forma imaginaria. "Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales, no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres... A eso es lo que yo llamo el fetichismo, bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción" (I, 38). Se trata, por lo tanto, según Marx, de un rasgo esencial de la producción mercantil, que no puede desaparecer sino con este tipo de producción. Junto con la producción mercantil, se origina el fetichismo en el carácter privado del trabajo. "Si los objetos útiles adoptan la forma de mercancías es, pura y simplemente, porque son *productos de trabajos privados independientes unos de los otros*" (I, 38).

De lo que se trata, en el fondo, en todo el problema del fetichismo, es de demostrar que la producción mercantil descansa sobre efectos que escapan a la responsabilidad humana. Un hombre actúa sobre otro, sin hacerse responsable del efecto de su actuación. Aparece como si actuara el objeto producido, y el hombre se sometiera a tales efectos de su manera de actuar. Está comprometido entonces el concepto de la libertad humana y el de la aceptación de fuerzas externas que influyen sobre el hombre. El resultado de esta reflexión de Marx es la constatación de que la libertad humana consiste en hacerse responsable plenamente para todos los efectos de la actuación humana sobre el hombre, y en rechazar cualquier sometimiento humano a fuerzas que él podría dominar pero no domina. En estas dos líneas Marx busca, por tanto, la solución. Es una línea de la afirmación del hombre y de su libertad, y una línea de la negación del sometimiento humano a fuerzas extrañas. La última línea lleva a Marx a la crítica de la religión. Por eso, no tendría ningún sentido analizar la crítica de la religión de Marx sin analizar éste, su concepto de la libertad, y no se podría analizar el concepto de la libertad sin efectuar la crítica del fetichismo de la mercancía. Esta última crítica es a la vez la crítica de la produc-

ción mercantil misma, porque fetichismo y producción mercantil son inseparables. Fetichismo de la mercancía es índice de falta de libertad.

Pero el hecho de que las relaciones mercantiles contienen fetichismo, por tanto limitación de la libertad humana y sometimiento a fuerzas extrañas (religiosas), no es inmediatamente visible. Es solamente resultado de un análisis, y Marx sigue, en consecuencia, analizando la problemática del conocimiento en las ciencias sociales.

"Por tanto, el valor no lleva escrito en la frente lo que es. Lejos de ello, convierte a todos los productos del trabajo en jeroglíficos sociales. Luego, vienen los hombres y se esfuerzan por descifrar el sentido de estos jeroglíficos, por descubrir el secreto de su propio producto social, pues es evidente que el concebir los objetos útiles como valores es una obra social suya, ni más ni menos que el lenguaje" (I, 39). Por lo tanto, hasta en el momento en el que la teoría económica clásica concibe el valor mercancía como trabajo humano, no logra emanciparse del enigma fetichista implicado. "Esto no obsta para que los mejores portavoces de la economía clásica, como necesariamente tenía que ser dentro del punto de vista burgués, sigan en mayor o menor medida cautivos del mundo de apariencia críticamente destruido por ellos, e incurran todos ellos, en mayor o menor grado, en inconsecuencias, soluciones a medias y contradicciones no resueltas" (III, 768).

Es difícil solucionar el secreto del fetichismo, porque está escondido detrás de las apariencias. Marx sostiene que esta solución solamente se puede dar bajo las dos condiciones arriba indicadas. El pensamiento debe emanciparse del punto de vista burgués y, una vez logrado eso, debe ser un pensamiento consecuente, sin contradicciones y soluciones a medias. Esta descripción de las condiciones del pensamiento revelador del secreto del fetichismo constata, por tanto, que el carácter burgués de un pensamiento se hace aparente y patente a través de sus inconsecuencias y contradicciones, y el carácter no-burgués por su consecuencia y falta de contradicciones. Por supuesto, se trata de las contradicciones de un pensamiento confuso y mal llevado, y no de contradicciones dialécticas. Pero de todas maneras es interesante que Marx busque el carácter burgués de un pensamiento a través de sus contradicciones como pensamiento, y jamás a través de las buenas o malas intenciones de los pensadores.

Pero este pensamiento consecuente y sin contradicciones tiene su metodología propia, que en último término explica por qué el pensamiento burgués necesariamente tiene que ser inconsecuente. En el capítulo sobre el fetichismo, Marx desarrolla esta metodología. Comienza con una constatación en cuanto al conocimiento científico en general. "La reflexión acerca de las formas de la vida humana, incluyendo por tanto el análisis científico de ésta, sigue en general un camino opuesto al curso real de las cosas. Comienza *post festum* y arranca, por tanto, de los resultados preestablecidos del proceso histórico." (I, 40). Este carácter de la reflexión explica a la vez por qué no logra muy fácilmente un carácter científico. "Pero esta forma acabada del mundo de las mercancías —la forma dinero—, lejos de revelar el carácter social de los trabajos privados, y por tanto, de las relaciones sociales entre los productores privados, lo que hace es encubrirlas" (I, 41). Por tanto, el primer acercamiento a la comprensión científica —el enfoque más bien burgués—, reflexiona solamente en estas formas constituidas de

la mercancía y no penetra en el hecho de que la forma mercantil es una relación social disfrazada. "Estas formas son precisamente las que constituyen las *categorías* de la economía burguesa. Son formas mentales aceptadas por la sociedad, y por tanto objetivas, en que se expresan las condiciones de producción de este régimen social de producción históricamente dado que es la producción de mercancías." (I, 41).

Las categorías de la economía burguesa son por lo tanto formas mentales objetivamente dadas, que expresan un determinado régimen de producción. Son a la vez formas que disfrazan el carácter social de esta determinada sociedad. Marx opone, en seguida, a las categorías de esta sociedad, las categorías que rigen en sociedades sin producción mercantil. "Por eso todo el misticismo del mundo de las mercancías, todo el encanto y el misterio que nimban los productos del trabajo basados en la producción de mercancías, se esfuman tan pronto como los desplazamos a otras formas de producción." (I, 41). Marx menciona a continuación cuatro tipos de sociedades sin fetichismo de las mercancías:

1. El modelo de Robinson, como lo expone la economía burguesa;
2. La forma de producción de la Edad Media;
3. La producción de la industria rural y patriarcal de una familia campesina;
4. El modelo de una sociedad socialista, derivado del modelo burgués de Robinson. Marx habla del trabajo de un Robinson social.

El primer tipo corresponde a una ideología de la sociedad burguesa, el segundo y tercero son la descripción de estructuras históricamente realizadas en el pasado, y el cuarto es la transformación de una ideología burguesa en proyecto socialista de liberación. Así Marx llega a la primera descripción, en *El Capital*, de lo que es el proyecto socialista.

Lo que Marx dice en relación a las estructuras históricamente realizadas en el pasado, podemos citarlo de un pasaje del tercer tomo, en el que resume su posición: "En los tipos anteriores de sociedad, esta mistificación económica sólo se presenta, principalmente, en lo tocante al dinero y al capital que produce interés. Se halla excluida, por la naturaleza misma de la cosa, allí donde predomina la producción de valores de uso, la producción para el consumo propio e inmediato; y también allí donde, como ocurre en el mundo antiguo y en la Edad Media, la producción social tiene una base extensa en la esclavitud o en la servidumbre: aquí, el dominio de las condiciones de producción sobre el productor queda oculto tras las relaciones de dominio y sojuzgamiento que aparecen y son visibles como los resortes inmediatos del proceso de producción." (III, 769).

Si bien no hay fetichismo, hay un dominio de las condiciones de producción sobre el productor. Pero éste está escondido detrás de la dominación directa del hombre sobre el hombre. Si bien, por consiguiente, no conocen el fetichismo mercantil o de capital, eso ocurre porque todavía no han desarrollado en su plenitud el dominio de las condiciones de producción sobre el productor. Son previos al fetichismo y no sirven para describir las condiciones de la superación del fetichismo.

Quedan, por lo tanto, los análisis de las dos alternativas del modelo de Robinson: como ideología burguesa —en su versión transfor-

mada—, y como proyecto de la sociedad socialista. En los dos casos se trata de modelos teóricos.

Al Robinson de la teoría económica burguesa lo trata de la manera siguiente: "Y ya que la economía política gusta tanto de las robinsonadas, observemos ante todo a Robinson en su isla... A pesar de toda la diversidad de sus funciones productivas, él sabe que no son más que diversas formas o modalidades del mismo Robinson, es decir, diversas manifestaciones de trabajo humano... Tan claras y tan sencillas son las relaciones que median entre Robinson y los objetos que forman su riqueza, riqueza salida de sus propias manos, que hasta un señor M. Wirth podría comprenderlas sin estrujar mucho el caletre. Y, sin embargo, en esas relaciones se contienen ya todos los factores esenciales del valor." (I, 41, 42).

Este modelo, por tanto, logra una descripción de diversas manifestaciones del trabajo humano, y, por consiguiente, de la esencia del valor. Pero en lo que respecta a la crítica de Marx, ésta jamás puede explicar la apariencia del valor, es decir, el precio (valor de cambio). El producto solamente es mercancía, en cuanto se intercambia, y Robinson no puede intercambiar, puesto que es solo por definición. Si bien, entonces, este modelo presenta los factores esenciales del valor, no presenta la explicación del valor de cambio en la producción mercantil. En el grado en que la economía burguesa pretende explicar valores de cambio con este modelo, él se convierte en ideología de la sociedad burguesa.

Pero su carácter ideológico no impide a esta teoría decir algo valedero. Puede analizar los factores esenciales del valor, por tanto, algo general a toda sociedad humana. Por consiguiente, es teoría. Pero no puede expresar lo específico del valor en la sociedad capitalista (o en general, de producción mercantil), porque no analiza las leyes de la manifestación del valor en el valor de cambio. Por consiguiente, tal teoría es ideológica.

Pero hay también una transformación posible de esta teoría ideológica que permite expresarla como teoría científica. Mediante esta transformación llega a ser la teoría científica de la sociedad socialista.

"Finalmente, imaginémoslos, para variar, una asociación de hombres libres que trabajan con medios colectivos de producción y que despliegan sus numerosas fuerzas individuales de trabajo con plena conciencia de lo que hacen, como una gran fuerza de trabajo social. En esta sociedad se repetirán todas las normas que presiden el trabajo de un Robinson, pero con carácter social y no individual. Los productos de Robinson eran todos productos personales y exclusivos suyos, y por tanto, objetos directamente destinados a su uso. El producto colectivo de la asociación a que nos referimos es un producto social... Como se ve, aquí las relaciones sociales de los hombres con su trabajo y los productos de su trabajo son perfectamente claras y sencillas, tanto en lo tocante a la producción como en lo que se refiere a la distribución." (I, 43).

Con eso Marx ha llegado a la verdadera descripción de la sociedad sin fetichismo mercantil. Aparentemente existe ya en la sociedad pre-capitalista, pero esta apariencia refleja solamente una falta de desarrollo de las condiciones de producción. Ideológicamente aparece en la teoría económica burguesa, pero allí falla, porque no logra explicar las relaciones capitalistas de producción, y solamente de una manera

inconsciente o no-intencional describe relaciones socialistas de producción. Por fin, la asociación de hombres libres (el Robinson social) describe para Marx el único concepto coherente de la superación del fetichismo mercantil.

El concepto de la sociedad sin relaciones mercantiles, de esta manera, expresa dos elementos a la vez. Por un lado, la esencia de toda economía humana. En toda economía humana las diversas funciones productivas son manifestaciones de trabajo humano en general. Por lo tanto, son subyacentes a la historia humana en su generalidad. Por otro lado, describen una determinada sociedad, que es la superación de la sociedad capitalista, es decir, la socialista. Describe lo general de toda sociedad humana y a la vez lo específico de la sociedad socialista.

Una vez aclarado eso, Marx puede ahora exponer su propia metodología, que guía todo su análisis del capital. "La economía política ha analizado indudablemente, aunque de un modo imperfecto, el concepto del valor y su magnitud, descubriendo qué se escondía bajo estas formas. Pero no se le ha ocurrido (a la economía política) preguntarse siquiera por qué este contenido reviste aquella forma, es decir, por qué el trabajo toma cuerpo en el valor y por qué la medida del trabajo según el tiempo de su duración se traduce en la magnitud de valor del producto del trabajo." (I, 44, 45). Eso describe el método de Marx. Se puede llegar a saber qué es la producción de mercancía solamente si se pregunta por qué el trabajo social se manifiesta en el valor de cambio y por qué se intercambian productos en forma mercantil, sabiendo que son todos el resultado de un trabajo humano general. Si se pregunta de esta manera, se descubre que se trata "de fórmulas que llevan estampado en la frente su estigma de fórmulas propias de un régimen de sociedad en que es el proceso de producción el que manda sobre el hombre y no éste sobre el proceso de producción; pero la conciencia burguesa de esa sociedad las considera como algo necesario por naturaleza, lógico y evidente como el propio trabajo productivo." (I, 45).

Analizando la sociedad capitalista en su especificidad (por qué se manifiesta el trabajo humano en la forma del valor de intercambio), se la observa como sociedad de tránsito hacia otra, en la que el hombre domina sus condiciones de producción. A la sociedad capitalista se opone, por tanto, el proyecto de la sociedad socialista. Este proyecto nace del propio método de la economía política, está implícito en éste. Su introducción permite, por consiguiente, una teoría consecuente y sin contradicciones. Sin contraponer este proyecto a la sociedad capitalista, no es posible la comprensión científica de la propia sociedad capitalista.

De esta manera, tenemos un breve resumen de lo que Marx considera su metodología. Describe a la vez las condiciones de un pensamiento económico científico y toda una teoría de la ideología o del pensar. A la vez insiste en que la metodología científica es al mismo tiempo una dialéctica de la historia con carácter finalista. Pero, para aclarar bien el análisis de la ideología, hace falta todavía mencionar un pasaje, que se refiere a la religión. En éste, Marx trata un campo ideológico que considera de manera distinta a la teoría ideológica del modelo de Robinson. Para la teoría ideológica, Marx no usa la palabra del reflejo pasivo (Widerschein), e igualmente nunca describe la conciencia social como superestructura de otros fenómenos. Con la religión

es distinto. Refleja solamente de manera pasiva las formas fantasmagóricas del fetichismo mercantil. Este reproche se refiere en especial al cristianismo. "Para una sociedad de productores de mercancías, cuyo régimen social de producción consiste en comportarse respecto a sus productos como *mercancías*, es decir, como *valores*, y en relacionar sus trabajos privados, revestidos de esta forma *material*, como modalidades del mismo trabajo humano, la forma de religión más adecuada es, indudablemente, el *cristianismo*, con su culto del hombre abstracto, sobre todo en su modalidad burguesa, bajo la forma de protestantismo, deísmo, etc." (I, 44).

En el fondo es claro lo que Marx quiere decir. Religión, y en especial el cristianismo, no es una teoría ideológica que a través de la crítica pueda transformarse en teoría científica, sino que es ideología sin más. No se trasciende. "El reflejo pasivo (*Widerschein*) religioso del mundo real sólo podrá desaparecer para siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesto bajo su mando consciente y racional." (I, 44). La religión solamente puede desaparecer y, si sigue existiendo, habrá de reflejar solamente la falta de dominación del hombre sobre sus condiciones de producción. A la vez, es la máxima expresión del fetichismo mercantil.

Como esta expresión máxima del fetichismo mercantil, Marx enfoca a la religión más específicamente en los capítulos que siguen, cuando habla del fetichismo del dinero. Si bien considera el fetichismo del dinero como otra cara del fetichismo mercantil, expresa que éste demuestra de manera especial la conexión entre religión y fetichismo.

II. EL FETICHISMO DEL DINERO

El fetichismo del dinero es una especificación del fetichismo de la mercancía y es inseparable de éste. Pero a la vez viene a ser un desarrollo más allá del fetichismo de la mercancía y contiene por eso elementos no visibles en el propio fetichismo de la mercancía.

La conexión entre los dos tipos de fetichismo la da el hecho de que el dinero mismo es un producto del mundo de las mercancías. Tanto como el intercambio mercantil se amplía la misma necesidad de intercambio presiona hacia la creación de una mercancía que sea el equivalente general de todas las otras y en la que éstas midan su valor de cambio.

Produciendo el mundo de las mercancías la mercancía dinero, ocurre una acción social, que declara determinada mercancía como dinero. Por su propia naturaleza los metales preciosos se ofrecen como los principales portadores de esta función.

Esta transformación de una mercancía en dinero da a ésta un carácter especial. Todas las otras mercancías tienen que realizar su valor de cambio, para realizarse después —en el acto del consumo— como valores de uso. Pero esta mercancía ahora es diferente. Su valor de uso no consiste en ser consumida, sino en servir como medio de intercambio. Aparece, por tanto, por un lado, como algo que atenta

contra la naturaleza de las cosas y del intercambio. Aparece como la perversión de la relación del hombre con la naturaleza. Por otro lado, aparece como la cosa verdadera, la mercancía, que es inmediatamente valor de cambio. Toda otra mercancía tiene que realizarse como dinero antes de poder realizarse como valor de uso. Solamente el dinero es la mercancía, que es inmediatamente valor de cambio.

El dinero se presenta por tanto en dos imágenes contrarias:

1. Como perversión humana, y por tanto, como algo por superar.
2. Como estado ideal de las cosas. Si toda mercancía fuera tal como el dinero, la producción mercantil sería inmediatamente humana.

Estas dos imágenes, por tanto, dominan el fetichismo del dinero. Y del fetichismo del dinero se derivan proyectos ilusorios de su superación. Son proyectos ideológicos, pero logran determinar hasta cierto grado la discusión de política económica. De las dos imágenes se derivan dos proyectos distintos:

1. El proyecto de la producción mercantil sin transformación de una mercancía en dinero. Pero una solución tan simplista no ve que el dinero es nada más que un desarrollo del intercambio mercantil. "Por eso, a la par que los productos del trabajo se convierten en mercancías, se opera la transformación de la mercancía en dinero", y Marx añade una nota: "Júzguese, pues, cuán listos son estos socialistas pequeñoburgueses que aspiran a eternizar la producción de mercancías pretendiendo al mismo tiempo abolir la 'contradicción de dinero y mercancías', y, por tanto, el propio dinero, que sólo puede existir dentro de esa contradicción. Eso es algo así como si se pretendiese abolir el Papa dejando subsistir la religión católica" (I, 50, nota 4).

2. El proyecto que da a toda mercancía la posibilidad de ser inmediatamente valor de cambio. "¿Por qué el dinero no representa directamente el tiempo de trabajo?; ¿por qué, por ejemplo, un billete de banco no representa el valor de X horas de trabajo? Esta pregunta se reduce, sencillamente, al problema de por qué en el régimen de producción de mercancías, los productos del trabajo se traducen necesariamente en mercancías, pues el concepto de la mercancía envuelve necesariamente su desdoblamiento en mercancía, de una parte, y de otra parte en la mercancía dinero. Equivale a preguntar por qué el trabajo privado no puede considerarse como trabajo directamente social, es decir, como lo contrario de lo que es" (I, 56, nota 1).

Las dos soluciones, en el fondo, se funden en una sola: la de transformar el dinero en algo que sea solamente medio de intercambio, y no su perturbación.

La crítica que Marx hace a estos conceptos, la dirige directamente hacia el socialismo de Proudhon (pequeñoburgués). Pero es fácil aplicarla a toda teoría económica liberal posterior. Estas, al abandonar la teoría del valor-trabajo, pasan a formular una teoría de la competencia que descansa exactamente sobre los mismos conceptos centrales. Así la teoría de la competencia perfecta, que hasta ahora sigue siendo la base de la teoría liberal del capital. Si bien diversas corrientes de la economía burguesa marginaron el modelo de la competencia perfecta, no hay ninguna que lo haya abandonado con respecto a la explicación del capital como un factor que tiene un precio igual al del trabajo o de las mercancías.

El núcleo central de esta teoría liberal del capital descansa sobre supuestos teóricos que convierten el dinero (dentro del modelo) en un medio neutral que no tiene efectos sobre el intercambio. Es, por lo tanto, una teoría del equilibrio por mercados. En términos marxistas, es una teoría de la intercambiabilidad directa de las mercancías, en la que toda mercancía tiene un carácter de intercambiabilidad, que de hecho en la sociedad capitalista tiene solamente el dinero. En este modelo de competencia perfecta, por tanto, la mercancía aparece "como lo contrario de lo que es". Aparece como realización del hombre en su trabajo, mientras en realidad se trata de un sometimiento del hombre bajo las condiciones de su trabajo. Es una teoría ideológica.

Marx puede constatar por consiguiente el doble carácter de la ideología del dinero. Por un lado éste aparece como perverso, por otro como humano; por un lado como antihumano, por otro como trascendental. Este carácter perverso-trascendental del dinero, que se revela en las ideologías del fetichismo del dinero, Marx lo argumenta extensamente. Para nuestros propósitos su manera de argumentar este punto es reveladora en cuanto a la idea que tiene de la religión. De hecho, concibe la religión como la suma expresión de este carácter perverso-trascendental de la mercancía, como el becerro de oro por excelencia.

El párrafo clave que nos interesa se refiere a la transformación del intercambio mercantil simple en intercambio mediado por el dinero. Se trata de una acción social muy especial: "En su perplejidad, nuestros poseedores de mercancías piensan como Fausto: en principio, era la acción. Por eso se lanzan a obrar antes de tener tiempo siquiera para pensar. Las leyes de la naturaleza propia de las mercancías se cumplen a través del instinto natural de sus poseedores." (I, 50). Marx basa su argumento en la versión que da Goethe en su *Fausto* a la primera frase del Evangelio de San Juan: En principio era la palabra, lo que Goethe transforma en: En principio era la acción. Y Marx acepta la transformación goethiana de la frase, aduciendo que en tal forma describe exactamente lo que ocurre con el hombre que produce mercancías. Actúa antes de pensar. El sentido de la crítica de Marx es claro: En realidad era la acción en el principio, pero por esta razón la historia es una historia no pensada, no consciente. De hecho, reivindica en contra de Goethe el sentido original de la frase de San Juan: En principio era la palabra. Pero a la vez la transforma en proyecto hacia el futuro. En realidad, en el principio no era la palabra, pero en el futuro tiene que serlo. La acción en el principio crea un mundo falso. La palabra en el principio (la conciencia), crea una historia humana dominada por el hombre. Pero es algo por hacer y no algo que ya es.

Sigue la descripción de lo que ocurre en cuanto que la acción está en el principio. "Estos (los poseedores de mercancías antes de constituir el dinero) sólo pueden establecer una relación entre sus mercancías como valores, y por tanto como mercancías, relacionándolas entre sí con referencia a otra mercancía cualquiera, que desempeñe las funciones de *equivalente general*. Así lo ha demostrado el análisis de la mercancía. Pero sólo la *acción social* puede convertir en equivalente general a una mercancía *determinada*. La acción social de todas las demás mercancías se encarga, por tanto, de destacar a una mercancía determinada, en la que aquéllas acusan conjuntamente sus valores. Con ello, la forma natural de esta mercancía se convierte en forma equi-

valencial vigente para toda la sociedad. El proceso social se encarga de asignar a la mercancía *destacada* la *función social específica* de *equivalente general*. Así es como ésta se convierte en dinero." (I, 50). La acción no consciente (en el principio era la acción) no establece relaciones entre los poseedores de mercancías directamente. Establece relaciones entre las mercancías, y de esta manera entre sus poseedores, que ahora no tienen relaciones como hombres, sino como poseedores. Así las "máscaras económicas representadas por los hombres no son más que otras tantas personificaciones de las relaciones económicas, en representación de las cuales se enfrentan los unos con los otros." (I, 48). La propia acción social referente a la creación del dinero es igualmente una acción de estas máscaras, y no una decisión reflexionada. Los hombres la piensan solamente una vez hecha la decisión y, en cierta manera, tarde, porque ya no se les revela el sentido de la acción. El dinero que surge no es simplemente un medio de la vinculación del trabajo social humano, sino un objeto nuevo. Sin él, el intercambio de mercancías no se puede desarrollar, pero con él no se lo puede organizar conscientemente. El dinero se convierte en la pretensión ideológica de la realización de un cambio directo de mercancías. Y Marx concluye el párrafo iniciado con la reflexión sobre esta acción, qué era en el principio, con otra cita de San Juan. Esta vez de El Apocalipsis, el capítulo referente al anticristo, y por tanto, el capítulo clave a partir del cual toda tradición cristiana siempre había analizado lo perverso-trascendental en la historia: "Estos tienen un consejo, y darán su potencia y autoridad a la bestia. Y que ninguno pudiese comprar o vender, sino el que tuviera la señal o el nombre de la bestia, o el número de su nombre." (I, 50).

Eso nos da una posible interpretación en conjunto del concepto de la religión que tiene Marx. En el comienzo no era la palabra, sino la acción. Pero estando la acción en el comienzo, la palabra (la conciencia) se ideologiza. Es un pensamiento, que sigue a la acción. Pero tal acción no consciente da la potencia humana y la autoridad a la bestia, el fetiche dinero, y con eso la libertad humana está perdida en las amarras de la producción mercantil. De esta pérdida de la libertad el hombre no sale sino asegurándose de que la acción humana sea una acción pensada, consciente. Tiene que valer lo que nunca valía: en el inicio era la palabra. Eso implica sustituir la producción mercantil por la asociación libre de hombres libres.

Esta bestia —el fetiche dinero—, es a la vez el culto al hombre abstracto, que Marx encuentra en el cristianismo, especialmente en su versión protestante y deísta. No es este becerro de oro, que hizo destruir Moisés. Este becerro de oro es el de la religión natural, en la que prima la inseguridad del hombre frente a la naturaleza. "Aquellos antiguos organismos sociales de producción son extraordinariamente más sencillos y más claros que el mundo burgués, pero se basan, bien en el carácter rudimentario del hombre individual, que aún no se ha desprendido del cordón umbilical de su enlace natural con otros seres de la misma especie, bien en un régimen directo de señorío y esclavitud. Están condicionados por un bajo nivel de ingreso de las fuerzas productivas del trabajo y por la natural falta de desarrollo del hombre dentro de su proceso material de la producción de vida, y, por tanto, por la relación de unos hombres con otros y frente a la naturaleza. Esta ti-

midez real se refleja de un modo ideal en las religiones naturales y populares de los antiguos" (I, 44).

Recién con la complicación y poca claridad de las relaciones sociales en la sociedad burguesa, surge en plenitud el culto del hombre abstracto o —si se quiere— de la bestia. Antes se puede iniciar solamente en pueblos específicos. "Sólo enquistados en los intersticios del mundo antiguo, como los dioses de Epicuro, o como los judíos en los poros de la sociedad polaca, nos encontramos con verdaderos pueblos comerciales" (I, 44). El becerro de oro se reemplaza por tanto por el culto de la bestia, llegando en su extremo al culto del hombre abstracto, en el cual ya trasluce el fetichismo propio del capital, y no solamente del dinero y de la mercancía.

Lo que llama la atención, es el hecho de que Marx describe lo perverso-trascendental del fetichismo del dinero exactamente con las mismas palabras con las que toda tradición cristiana lo había hecho en el pasado. La imagen del anticristo repugna a los cristianos, y no es lo que esta tradición reconoce como el objeto religioso suyo. Si bien esta tradición sabe que toda religión siempre tiene o tiende a tener rasgos de lo perverso-trascendental —el servicio de ídolos— jamás aceptaría agotarse en esta perversión suya. Marx, en cambio, lo sostiene. Sería ingenuo creer que Marx no sabe que la propia religión, y específicamente el cristianismo, contienen una crítica permanente de lo perverso-trascendental. Marx tiene conciencia de eso, como también demuestran las diversas citas de Lutero, que él incluye en *El Capital*. Si Marx cita el capítulo de El Apocalipsis sobre el anticristo para vincular su crítica del fetichismo del dinero con la de la religión, él sabe perfectamente que esta religión y este cristianismo se entienden como negación del anticristo y jamás como su afirmación. Pero, sin embargo, su posición crítica trata esta afirmación del anticristo (el culto del hombre abstracto) como la esencia del cristianismo y de toda la religión. Tendríamos que preguntar por qué.

La religión es, en esta visión de Marx, afirmación de lo trascendental como sustituto de una solución verdadera de los problemas humanos. Pero la conciencia religiosa sabe eso, y por tanto desarrolló, con su idea de lo trascendental, la idea de lo perverso-trascendental, de la bestia. La afirmación religiosa de lo trascendental, por consiguiente, tiene siempre esta contradicción en sí: sabe que su concepto trascendental contiene el elemento de la perversión humana. Es, en este sentido, una afirmación de lo humano bajo la forma de un ser no-humano, divino. Para entender eso, podemos interpretar esta idea de religión como una analogía con respecto a la mercancía y sus leyes. En el mundo mercantil está presente el trabajo socialmente organizado. Pero solamente como negación de la negación, como equilibrio por el desequilibrio. Es el trabajo humano general el que se expresa en el valor de intercambio de la mercancía. Pero se expresa como trabajo abstracto y la mercancía llega a tener precio. Siendo eso así, la realización del trabajo socialmente organizado implica la sustitución total de las relaciones mercantiles. No cambian su carácter; tienen que morir.

Lo mismo ocurre con la religión. Contiene el concepto del hombre humanizado y concientizado. Pero éste no es realizable a través de la religión, de igual manera como no es realizable el trabajo socialmente organizado a través de relaciones mercantiles. Es realizable solamente

por la negación de la forma religiosa misma del concepto religioso del hombre. La negación del anticristo no es el Cristo —como piensa la conciencia religiosa—, sino el hombre dentro de relaciones humanas conscientemente dominadas. Así se entiende también la sexta tesis sobre Feuerbach: "Feuerbach resuelve el ser religioso en el ser humano. Pero el ser humano no es algo abstracto e immanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales".

En este sentido, una conciencia religiosa que no llegue a través de la negación del anticristo a la propia negación del ser religioso, no puede sino volver a caer en el fetichismo del dinero que había inicialmente criticado. Toda esta dialéctica de la religión se muestra entonces como una analogía fantasmagórica de la dialéctica del valor.

Esta contradicción de la religión —el trasplante de lo humano a lo perverso-trascendental— es analizada por Marx más en detalle en el capítulo que se refiere a la función de atesoramiento que cumple el dinero. "La forma *enajenada* de la mercancía tropieza con un obstáculo que le impide funcionar como su forma absolutamente *enajenable*, como su forma dinero, llamada constantemente a desaparecer. El dinero se petrifica, convirtiéndose en *tesoro*, y el vendedor de mercancías en *atesorador*." (I, 88).

Esta posibilidad convierte al oro (el dinero) en el verdadero poder dominante sobre el hombre. "De este modo, van surgiendo en todos los puntos del comercio tesoros de oro y plata en diversa proporción. Con la posibilidad de retener la mercancía como valor de cambio, y el valor de cambio como mercancía, se despierta la codicia del oro" (I, 89). Se convierte en un poder, que domina hasta los cielos. Marx cita a Cristóbal Colón: "¡Cosa maravillosa es el oro! Quien tiene oro es dueño y señor de cuanto apeetece. Con oro, hasta se hacen entrar las almas en el paraíso." (I, 89).

Este oro totaliza el conjunto de las relaciones humanas. "Como el dinero no lleva escrito en la frente lo que con él se compra, todo, sea o no mercancía, se convierte en dinero. Todo se puede comprar y vender. La circulación es como una gran retorta social a la que se lanza todo, para salir de ella cristalizado en dinero. Y de esta alquimia no escapan ni los huesos de los santos ni otras *res sacrosantae extra commercium hominum* mucho menos toscas. Como en el dinero desaparecen todas las diferencias cualitativas de las mercancías, este radical nivelador borra, a su vez, todas las diferencias." (I, 90).

Este dinero, por su parte, muestra siempre de nuevo las contradicciones ya analizadas anteriormente. Por un lado, convierte los rasgos humanos concretos en su contrario y contrapone al mundo tal cual es, concretamente un mundo invertido producido por el oro. Marx cita a Shakespeare:

¿Oro? ¿Oro precioso, rojo, fascinante?

*Y retira la almohada a quien yace enfermo;
y aparta del altar al sacerdote.*

*Si, este esclavo rojo ata y desata
vínculos consagrados; bendice al maldito.*

*Hace amable la lepra; honra al ladrón
y le da rango, pleitesía e influencia*

*en el consejo de los senadores. Conquista pretendientes
a la viuda anciana y encorvada...*

Obviamente se trata aquí de la contradicción entre valor de uso y valor de cambio, que se ha transformado en la contradicción valor de cambio y dinero. Eso ocurre, porque "el dinero es también una mercancía, un objeto material, que puede convertirse en propiedad privada de cualquiera. De este modo, el poder social se convierte en poder privado de un particular" (I, 90). La sociedad antigua había experimentado este poder del dinero como la contradicción y destrucción de sus estructuras. "Por eso, la sociedad antigua la denuncia como la *moneda corrosiva* de su orden económico y moral." (I, 90). En cambio, la sociedad moderna se constituye sobre la base de estos principios y "saluda en el áureo grial la refulgente encarnación de su más genuino principio de vida" (I, 90).

Por eso Marx destaca una contradicción, que el dinero tiene de por sí, sea en la sociedad antigua o en la moderna. "El instinto de atesoramiento es infinito por naturaleza. *Cualitativamente* o en cuanto a su forma, el dinero no conoce fronteras... Pero, al mismo tiempo, toda suma efectiva de dinero es *cuantitativamente* limitada... Esta contradicción entre la limitación cuantitativa del dinero y su carácter cualitativamente ilimitado, empuja incesantemente al atesorador al tormento de Sísifo de la *acumulación*. Le ocurre como a los conquistadores del mundo, que con cada nuevo país sólo conquistan una nueva frontera" (I, 91).

Esta contradicción de lo limitado y lo ilimitado da una nueva perspectiva a lo perverso-trascendental. "Para retener el oro como dinero, y por tanto, como materia de atesoramiento, hay que impedirle que circule o se invierta como *medio de compra* en artículos de disfrute. El atesorador sacrifica al fetiche del oro los placeres de la carne. Abraza el evangelio de la abstención. Además, sólo puede sustraer de la circulación en forma de dinero lo que incorpora a ella en forma de mercancías. Cuanto más produce, más puede vender. La laboriosidad, el ahorro y la avaricia son, por tanto, sus virtudes cardinales, y el vender mucho y comprar poco el compendio de su ciencia económica" (I, 91).

El dinero es el poder, que da todo poder. Pero gastándolo, el poder desaparece. Para poder tenerlo todo, hay que abrazar el evangelio de la abstención. La codicia del oro origina la avaricia, y cuanto menos se disfruta, más posibilidad de disfrute se tiene. La contradicción es obvia, y la solución está de nuevo en lo perverso-trascendental. En la idea del tesoro eterno, el tesorero puede racionalizar irracionalmente su instinto de atesoramiento. El evangelio de la abstención y del tesoro eterno posibilitan ahora un trabajo que no pretende el disfrute de su producto. La constitución del mundo religioso permite vivir con una contradicción que, sin esta imaginación, sería obviamente absurda.

Pero este análisis ya lleva al límite del fetichismo del dinero propiamente dicho. Donde laboriosidad, ahorro y avaricia llegan a ser el producto del evangelio de la abstención, allí se anuncia ya la transformación del dinero en capital. El fetichismo del dinero se transforma en fetichismo del capital.

III. EL FETICHISMO DEL CAPITAL

"Ya al estudiar las categorías más simples del régimen capitalista de producción e incluso de la producción de mercancías, las categorías

mercancía y dinero, hemos puesto de relieve el fenómeno de mistificación que convierte las relaciones sociales, de las que son exponentes los elementos materiales de la riqueza en la producción, en propiedades de estas mismas cosas (mercancías), llegando incluso a convertir en un objeto (dinero) la misma relación de producción. Todas las formas de sociedad, cualesquiera que ellas sean, al llegar a la producción de mercancías y a la circulación de dinero, incurrir en esta inversión. Pero este mundo encantado e invertido se desarrolla todavía más bajo el régimen capitalista de producción y con el capital, que constituye su categoría dominante, su relación determinante de producción" (III, 765).

Este fetichismo del capital no reemplaza el fetichismo de la mercancía y del dinero, sino que lo desarrolla más. Hemos visto surgir el mundo fantasmagórico de las mercancías, y después el surgimiento de una mercancía que se convierte en la mercancía-dinero para erigirse como la dueña de todas las mercancías, dirigiéndolas. La esencia humana se ha transformado en una cosa, y el poseedor de esta cosa-dinero es a la vez el dueño de la esencia humana. Hemos visto a la religión reproduciendo en su mundo fantástico estas relaciones de deshumanización.

En el fetichismo del capital se ve ahora, desarrollándose más, esta pérdida de la esencia humana en las cosas-mercancías. Ahora el hombre mismo y su propio trabajo llegan a ser un apéndice del dinero transformado en capital. En las relaciones precapitalistas el tesorero tiene que trabajar y producir, porque solamente puede atesorar dinero si antes ha entregado el producto de su trabajo a la venta. Ahora, después de la transformación del dinero en capital, puede entregar el producto de otros al mercado —del trabajo asalariado—, para acumular. El trabajo ajeno reemplaza al trabajo propio, y la acumulación al atesoramiento. Ya no se trata simplemente de un mundo fantasmagórico de mercancías que tienen relaciones sociales entre sí. Este mundo politeísta se transforma en un mundo de títeres dirigidos por un nuevo señor, el capital. Surge un monoteísmo del mundo mercantil, que ahora tiene una apariencia trinitaria: capital, tierra, trabajo.

Pero el capital está por encima de todo: "Al desarrollarse la plusvalía relativa dentro del régimen verdaderamente específico que es el régimen capitalista de producción, con lo cual se desarrollan las fuerzas sociales productivas del trabajo, parece como si estas fuerzas productivas y las conexiones sociales del trabajo en el proceso directo de éste se desplazasen del trabajo al capital. De este modo, el capital se convierte ya en una entidad muy mística, pues todas las fuerzas sociales productivas del trabajo aparecen como propiedades suyas y no del trabajo como tal, como fuerzas que brotan de su propio seno." (III, 765, 766).

Pero se trata todavía de un fenómeno relativamente comprensible. Sin embargo, la transformación de la plusvalía en sus distintas formas enreda siempre más este mundo. "El desdoblamiento de la ganancia en beneficio del empresario y en interés (para no hablar de la interposición de la ganancia comercial y de la ganancia de los traficantes en dinero, basadas en la circulación y que parecen brotar directamente de ella y no del proceso de producción), llevan a su término la independización de la forma de la plusvalía, la petrificación de su forma frente a su sustancia, a su ser" (III, 767). Su forma suprema tiene esta petri-

ficación en el capital prestado por interés. "Si originariamente, en la superficie de la circulación, el capital aparecía como un fetiche de capital, como un valor que engendraba valor, ahora, bajo la forma de capital que rinde interés, aparece bajo su forma más enajenada y más peculiar." (III, 767).

Con eso se constituye definitivamente el fetichismo del capital. El capital, apoyado en la tierra, usa el trabajo como su servidor. "En la fórmula económica trinitaria de capital-ganancia (o, mejor aún, capital-interés), tierra-renta del suelo y trabajo-salario... se consuma la misticación del régimen de producción capitalista...: el mundo encantado, invertido y puesto de cabeza en que *Monsieur le Capital* y *Madame la Terre* aparecen como caracteres sociales, a la par que llevan a cabo, como simples cosas materiales, sus brujerías directamente." (III, 768). El capital es ahora el señor del mundo de las mercancías, manifestaciones éstas del hombre abstracto, que es su poseedor. Como poseedor de mercancías, este hombre abstracto tiene que usarlas en forma de capital. Si no lo logra, deja de ser también poseedor de mercancías y se transforma en un simple poseedor de su fuerza de trabajo.

A partir de allí se transforma el mismo evangelio de abstención. El tesorero había buscado el oro, el capital busca la plusvalía. El tesorero —si no robaba—, tenía que vender el producto de su trabajo antes de poder retener la mercancía-dinero de la circulación. El capitalista ahora es distinto. El vende el producto de otros, del trabajo asalariado, y convierte la plusvalía en más capital. "El sistema monetario es esencialmente católico, el sistema de crédito sustancialmente protestante. The scotch hate gold. Como papel, la existencia-dinero de las mercancías, es una existencia puramente social. Es la fe la que salva. La fe en el valor del dinero como espíritu immanente de las mercancías, la fe en el régimen de producción y en su orden preestablecido, la fe en los distintos agentes de producción como simples personificaciones del capital que se aumenta a sí mismo. Pero, del mismo modo que el protestantismo no se emancipa de los fundamentos del catolicismo, el sistema de crédito sigue moviéndose sobre los fundamentos del sistema monetario". (III, 553, 554).

Este capitalista no tiene el resultado concretamente en oro visible. Para que el resultado exista, no lo puede convertir en tesoro. No puede creer en la cosa palpable —un pedazo de oro—, sino que a él le salva la fe.

1. Fe en el dinero, que es espíritu immanente de la mercancía. No hace falta que éste se presente visiblemente como mercancía.

2. Fe en el orden preestablecido de las relaciones de producción. Si no la tiene, no puede arriesgar su ganancia a la nueva circulación como capital.

3. Fe en que los agentes de producción deben ser personificación del capital, para poderlos tratar legítimamente como tales.

Surge el ascetismo protestante, basado en la fe, que salva. Se trata de un ascetismo del capital, que cae primero sobre el obrero. "El capital de que se desprende a cambio de la fuerza de trabajo se convierte en medios de vida, cuyo consumo sirve para reproducir los músculos, los nervios, los huesos, el cerebro de los obreros actuales y para procrear los venideros... El consumo individual del obrero es, pues, un factor de la producción y reproducción del capital, ya se efectúe dentro o

fuera del taller, de la fábrica, etc., dentro o fuera del proceso del trabajo, ni más ni menos que la limpieza de las máquinas, lo mismo si se realiza en pleno proceso de trabajo que si se organiza durante los descansos. No importa que el obrero efectúe su consumo individual para su propio goce y no para el del capitalista. El cebo del ganado de labor no deja de ser un factor necesario del proceso de producción porque el ganado disfrute lo que coma". (I, 481).

Sin embargo, esta transformación del trabajo en accesorio del capital tampoco significa que ahora el capitalista disfruta y el obrero se sacrifica. El capitalista decide sobre la nueva acumulación de la plusvalía. "Frente a la vieja concepción aristocrática, que, como Hegel dice acertadamente, 'consiste en consumir lo que existe', expandiéndose también en el lujo de los servicios personales, la economía burguesa consideraba su postulado primordial proclamar como primer deber de ciudadanía y predicar incansablemente la acumulación del capital: para acumular, lo primero que hace falta es no comerse todas las rentas, sino apartar una buena parte de ellas para invertir las en el reclutamiento de nuevos obreros productivos, que rinden más de lo que cuestan". (I, 496).

Pero ésa es sólo una de las líneas de la reorientación de las rentas. Sustituye el consumo aristocrático por el no-consumo capitalista. "Además, la economía burguesa veíase obligada a luchar contra el prejuicio vulgar que confunde la producción capitalista con el atesoramiento... El atesoramiento del dinero, retirándolo de la circulación, sería lo contrario precisamente de su explotación como capital, y la acumulación de mercancías para atesorarlas, una pura necesidad". (I, 496). El no-consumo de las rentas tiene que convertirse en acumulación de capital, no en tesoro. El principio de la acumulación es el de devolver la plusvalía a la capitalización. Por consiguiente, a diferencia del estilo de vivir del aristócrata, el capitalista, a través de un acto de voluntad, divide su ingreso en dos partes: la parte acumulada y la parte consumida. La parte acumulada tiene que ser maximizada, y por tanto "su consumo privado se le antoja como un robo cometido contra la acumulación de su capital, como en la contabilidad italiana, en la que los gastos privados figuraban en el 'Debe' del capitalista a favor del capital". (I, 499).

Pero esta contradicción entre acumulación y consumo, en la que el consumo aparece como una limitación de la acumulación, existe en la sociedad capitalista solamente en su primera etapa. Después la relación se invierte. La acumulación aparece como la renuncia al consumo. "Pero el pecado original llega a todas partes. Al desarrollarse el régimen capitalista de producción, al desarrollarse la acumulación y la riqueza, el capitalista deja de ser una mera encarnación del capital. Siente una 'ternura humana' por su propio Adán y es ya tan culto, que se ríe de la emoción ascética como de un prejuicio del atesorador pasado de moda. El capitalista clásico condena el consumo individual como un pecado cometido contra su función y anatémiza todo lo que sea 'abstenerse' de la acumulación; en cambio, el capitalista modernizado sabe ya presentar la acumulación como el fruto de la 'abstención' y de la renuncia a su goce individual". (I, 500).

Esta nueva actitud frente a la acumulación de ninguna manera la restringe. El consumo del capitalista más bien se desarrolla ahora sin

entrar en contradicción con la acumulación. Pero — y eso es lo que realmente importa—, sigue haciéndose en función de la acumulación. “Al llegar a un cierto punto culminante de desarrollo, se impone incluso como una necesidad profesional para el ‘infeliz’ capitalista una dosis convencional de derroche, que es a la par ostentación de riqueza y, por tanto, medio de crédito. El lujo pasa a formar parte de los gastos de representación del capital... Por consiguiente, aunque el derroche del capitalista no presenta nunca el carácter bona fide del derroche de un señor feudal boyante, pues en el fondo de él acechan siempre la más sucia avaricia y el más medroso cálculo, su derroche aumenta a pesar de todo, a la par con su acumulación, sin que la una tenga por qué echar nada en cara a la otra”. (I, 500).

Con eso hay compatibilidad entre maximización de la acumulación y del consumo. El conflicto ahora es aparente. Se puede acumular más solamente si se consume más a la vez, y se consume más solamente si se aumenta a la vez el esfuerzo de la acumulación. El capitalista sigue siendo la personificación del capital a pesar de todo, y es una máquina en el engranaje total. “Para la economía clásica, el proletario no es más que una máquina de producir plusvalía; a su vez, tampoco ve en el capitalista más que una máquina para transformar esta plusvalía en nuevo capital” (I, 501, 502).

Con eso, el fetichismo del capital es completo. La totalidad del consumo se ha transformado en una condición de la expansión del capital. El consumo ya no es simplemente un resultado del proceso de producción, sino que está íntegramente penetrado por la necesidad de la acumulación del capital. En el derroche y en la miseria, la acumulación de la plusvalía determina los pasos tanto de la producción como del consumo. Si bien Marx no sigue más en este análisis, es obvio que está apuntando a un fenómeno que caracteriza especialmente al capitalismo moderno. En éste, con el consumo masivo, la misma producción de la plusvalía por el obrero llega a ser mediada por el derroche necesario, transformando el mismo modo de consumir. Marx demuestra ya el consumo del capitalista como un consumir sin goce. El capitalista, en la segunda etapa del capitalismo, consume como si no consumiera. Este modo de consumir después penetra el modo de consumir de las masas obreras de determinadas regiones del mundo capitalista y se convierte en la aspiración de las otras.

En esta nueva etapa del capitalismo la misma fórmula trinitaria cambia. En su forma original vinculó capital, tierra y trabajo. El capital, en su afán de acumular plusvalía, hace actuar el trabajo para arrancar a la tierra sus productos. Todo es capital, y el afán de acumulación la fuerza motriz. Si bien esta vinculación de los factores no cambia simplemente, toma ahora otra apariencia. El consumo capitalista se convierte en elemento importante del proceso, lo que hace que el propio afán del capital de acumular plusvalía, cambia al capitalista. El percibe su consumo —y posteriormente el consumo de otras clases, también—, como el elemento que define la misma actividad de acumulación. Acumulación aparece como renuncia al consumo, es no-consumir. Todo aumento de la productividad del trabajo —e incluso el nivel de esta productividad hoy— aparece como el producto de la renuncia al consumo de una minoría, que lo hizo posible. Parece haber en todo el proceso económico nada más que estos tres factores: el

consumo, el no-consumo (la abstinencia o la espera) y el trabajo. Cada producto final tiene ahora como contrapartida el no-consumo de productos intermedios, y hasta la posibilidad del obrero de trabajar se deriva del no-consumo de los no-obreros. “*Todas las condiciones del proceso de trabajo se convierten, a partir de ahora, en otras tantas prácticas de abstinencia del capitalista.* Si el trigo no sólo se come, sino que, además, se *siembra* ¡ello se debe a la abstinencia del capitalista! ¡Que se dé tiempo al vino para madurar, abstinencia del capitalista! El capitalista le roba a su propio Adán (cuerpo) cuando ‘presta (!) al obrero los instrumentos de producción’, o, lo que es lo mismo, cuando los explota como capital mediante la asimilación de la fuerza de trabajo, en vez de *comer* las máquinas de vapor, el algodón, los ferrocarriles, abonos, caballos de tiro, etc., o, según la idea infantil que el economista vulgar se forma, en vez de gastarse alegremente ‘su valor’ en lujo y en otros medios de consumo. Cómo se las va a arreglar la *clase capitalista* para conseguir eso, es un secreto que hasta ahora ha guardado tenazmente la economía vulgar. Bástenos saber que el mundo sólo vive gracias a las mortificaciones que se impone a sí mismo este moderno penitente de Visnú que es el capitalista”. (I, 503, 4).

El hecho de que bienes de consumo tienen que ser producidos aparece como abstinencia. El esfuerzo de producir parece ser la negación del consumo del producto. En el fondo, esta teoría expresa el hecho de que el trabajo no tiene sentido en sí y de que lo recibe exclusivamente del producto que resulta de él. La vida verdadera parece ser la pasividad contemplativa de consumir productos diversos, la libertad aparece como posibilidad de escoger entre estos productos, y la producción de ellos la molestia principal de la vida humana.

Tomando la fórmula trinitaria en este último sentido —consumo, no-consumo (abstinencia) y trabajo—, el mundo verdadero es el del consumo. La libertad de este mundo es la de escoger entre productos. Como dice un autor moderno: “...la gran ventaja del mercado es que permite una amplia diversidad. Es, en términos políticos, un sistema de representación proporcional. Todo hombre puede, por así decirlo, votar por el color de corbata que le guste y obtenerla; no tiene que ver qué color le gusta a la mayoría y someterse si es que él está en la minoría. A este aspecto del mercado es al que nos referimos cuando decimos que el mercado trae libertad económica”*. El fetiche de este nuevo tipo de consumo es esta libertad. Es la libertad de escoger entre productos del proceso, pero la negación más absoluta de poner en cuestión el proceso mismo, que genera los productos. Este proceso ahora es tabú. Declarándolo tabú, las mismas opiniones ya no tienen otro significado que estas mercancías. Son productos de la mente humana a libre disposición, como las corbatas.

Estas nuevas formas del fetichismo mercantil se han investigado mucho, así que no hace falta profundizar más aquí (Horkheimer, Adorno, Marcuse, etc.). Pero puede servir recurrir brevemente a Max Weber, que percibió este mismo proceso y que lo analizó en los términos ideológicos de su tiempo. Max Weber nos dice que con la época moderna se terminó definitivamente la posibilidad de aspirar a la verdad. Decisiones políticas ya no pueden ser más que racionalizaciones

* Friedman, Milton, *Capitalismo y libertad*, Madrid, 1966, p. 208.

de opciones humanas arbitrarias. En este contexto habla de la sustitución del monoteísmo anterior por un nuevo politeísmo, dentro del cual el hombre escoge libremente al Dios que quiera venerar. Se trata en el fondo de una primera expresión de lo que hoy se llama pluralismo. Es el tratamiento de los pensamientos como mercancías, excluyendo de por sí el hecho de que la propia producción de mercancías pueda ser objeto del análisis, en el sentido de un proceso de producción de opciones. Este se declara de nuevo como un campo en el que se combinan neutralmente medios y fines, un mundo natural, en cuyas leyes el hombre no puede y no debe meterse.

La fórmula trinitaria se presenta por tanto de la siguiente manera: un consumo, que es realización de la libertad de escoger entre productos. Por encima de esta libertad aprovechadora está la libertad creadora, que es el no-consumo libremente elegido, o el capital. Es el verdadero garante (aval) de la libertad aprovechadora y por tanto el principio unitario del todo. Y en la base de todo eso está una masa humana, que a través de su trabajo adquiere la posibilidad de participar en este mundo libre. De todas maneras, el politeísmo de esta libertad es aparente. Sigue sometido al gran espíritu movedor, que es el capital. Aunque Max Weber no lo quiera, el mundo religioso correspondiente no puede ser sino un mundo monoteísta.

IV. LO PERVERSO-TRASCENDENTAL Y LO TRASCENDENTAL

Hasta ahora hemos analizado más bien la crítica que hace Marx a la religión a partir de su análisis del fetichismo de la mercancía. La religión allí aparece como la veneración del principio motor del mundo mercantil, pasando por las etapas del intercambio mercantil, del dinero y del capital. La religión no es otra cosa que reproducción mental del fetichismo mercantil. Si tiene un elemento humano, lo tiene por negación. Es lo anti-humano y como tal reproduce inversamente lo humano, igualmente como la mercancía reproduce inversamente el trabajo socialmente organizado de la sociedad socialista. Y como en el mundo mercantil el trabajo humano puede ser solamente afirmado positivamente por la desaparición de la producción mercantil misma, en el mundo religioso puede ser afirmado el hombre concreto solamente por la transformación del ser religioso en ser humano, es decir, por la superación de la religión misma.

Habría que preguntar qué es lo trascendental en esta visión de la religión. A primera vista, es reproducción mental del fetichismo mercantil. Es en sí algo relacionado con el destino de desaparecer. Otro tipo de trascendentalidad no es posible. Hablando en cuanto a este tipo de trascendentalidad de lo perverso-trascendental, se puede decir que en la visión de Marx toda trascendentalidad es perverso-trascendental. Por eso no necesita decir que una determinada trascendentalidad es perversa, pues lo es de por sí.

En la línea del pensamiento de Marx el análisis puede solamente seguir por una evaluación del fin de liberación que Marx contrapone a este antihombre —que es el hombre abstracto—, mistificado por la religión. Tomando una denominación que Marx usaba ya antes de escribir *El Capital*, se trata del hombre concreto, en nombre del cual Marx ataca a este hombre abstracto. En el fondo se puede entender

toda la dialéctica de *El Capital* como una dialéctica entre categorías abstractas y concretas. Valor de uso como categoría concreta, valor de cambio como abstracta, trabajo concreto y trabajo abstracto, proceso de trabajo y proceso de valorización, composición técnica y orgánica del capital, etc. En todos estos planos, Marx desarrolla su concepto de lo concreto —y por tanto del hombre concreto— como opuesto a lo abstracto. Pero hay también partes donde él expresa directamente lo que es el hombre concreto como opuesto al hombre abstracto. Podemos presentar dos citas:

1. En términos de valores dominantes: “En la agricultura, al igual que en la manufactura, la transformación capitalista del proceso de producción es a la vez el martirio del productor, en que el instrumento de trabajo se enfrenta con el obrero como instrumento de sojuzgamiento, de explotación y miseria, y la combinación *social* de los procesos de trabajo como opresión organizada de su vitalidad, de su libertad y de su independencia *individual*.” (I, 423). Marx menciona aquí los valores suprimidos por la estructura capitalista (vitalidad, libertad e independencia individual), subrayándolos a la vez implícitamente como los valores que la sociedad socialista reivindica. Por lo tanto, ésta dará libre paso a la vitalidad, libertad e independencia individual.

2. En otro lugar, Marx explicita más su concepto de la independencia individual como un concepto de propiedad individual. “El sistema de apropiación capitalista que brota del régimen capitalista de producción, y por lo tanto de la propiedad privada capitalista, es la primera negación de la propiedad privada individual basada en el propio trabajo. Pero la producción capitalista engendra, con la fuerza inexorable de un proceso natural, su primera negación. Es la negación de la negación. Esta no restaura la propiedad privada ya destruida, sino una propiedad individual basada en la cooperación y en la posesión colectiva de la tierra y de los medios de producción producidos por el propio trabajo.” (I, 649).

Este hombre concreto basa su independencia individual sobre la posesión colectiva de los medios de producción, y de esta manera es vital y libre. Posesión colectiva de medios de producción significa en el contexto claramente una organización del trabajo que no se basa en relaciones mercantiles, tal como las habíamos analizado a partir del análisis que hace Marx del Robinson social.

Se trata aquí de la suma del humanismo científico de Marx y de su descripción de la sociedad libre. Contrapone este hombre concreto como lo verdaderamente inmanente frente a la falsa trascendencia del hombre abstracto.

De lo anterior se desprende que la clave de la crítica de la religión de Marx es la afirmación de que este hombre concreto es lo verdaderamente inmanente. Solamente esta afirmación da validez a su juicio de que toda trascendencia es perverso-trascendental, reproducción mental del fetichismo de la mercancía.

Ahora bien, la experiencia de la construcción del socialismo parece demostrar que el hombre concreto, como Marx la percibe, no es de ninguna manera lo verdaderamente inmanente. Parece más bien que la necesidad de vincularse a través de relaciones mercantiles está arraigada mucho más profundamente. La producción de relaciones mercantiles dentro de la producción de la vida del hombre no depende de la

voluntad humana, aunque el hombre se decida a establecer relaciones económicas directas. La misma sociedad socialista se constituye sobre la base de relaciones mercantiles.

No nos interesa demasiado por el momento la discusión marxista alrededor de este problema. Hasta ahora los marxistas confesos explican este fenómeno como una sobrevivencia o un residuo de la sociedad capitalista anterior. Además, estos análisis marxistas suelen ser muy poco rigurosos. Caen en las contradicciones más obvias, sin tener ninguna conciencia de lo que verdaderamente se trata. Así, en una sola entrevista, Bettelheim anuncia por un lado que, con toda seguridad, la estructura de clase va a desaparecer, y por otro lado expresa su duda de que las relaciones mercantiles jamás sean superadas en el socialismo. Es demasiado obvio que en un análisis marxista las dos afirmaciones se contradicen antagónicamente. Relaciones mercantiles y surgimiento de clases son dos caras de una misma medalla. Nadie se puede lavar sin mojarse. O desaparecen las clases, y entonces también las relaciones mercantiles. O no desaparecen las relaciones mercantiles, y entonces tampoco las clases en pugna*.

La poca rigurosidad del análisis marxista confeso tiene, sin embargo, un trasfondo interesante. En realidad, no desaparecen las relaciones mercantiles en el socialismo, y tampoco tienden a desaparecer. Cambian solamente su forma, y tienen por tanto otra especificidad. Eso es todo. Pero hay una consecuencia de este hecho, que obliga a una total redefinición de la posición marxista.

Por un lado, hay que reconocer que la producción mercantil no es resultado de la propiedad privada en el sentido de que la socialización de los medios de producción la puede hacer desaparecer. Tienen una raíz más profunda, y un análisis más acabado podría demostrar que se deben al hecho mismo de la objetivación del trabajo humano. O sea, en un punto central, en el que Marx querría distinguirse de Hegel, no lo logra. Hegel había identificado objetivación y enajenación. Como Marx sabía que la revolución social jamás se puede dirigir en contra de la objetivación misma del trabajo, él buscaba una fórmula que le permitiera separar objetivación como fuente de la alienación, en el sentido más amplio, del fetichismo y de los orígenes de las relaciones mercantiles. No lo logra. Las relaciones mercantiles y su fetichismo descansan de manera igual sobre la objetivación como sucedía con la alienación. Las relaciones mercantiles son más bien la apariencia de la alienación en el plano de las relaciones sociales. Por otro lado —y esto se desprende de lo anterior—, el marxismo tiene que darse cuenta de que el humanismo marxista es de tipo trascendental. El hombre concreto no es tan inmanente como parece. Está más allá de las relaciones mercantiles y, en la medida en que éstas son insuperables, es de tipo trascendental. No hay manera de escaparse a tal conclusión. Menos todavía según la tesis de que Marx supuestamente no creó ningún humanismo. En la ciencia no se discuten palabras, sino conceptos. Sin duda, Marx desarrolla a través de toda su obra un concepto de liberación basada en el hombre concreto. No importa, por supuesto, si se lo llama humanismo o no. Lo que importa es conocer el carácter que este concepto tiene. Por eso hay que analizar bien el hecho de que

* Entrevista con Bettelheim, II Manifiesto, abril, 1970.

la experiencia histórica del socialismo deja bien en claro que se trata de un concepto trascendental. No se lo puede realizar plenamente, pero es guía necesario de la acción.

De lo anterior se desprende una tercera conclusión. El marxista confeso tiene que acostumbrarse a la idea de que lo necesario no por eso es bueno, y de que lo malo, no por eso es insuperable o innecesario. La demostración del carácter fetichista de las relaciones mercantiles no demuestra en nada la factibilidad de su superación, y su necesidad a largo plazo —y hasta para toda la historia humana— no demuestra tampoco que no sean enajenantes ni que sea insensato combatirlas. Pero sí demuestra que la revolución en nombre del hombre concreto y en contra del hombre abstracto, tiene en la revolución socialista solamente un comienzo, que no es a la vez su fin. Es una revolución necesaria, permanente y sin fecha determinada de éxito. Es una revolución sin victoria definitiva.

Una vez demostrado el concepto del hombre concreto como trascendental, el problema de la religión surge de nuevo. Pero su análisis exige mucho cuidado. Es evidente que la insuperabilidad de las relaciones mercantiles se refiere a todos los fenómenos que las acompañan. Específicamente se refiere al fetichismo mercantil y a la reproducción religiosa del fetichismo en la mente humana. La religión del fetichismo vive tanto tiempo como el mismo fetichismo. Y como las relaciones mercantiles no son buenas por la simple razón de que son necesarias, tampoco la religión tiene una verdad por el hecho de que necesariamente surge.

En cambio, el análisis del carácter trascendental del hombre concreto demuestra que hay la posibilidad de una reflexión trascendental que no es la reflexión del fetiche mercantil. Demuestra todavía más. La única reflexión verdaderamente trascendental es la del hombre concreto. Solamente esta reflexión va más allá de la historia. La reflexión religiosa del fetiche mercantil es reflexión puramente inmanente, que no puede apuntar a un más allá de la historia. Y, si parece apuntar hacia un más allá, se trata realmente sólo de una ilusión producida por el fetiche. Se trata de lo perverso-trascendental. Resulta entonces que lo perverso-trascendental no es trascendental y que lo concreto del humanismo científico de Marx es lo verdaderamente trascendental. Lo que el análisis científico de Marx muestra como lo verdaderamente inmanente, la historia lo demuestra como lo verdaderamente trascendente. Y el fetiche, que Marx muestra como trascendencia ilusoria, la historia lo demuestra como la inmanencia pura que no puede sino pretender una apariencia trascendental. Resulta a la vez que la reflexión trascendental no puede ser considerada como ideológica de por sí, ya que sería más bien el resultado consecuente de la crítica de las ideologías. Habría, por un lado, la reflexión perverso-trascendental del fetichismo mercantil y, por el otro, la reflexión trascendental del hombre concreto.

Por supuesto, no puede ser nuestro propósito desarrollar en este artículo las implicancias que tiene para la religión la existencia de esta reflexión trascendental. Lo que nos interesa destacar es solamente que:

—la reflexión de Marx es una reflexión del más allá de la historia, aunque Marx no la conciba conscientemente como tal;

— si hay una posición no-ideológica en el plano religioso, se puede encontrar solamente en el plano de esta reflexión trascendental marxista.

Con eso podemos dar lugar a una posible teología de la liberación, sin poder desarrollarla. En cuanto humanismo, necesariamente será absolutamente idéntico con el humanismo marxista *

Será necesario todavía analizar las razones de la importancia extraordinaria del problema expuesto hasta ahora. Nos parece que el marxismo, en su rechazo a desarrollar su lógica trascendental intrínseca, se transformó más bien en un pensamiento economicista con tendencias mecanicistas. Renunciando a todas sus posibilidades de lucha, perdió siempre la batalla social cuando el factor económico no era suficiente para legitimizar cambios sociales. Eso es más claro en los casos de enfrentamientos entre movimientos fascistas y marxistas antes e inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial. Las corrientes fascistas son religiones en el sentido más auténtico de la crítica marxista a la religión. Son reproducciones mentales mistificadas del fetichismo mercantil de determinada época del capitalismo. Pero como tales, se acaparan toda una tradición mística de la tradición europea. Manipulando estos mitos, lograron paralizar los movimientos revolucionarios en toda Europa. El marxismo, en cambio, renunció a la racionalización de esta tradición y a su traducción en vehículo de un humanismo del hombre concreto. En lugar de eso, se concentró en el análisis de su utilización para determinados intereses materiales. Pero una cosa es analizar tales intereses y otra muy diferente, es hacer actuar los mitos para el humanismo. Y sería ingenuo creer que el mito pierde poder por el sólo hecho de haber sufrido una crítica de su contenido ideológico. Las victorias repetidas de los movimientos fascistas en Europa demuestran que eso no es así **.

Parece atrevido en esta situación llamar a una reformulación de toda la crítica de la religión de Marx en nombre del propio marxismo. La historia moderna de la religión parece más bien confirmar la crítica de Marx íntegramente. Si bien ha habido aprovechamiento del mundo mítico por el fascismo, todos los movimientos fascistas han encontrado iglesias —protestantes o católicas— en las cuales apoyarse. Estas se han sentido bastante atraídas por las corrientes del fetichismo burgués en todas sus formas y muy poco por el criterio racional de una reflexión trascendental. Pero, por otro lado, se puede comprender esta ceguera total frente a un marxismo que, fehacientemente, niega la lógica trascendental de su propia posición. Por eso, nos parece, ni el marxismo ni el cristianismo van a poder recobrar su vitalidad y, por tanto, su superioridad, sino descubriendo que en su raíz ambos son idénticos. En este sentido podemos terminar con el subtítulo del libro de Bloch ya citado: "Solamente un ateo puede ser buen cristiano, y solamente un cristiano puede ser un buen ateo".

* El único autor marxista que enfocó esta posibilidad, nos parece ser Ernst Bloch: *Der Atheismus im Christentum*. Bloch concibe un cristianismo de liberación y un cristianismo de dominación, que se desarrolla a través de la historia del cristianismo. Pero Bloch no logra vincular este análisis con la crítica marxista de la religión y del fetichismo. Queda por tanto más bien en lo descriptivo, sin poder entender el fenómeno a través de una reformulación de la dialéctica marxista.

** No hay duda de que hoy, en Chile, movimientos como Patria y Libertad, que usa una forma disfrazada de la cruz svástica como su símbolo y que encuentra campo abierto en los principales medios de comunicación de la burguesía chilena, intentan repetir el esquema ideológico de este período de enfrentamientos entre fascismo y movimientos revolucionarios. Orientándose el marxismo más bien por un desarrollismo económico, tienen todo el campo abierto para la penetración ideológica.