

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n162.43351>

MARX Y LOS SIGNOS DE UNA ÉPOCA



MARX AND THE SIGNS OF A TIME

JUAN IGNACIO GARRIDO*

UNVM/ IDH (UNC)/ CONICET - Córdoba - Argentina

.....
Artículo recibido: 05 de mayo del 2014; aceptado: 22 de julio del 2014.

* garridojuan1984@gmail.com

Cómo citar este artículo:

MLA: Garrido, J. I. "Marx y los signos de una época." *Ideas y Valores* 65.162 (2016): 233-259.

APA: Garrido, J. I. (2016). Marx y los signos de una época. *Ideas y Valores*, 65(162), 233-259.

CHICAGO: Juan Ignacio Garrido. "Marx y los signos de una época." *Ideas y Valores* 65, n.º 162 (2016): 233-259.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se muestra cómo K. Marx establece en el marxismo y en la filosofía política en general una ambivalencia constitutiva entre la crítica y la imaginación política, pues desarrolla un realismo político que derrumba los artificios del idealismo al denunciar los intereses dominantes que lo sostienen, y que constituye una nueva figura del presente. En *El Capital* y en los *Grundrisse* lleva a cabo un desmontaje de las apariencias del mundo de las mercancías, y al mismo tiempo indica cómo los montajes colectivos constituyen la manera en que la realidad y la praxis proletaria no pueden dejar de aparecer.

Palabras clave: K. Marx, idealismo, mercancía, proletariado.

ABSTRACT

The article shows how K. Marx establishes a constitutive ambivalence between critique and political imagination in Marxism and in political philosophy in general, for he develops a political realism which overthrows idealism's artifices as he denounces the dominant interests which support it. In this way, he reveals a new figure from the present. In *Capital* and the *Grundrisse*, he carries out a disassembly of the world of merchandises' appearances and at the same time, he points out how the collective assemblies constitute the way in which reality and proletarian praxis can not stop appearing. This constitutes a big problem which is waiting to be resolved by political theory and practice.

Keywords: K. Marx, idealism, merchandise, proletariat.

Signos de una época. Ni mantos de púrpuras ni negras sotanas

A.

En la obra de Marx puede encontrarse una manera inusitada de comprender las invenciones *en* el mundo y por lo tanto –como dirá la famosa Tesis XI– de transformarlas. Creemos necesario investigar el paradigma de imaginación que es posible encontrar en Marx (en una parte de su extensa obra), y advertir cuál es su valor en el combate por la definición de las estructuras materiales y simbólicas de una sociedad, es decir, determinar su alcance sobre la constitución de la vida social y la posibilidad de su cambio. Analizaremos el Tomo I de *El capital* (EC), y lo complementaremos con la lectura de los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (*Grundrisse*). Allí examinaremos la constitución de una compleja teoría de la dominación, a partir del análisis del dinero y del fetiche de la mercancía en la exposición de la crítica de la economía política de Marx, para mostrar el aporte que él realiza al poner en evidencia el sistema de servidumbre que el capitalismo diseminó por el mundo y, al mismo tiempo, ir anotando las posibilidades y los límites que dicha empresa aporta al largo camino de liberación.

Primero, intentaremos demostrar que Marx, al desentrañar cómo el dinero esconde un contenido de explotación, inicia una batalla contra el olvido que la economía política procura sobre esa señal de lodo y sangre que lleva su historia; porque el olvido es la única garantía que tiene la burguesía para clausurar una simbología imperante –la del dinero– y preservar su dominio –el de los dueños del dinero–. Segundo, reconociendo que en EC hay un desciframiento simbólico que opera en toda su extensión, buscaremos avanzar sobre los grandes interrogantes que esta operación produce al interior de la idea de comunidad. Más específicamente, pretendemos determinar el lugar que la crítica y la imaginación política tendrán en los complejos procesos de subjetivación política de un colectivo social con capacidad de transformación, de una voluntad colectiva al interior de un proyecto de liberación: el proletariado. De un extremo a otro, procuramos observar cuál es el modo en que, para Marx, se constituyen los signos de una época; para lograr distinguir el poder que logran ejercer sobre ella, no solo como parte de un sistema de dominación, sino también como elementos insustituibles de una vida en común emancipada.

B.

Marx intenta descifrar la constitución y el contenido del imaginario dominante en la era del capital, busca identificar la persistencia de los mecanismos de opresión y delimitar bajo qué nueva cartografía de signos e individuos se produce. En el primer Prólogo a EC, escrito en

1867, Marx nos anticipa sus intenciones realistas y abre su demoledora operación crítica:

[...] la Alta Iglesia de Inglaterra antes perdonará el ataque a treinta y ocho de sus treinta y nueve artículos de fe, que a un treintainueveavo de sus intereses. Hoy el ateísmo es pecado venial si se lo compara con la crítica a las relaciones de propiedad tradicionales [...] Son signos de la época, que no se dejan encubrir ni por mantos de púrpura ni con negras sotanas. No anuncian que ya mañana vayan a ocurrir milagros. Revelan cómo hasta en las clases dominantes apunta el presentimiento de que la sociedad actual no es un inalterable cristal, sino un organismo sujeto a cambios y constantemente en proceso de transformación. (2002 9)

El pasaje de este Prólogo expone, primero, lo que ha constituido la tarea de Marx a largo de su vida y fundamentalmente en esta obra: identificar los signos de una época y determinar genealógicamente (y no solo dialécticamente) el modo de su constitución histórica, señalando aquello que encubren y lo que revelan. El sarcasmo inicial de este fragmento es un alto dispositivo crítico que muestra ejemplarmente el derrotero histórico de los imaginarios que han concentrado el dominio entre los hombres –del imperio de Dios al del Dinero–; sarcasmo que desarrollará detenidamente en EC, relevando aquellas condiciones de poder que persisten y aquellas que surgen de maneras inéditas en el sistema capitalista.

En segundo término, algo más relevante aún desde el punto de vista de sus repercusiones para la comprensión y transformación del mundo: el pasaje indica que *la sociedad actual no es un inalterable cristal*, no es una propiedad natural, ni mucho menos una que se presente como imperecedera, inmutable y eterna (porque eternos pretenden ser los intereses de quienes así la definen y defienden), sino que es *un organismo sujeto a cambios*, es un organismo histórico. Larga será la discusión de la estructura de dicho organismo, del modo en que dicho cambio se produce y de la intervención de la lucha de clases en dicho proceso, pero lo relevante es que esa discusión es planteada sobre un piso inédito y sumamente perturbador para una larga tradición filosófica y política; más aún, solo a partir de una concepción de la sociedad como un organismo *constantemente en proceso de transformación* es como la discusión encuentra su punto de partida, o que, por lo menos, se vuelve un objeto explícito de disputa.

Marx es un lector agudo de los signos dominantes de su época y, como dice Eric Hobsbawm, la historia de dicho período es por sobre todo “desproporcionada” en el monopolio de sus signos y de sus defensores, los tutores de la propiedad privada. La balanza de conquistas está del lado de la burguesía:

[...] el triunfo mundial del capitalismo es el tema más importante de la historia en las décadas posteriores a 1848. Era el triunfo de una sociedad que creía que el desarrollo económico radicaba en la empresa privada competitiva y en el éxito de comprarlo todo en el mercado más barato (incluida la mano de obra) para venderlo luego en el más caro. Se consideraba que una economía de tal fundamento, y por lo mismo descansando de modo natural en las sólidas bases de una burguesía compuesta de aquellos a quienes la energía, el mérito y la inteligencia habían aupado y mantenido en su actual posición, no solo crearía un mundo de abundancia convenientemente distribuida, sino de ilustración, razonamiento y oportunidad humanas siempre crecientes, un progreso de las ciencias y las artes, en resumen: un mundo de continuo y acelerado avance material y moral. (Hobsbawm 2007 13)

Como lograba advertir Marx, en este contexto, el ateísmo es pecado venial, la subversión realista corre por los caminos de la crítica de la economía política (como afirma el subtítulo del libro que nos convoca), porque los ejes del sometimiento se estructuran sobre la base de un régimen económico de producción que subsume la totalidad de lo social, y que se consolida como un regulador y controlador de la actividad laboral y, en ese acto, anula el ejercicio creador de los sujetos.

El blanco de la crítica es ahora la economía política, sus *apólogos sofistas y sicofantes de las clases dominantes*, porque es allí donde impera en esta época lo ideológico. EC, como monumento de esta crítica, se constituye en una gran exposición filosófica de la formación de las “idealidades” o los “universales” propios de un régimen social capitalista, y de la relación de subordinación que las prácticas humanas mantienen con estas entidades abstractas:

En la medida en que es burguesa, esto es, en la medida en que se considera el orden capitalista no como una fase de desarrollo históricamente transitoria, sino, a la inversa, como figura absoluta y definitiva de la producción social, la economía política solo puede seguir siendo una ciencia mientras la lucha de clases se mantenga latente o se manifieste tan solo episódicamente. (Marx 2002 13)

Aquí, como en la cita del Prólogo, encontramos el inexorable realismo político de Marx, asociado al que Lefort aprecia en él como en Maquiavelo. Un realismo que no cesa de desalojarnos de las posiciones a las cuales la historia nos hace llegar, “su realismo lo hacemos nuestro, cuando observamos que la conquista de lo real se efectúa en la crítica de cada imagen en la cual estaríamos tentados a detenernos” (Lefort 1988 161). La concepción realista, de un mundo en constante transformación, inicia una comprensión inédita del capitalismo: su sociedad,

para fundar un sistema de dominación, *olvidó e hizo olvidar* su origen contingente e histórico, y buscó garantizar su poder en un orden trascendente, en símbolos inalterables que, poco a poco, Marx habría de llevar al patíbulo de la realidad, de la política donde todo se transforma: la lucha de clases.

El imperio del Dinero

A.

Hasta el presente, todavía no hay químico que haya descubierto en la perla o el diamante el valor de cambio.

K. Marx, *El capital*

Allanaremos el camino que nos permita entrar en las problemáticas de *la religión de la mercancía*. Para ello, nos introducimos en el estudio del capítulo III –que trata sobre el dinero– del volumen I de los *Grundrisse*. En esas notas largamente ocultas por la burocracia soviética, Marx despliega un inmenso dispositivo crítico, que es la antesala del primer volumen de EC que también analizaremos, y en especial del apartado de “El fetiche de la mercancía”. El intento será comprender, en la crítica al dinero, una nueva polémica hacia la economía-política, hacia el sentido común burgués y su lenguaje, que continuamente se levantan sobre procesos de ocultamiento. Un intento que procura reconocer en la obra de Marx un cuestionamiento de lo real en su dimensión imaginaria, que no se conforma como una disputa epistemológica, sino como una crítica despiadada a la naturalización de un modo de relación entre los hombres, y entre los hombres y el mundo que aparece modelado total(itaria)mente bajo el imaginario monetario y absorbido por las leyes domésticas. El siguiente párrafo nos lleva directamente a nuestros ejes problemáticos:

[...] lo que vuelve particularmente difícil la comprensión del dinero en su pleno carácter determinado consiste en que aquí una relación social, determinado vínculo entre los individuos, aparece como metal, como piedra, como objeto plenamente corpóreo, existente al margen de esos individuos y al que se encuentra como tal en la naturaleza [...]. La economía política procura eludir esas dificultades mediante *el olvido de una de las determinaciones del dinero tras otra* [...]. El oro y la plata no son dinero en sí y para sí. La naturaleza no produce dinero alguno, de la misma manera que no produce un curso cambiario ni banqueros. (Marx 2007 151, énfasis agregado)

Se presentan varios elementos fundamentales del dinero, y se empieza a discernir el terreno hacia el cual Marx lleva su discusión, uno propiamente histórico, social y político. Pero sobre todo en este pequeño párrafo uno encuentra lo que va a ser el objeto vital de su crítica y denuncia, nuestro principal desafío a trabajar: el *enigma* del dinero, aquello que dicho misterio invisibiliza y el modo en el que lo hace. Cómo un metal puede tener lugar como *dinero*, si la naturaleza en sí misma no lo produce como tal; cómo es que algo, llámese oro o plata, puede tener lugar como *valor*... cómo, y adelantando la idea misma de fetiche, la figura del dinero lleva a tomar una cosa por otra, a otorgar a las mercancías y al dios de entre ellas, condiciones y atribuciones propias que pertenecen al modo de producirlas. Y finalmente, cómo ha podido devenir el obrero, en cuanto creador y sustento de ese dinero, en su esclavo.

Pero vamos despacio, porque hay una génesis histórica del dinero, en la que este aparece gradualmente y no como la aplicación de una idea preestablecida. Marx va a desarrollar genealógicamente esta génesis, teniendo como horizonte de disputa ese *olvido* que la economía política procura como única garantía para la conservación del dominio burgués, suprimiendo del imaginario y la memoria colectiva todo aquello que escape al código unívoco del logos dinerario.

B.

Esa equivalencia, en un mundo en el que nada es equivalente, fuerza al mundo hasta volverlo calculable, acumulable.

A. Dapuéz, *El silencio del dinero*

Vamos a tratar de explicitar sucintamente la génesis del dinero a partir del desarrollo histórico del valor, sin detenernos en sus distintas fases ni funciones, sino solo demostrando cómo el dinero, a pesar de ser la forma más compleja y desarrollada del valor, encuentra ya su secreto en la forma más simple de este. Podemos empezar por señalar que el cuerpo natural de un producto nunca puede reflejar en sí mismo un valor (no hay un sustrato esencial, por ejemplo, en el algodón, que lo valore en sí mismo, solo podemos afirmar de él su posible uso); su valorización (su aparición como mercancía) deviene; es necesario que dicho cuerpo natural sea producto del trabajo realizado de manera privada e independiente, y que se produzca para otros, es decir, con fines orientados al intercambio, que sea producido específicamente como valor de cambio. Anticipamos aquí la relación intrínseca que Marx remarca entre la transformación del producto como valor de cambio y la división del trabajo, que vamos a retomar más adelante.

Entonces, ningún producto expresa valor en sí mismo, siempre necesita de otro, tiene que reflejarse en otro: el valor por definición y en sí mismo es social, implica una relación. Las mercancías (por ejemplo, una vara de algodón y una medida de aceite consideradas como algodón y aceite), nos dice Marx, son naturalmente distintas, poseen distintas cualidades, son medidas de distintas maneras, son *inconmensurables* y ninguna en cuanto producto posee en sí misma valor alguno: solo lo adquieren por un proceso de equiparación, de *igualación*, para poder ser intercambiadas entre sí. “En cuanto valores, todas las mercancías son cualitativamente iguales y solo cuantitativamente diferentes, en consecuencia, se miden todas recíprocamente y se sustituyen [...] en determinadas proporciones cuantitativas. El valor es su relación social” (Marx 2007 66). Con el mismo propósito, Marx dirá en EC que, para producir una mercancía, no solo se debe generar un valor de uso, sino valores de uso para otros, de usos sociales, de cambio.

1 vara de algodón = 2 medidas de aceite

Esta igualación ya oculta una relación social. Marx expresa en EC la importancia de develarla. Allí nos dice que con el hombre pasa lo mismo que con las mercancías; como este no viene al mundo con un espejo en la mano, ni afirmando, como el filósofo fichteano, “yo soy yo”, el hombre se ve reflejado primero solo en otro hombre. En su identidad hay una relación social y, en un mundo donde nada es equivalente, no hay que naturalizar estas entidades, pues como dice Marx: “con estas determinaciones reflejas ocurre algo peculiar. Este hombre, por ejemplo, es rey porque los otros hombres se comportan ante él como súbditos; estos creen, al revés, que son súbditos porque él es rey” (2002 71).

Hay un poder simbólico estructurante en el seno de la narrativa marxista. Hay un imaginario que se teje entre varas de algodón y medidas de aceite, entre súbditos y reyes. A partir de Marx, las mercancías y los reyes son conceptos que designan una relación, en la que uno de los términos deviene sujeto: el término que la determina (e incluso crea), de manera que pasa de ser una relación a ser un esquema de causalidad. El sujeto deviene esencia, y la relación, posibles predicados, sin *status* ontológico y sin determinación epistemológica: accidentes.

Pero retomemos la génesis del dinero. Las mercancías, para poder ser cambiadas, relacionadas socialmente a partir del valor y, por tanto, aparecer como iguales, requieren ser evaluadas de tal forma que sean conmensurables, porque como productos naturales no lo son. Requieren ser transformadas cualitativamente, convertidas en otro elemento, con el propósito de que aparezcan con la misma magnitud, y dicho elemento no puede provenir del proceso mismo del intercambio, sino de un

punto de referencia externo, aquel que nos permita equipararlas: un tercer elemento. La mercancía, afirma Marx en los *Grundrisse*, debe ser convertida en tiempo de trabajo, pero no en movimiento sino en reposo, no en forma de proceso sino de resultado, un tiempo de trabajo objetivado, necesario, algo que solo puede existir en la representación y que permite realizar la evaluación a la que hacíamos referencia.

Siguiendo este desarrollo, que no es lógico sino histórico, para comparar las mercancías basta esta abstracción mental; pero en el cambio real, para que las mercancías no entren en contradicción en cuanto cuerpos naturales como valores de cambio, la abstracción (la representación del tiempo de trabajo necesario), nos dice Marx, debe ser de nuevo objetivada, simbolizada, realizada mediante un signo que no haga depender el intercambio de las condiciones particulares, es decir, que no haga referencia nuevamente a una mercancía particular, sino que se exprese como un equivalente general. Este último es el dinero, que surge del devenir de una mercancía que adquiere una existencia doble y contradictoria: junto a la suya natural, alcanza una existencia materialmente separada de ella, en la cual es un signo.

Como valor, la mercancía es un equivalente; como equivalente, todas sus cualidades naturales están canceladas en ella; la mercancía no mantiene ya ninguna relación cualitativa particular con las otras mercancías; ella es tanto la medida universal como el representante universal, como el medio universal de cambio de todas las otras mercancías. Como valor ella es dinero. (Marx 2002 71)

Como valor, la mercancía es universal, y como mercancía real es una particularidad. De este valor universal, valor de cambio escindido, no se puede decir que no sea real, existe él mismo como una mercancía junto a las mercancías particulares. Pero para que la relación entre mercancías sea posible y adquiera fijeza, es necesario determinar la unidad del valor universal por fuera de las mercancías particulares. Y es bajo esta cualidad de equivalente general que el dinero se separa de la mercancía como tal: el dinero es ese objeto que se (re)presenta como un objeto distinto de la mercancía, es decir, como una forma de existencia social escindida de su forma de existencia natural. Así lo afirma Marx:

[...] para realizar de un solo golpe la mercancía como valor de cambio y otorgarle la efectividad general del valor de cambio, no es suficiente el cambio con una mercancía particular. Ella debe ser cambiada por una tercera cosa que no sea a su vez una mercancía particular, sino que sea en cambio *el símbolo de la mercancía como mercancía*, del valor de cambio de la propia mercancía; que represente, quiero decir, el tiempo de trabajo en cuanto tal, bajo la forma supongamos de un pedazo de papel o de cuero, el cual represente una parte alicuota de tiempo de trabajo (un símbolo de

tal tipo presupone un reconocimiento general; no puede menos que ser un *símbolo social* y efectivamente no representa sino una relación social). (2007 69, énfasis agregado)

El equivalente general es producto de un acto social, en el cual se separa del resto a una mercancía en especial que pasa a adquirir la cualidad de ser directamente intercambiable por todas las otras, es decir, es por medio de una acción social que una mercancía determinada se abstrae de sus cualidades naturales (su valor de uso) para ocupar el lugar del equivalente general social bajo el cual todas las demás mercancías van a representar sus valores. Como dirá en EC, “su carácter de ser equivalente general se convierte, a través del proceso social, en función específica social de la mercancía apartada. Es de este modo como se convierte en Dinero” (Marx 2002 106), lo que es lo mismo que afirmar que el dinero no adquiere su forma de equivalente general a partir de sus propias cualidades naturales, sino que es la referencia de las relaciones entre todas las demás mercancías, es decir, de las relaciones entre los productores.

Lo dice de diversas maneras en los *Grundrisse* y lo afirma con igual énfasis en EC: “solo un *acto social* puede convertir a una *mercancía determinada* en equivalente general” (106). El proceso de igualación de cosas distintas a partir de un tercer elemento se produce sin principios naturales ni dioses, es un acto profano, fortuito, violento, propio de un mundo contingente en el cual la política empieza a aparecer, sin nombrarla, como acción fundacional del imaginario monetario y en el mismo sentido de su posible eliminación.

Hay una vieja discusión de la filosofía política en juego en estos pasajes. Al afirmar que solo un *acto social* puede convertir una vara de algodón en dinero, Marx no solo remarca una génesis histórica del capitalismo y de la mercancía individual como forma elemental de la riqueza, sino que lo hace demostrando su caducidad, al postular que la libertad (de todo acto social) es una precondition del poder. Nos recuerda una frase de Althusser (Althusser y Navarro 2005), donde afirma que EC fue escrito para la *liberación de la servidumbre de clase*. Es cierto que no estamos frente al sujeto constituyente mas fuerte de la modernidad, pues las determinaciones del poder del dinero, como la de Dios en su momento, se asientan sobre sólidas relaciones de producción que impiden, no que el hombre haga su propia historia, sino que pretenda hacerla a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por él mismo. La siguiente cita es esclarecedora de la posición de Marx en esta vieja discusión:

[...] si las cosas son intercambiables, ello se debe al acto de voluntad por el que sus poseedores resuelven enajenarlas recíprocamente. Aun así

se consolida, de manera paulatina, la necesidad de objetos para el uso ajenos. La repetición constante del intercambio hace de él un proceso social regular. Con el paso del tiempo, es forzoso que se produzca por lo menos una parte de los productos del trabajo con la intención de volcarlos en el intercambio. (2002 107)

En el contexto de esta reyerta de la filosofía y la política, el filósofo y ensayista argentino José Pablo Feinmann relee el comienzo del capítulo II de EC, en el que Marx manifiesta que las mercancías no pueden ir por sí solas al mercado ni intercambiarse ellas mismas; que son cosas y, por tanto, no oponen resistencia al hombre, y que tenemos, pues, que volver la mirada hacia sus custodios, los poseedores de las mercancías. Releyendo aquel comienzo ligado íntimamente al capítulo del fetiche de la mercancía, Feinmann entiende que allí se reinstala en un nuevo mojón aquella vieja discusión (tan cara a los estructuralistas y sus detractores) del poder y la libertad, y nos entrega una ajustada reflexión para seguir desentrañando la formación de las “idealidades” o los “universales” propios de un régimen social capitalista, y la relación de (in)subordinación que las prácticas humanas mantienen con estas entidades abstractas:

[...] el objeto constituye al sujeto. Claro que sí: ese es el mundo del fetichismo de la mercancía en el que las relaciones entre los hombres devienen relaciones entre cosas. Pero antes, y como condición de posibilidad, fueron los hombres los que llevaron las cosas al mercado. Si insistimos en que la praxis libre del sujeto está antes que la alienación, es porque queremos rescatarla de la alienación y ponerla al servicio de un proyecto de libertad. (Feinmann 204)

C.

El individuo lleva su poder social, como asimismo su vínculo con la sociedad, en su bolsillo.

K. Marx, *Grundrisse*

Bajo la figura del dinero, lo desigual se (re)presenta como igual; allí radica el principio de su enigma. Gracias a la figura del dinero se hace abstracción de las diferencias cualitativas de las distintas mercancías y, por ende, de los distintos trabajos útiles que las produjeron. Se trata, como nos dice Del Barco (1977), de una *inversión*, donde lo que se oculta es una relación social y lo que aparece son las relaciones cosificadas e independientes de los sujetos de la producción. Todo esto, teniendo en cuenta que, ya hablemos de representación, abstracción o inversión, no

podemos considerarlos como términos psicológicos, ni como percepciones falseadas de alguna subjetividad, sino como procesos imaginarios reales de la vida social.¹

Marx no deja de profundizar su realismo político. El autor de EC hace hincapié en desnaturalizar la forma dinero, dando cuenta del proceso social que la constituye como tal, y lo hace para mostrar cómo opera dicho enigma en el orden de las relaciones sociales, cómo las representa, sanciona y organiza. Es necesario, por ello, abordar la problemática, explicitando, como lo hace Marx, que la principal mercancía es el trabajo,² y que las relaciones sociales de producción solo aparecen como entabladas entre las cosas; o, lo que es lo mismo, que los nexos sociales que se establecen entre los hombres en el proceso de producción, se exteriorizan solamente a través del cambio de mercancías, con lo cual se logra (re)presentar como intercambio entre iguales lo que es una relación de pura explotación entre desiguales. “La igualdad de trabajos totalmente diversos solo puede consistir en una abstracción de su desigualdad real, en la reducción del carácter común que poseen en cuanto gasto de fuerza humana de trabajo, trabajo abstractamente humano” (Marx 2002 90).

Ingresamos a la parte más incisiva de Marx, allí donde desenmascara los fundamentos del liberalismo y sus falsas soluciones; allí donde empieza a nombrar lo innombrable para el capital, buscando su fin:

[...] en las relaciones monetarias, en el sistema de cambio desarrollado (y esta apariencia es seductora para los demócratas) los vínculos de dependencia personal, las diferencias de sangre, de educación, etc., son de hecho destruidos, desgarrados [...]; y los individuos parecen independientes (esta independencia que en sí misma es solo una ilusión...), parecen libres de enfrentarse unos a otros y de intercambiar en esta libertad. Pero pueden aparecer como tales solo ante quien se abstrae de las condiciones de existencia bajo las cuales estos individuos entran en contacto. (2007 91)

1 Para Marx “no debemos confundir el Dinero con un mero signo, producto arbitrario de la reflexión humana, porque este era el modo favorito a que se recurría en el siglo XVIII para explicar aquellas formas enigmáticas de las relaciones humanas cuya génesis aún no se podía descifrar, despojándolas, por lo menos transitoriamente, de la apariencia de ajenidad. Así, antes que los economistas, los juristas habían puesto en boga la idea de que el dinero era mero signo, y que el valor de los metales preciosos algo puramente imaginario. Prestaban así un servicio de sicofantes al poder real, cuyo derecho a falsificar la moneda fundamentaron a lo largo de toda la Edad Media.” (2000 112).

2 En el modo de producción capitalista, la fuerza de trabajo se presenta como una mercancía más, y, por lo tanto, quien la posea deberá realizar su valor de cambio, intercambiarla por un equivalente, y al mismo tiempo enajenar su valor de uso.

El punto de partida de las relaciones monetarias no es el individuo social libre; el planteo de este origen es una perversa ilusión que borra las contradicciones de la sociedad burguesa, borra esas condiciones de existencias desiguales bajo las cuales los individuos ya están en contacto. El sentido común burgués se desarrolla planteando a los sujetos dentro de una simple circulación dineraria como si fueran meros intercambiantes, individuos aislados –sin ninguna diferencia– que pasan a relacionarse; como si el trabajador asalariado estuviera en la misma posición que el capitalista, como si estuvieran en una relación de igualdad y jamás de disparidad, de intercambio y no de explotación.³

Toni Negri, en su trabajo sobre los *Grundrisse*, remarca justamente esta operación crítica como uno de los elementos de mayor importancia en la obra de Marx, y afirma: “si el dinero es un equivalente, si posee la naturaleza de un equivalente, es por sobre todo la equivalencia de una desigualdad social. [...] El dinero esconde un contenido que es eminentemente un contenido de desigualdad, de explotación” (45). El acto de cambio propone individuos solo como meros intercambiantes, en el cual quedan canceladas las demás cualidades que escapen a dicha categoría económica formal, quedan canceladas las condiciones de clase de los “intercambiantes”.⁴

-
- 3 Marx, en un texto político fundamental como la *Crítica del programa de Gotha*, más allá del tono “futurológico” que pueda traer algunos inconvenientes filosóficos y políticos para analizar la sociedad, nos muestra la posibilidad de pensar en una apertura de las relaciones sociales que rompa con el relato liberal: “En una fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y, con ella, el contraste entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, solo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!” (459).
 - 4 Esta misma operación crítica es la que realiza Marx a la forma del salario, bajo la cual el obrero aparece vendiendo el trabajo que produce durante toda la jornada laboral, cuando en realidad lo que vende es su capacidad para producir; realiza su valor de cambio, que no es más que el costo de su reproducción. Así, el salario como forma transmutada del valor de la fuerza de trabajo constituye una apariencia necesaria para el modo de producción capitalista. Así se borra la división al interior de la jornada laboral entre trabajo pago e impago, encubre el trabajar gratuito del asalariado, y con ello la fuente del plusvalor. De esta manera, el salario es la forma necesaria que debe tomar la relación de compra-venta entre el capitalista y el obrero en el modo de producción capitalista. Sobre dicha noción, se levantan las nociones jurídicas que contienen ambas partes. La relación laboral aparece así como un contrato entre partes formalmente iguales, donde cada uno da lo mismo que recibe. Es necesaria la figura del salario, ya que borra toda huella de trabajo impago o plustrabajo. De este modo se puede seguir sosteniendo la

Así, la igualdad y libertad burguesas se desvanecen en su puro carácter superficial, se desvanecen ante la denuncia que realiza Marx en los *Grundrisse* a los diferentes tipos de olvido que procuran los economistas políticos:

- i) El olvido de que el valor de cambio, en cuanto base objetiva del sistema productivo en su conjunto, ya incluye en sí la coerción del individuo, y que el producto directo de este no es un producto para él, pues solo llega a serlo a través de un proceso social. En este sentido, el individuo no puede presentarse como átomo, como sujeto aislado que se basta a sí mismo con total plenitud, ya que solo existe en cuanto productor de valor de cambio (en cuanto produce para otro), lo que implica la negación absoluta de su existencia natural. El individuo está completamente determinado por la sociedad, pero no porque lo social se le añada, sino porque es el ser mismo del individuo; hay que abandonar las “robinsonadas”, nos dirá luego Marx en EC.
- ii) El olvido de la división del trabajo, en la cual el individuo aparece inserto en relaciones diferentes a las de los meros sujetos del intercambio. Un olvido que, con la forma del dinero, parece volverse absoluto, ya que esta forma da la posibilidad de radicalizar dicha división, al permitir la independencia del trabajo con respecto a su producto específico (su valor de uso inmediato). En EC, insistirá que la división social del trabajo es un organismo de producción cuyos hilos se han urdido y siguen urdiéndose a espaldas de los productores de mercancías.
- iii) El olvido de que, ya en la determinación simple del valor de cambio y del dinero, se encuentra latente la antítesis entre trabajo asalariado y capital. Estamos ante un metabolismo social en el cual se mueven y resuelven relaciones contradictorias, recíprocamente excluyentes.

Lo único que hay es desigualdad y carencia de libertad, y una ciencia burguesa que intenta ocultarlas o designarlas como consecuencias no deseables, disfuncionalidades del modo de circulación o del instrumento particular a partir de cual se lleva a cabo y, por tanto, regulables gradualmente a partir de reformas o ajustes en los mismos. Pero lo cierto es que estas contradicciones no son consecuencias producidas por imperfecciones del dinero o de su circulación, sino que el dinero es un determinado producto histórico de estas contradicciones que ha adquirido un poder aparentemente trascendental, y que tienden a presentarse y perpetuarse como orden eterno de las cosas. Lo cierto, también, es que

relación entre capitalista y obrero como una relación entre equivalentes. Por ello afirma en los *Grundrisse* que: al igual que con las formas del dinero, aunque alguna forma de trabajo asalariado pueda eliminar los inconvenientes de otra, ninguna puede eliminar los inconvenientes del trabajo asalariado mismo y sus contradicciones inherentes.

estas contradicciones no surgen en la circulación, sino en el modo de producción histórico que la sostiene, fundado en una división del trabajo; por lo tanto, ninguna (re)forma en la circulación puede eliminar las contradicciones inherentes a las relaciones de producción. Eso es querer cambiar de maquillaje a la misma máscara, es querer modificar el origen de las crisis monetarias –que es la desigualdad y el conflicto social– y, en última instancia, es tratar de clausurar la política a una mejor administración de lo que hay, evitando el carácter violento de las transformaciones.

Se trata de trasladar el capital al patíbulo de la política (del cual nunca en realidad ha podido escaparse), desconociendo las prescripciones liberales que pretenden cercenar, remediar las “deficiencias” en el lugar propicio, entre otras formas, separando lo público de lo privado, la economía de la política; algo en contra de lo cual se postula justamente Marx, arrojando las distintas formas del capital a luchar en la arena política en que se construye, agónicamente, la sociedad: la lucha de clases.

D.

El dinero, la forma valor, es una relación de desigualdad, genéricamente representativa de la relación de propiedad, sustantivamente representativa de la relación de poder.

T. Negri, *Marx más allá de Marx*

La consecuencia más desastrosa que se sucede con el dinero como único vector imaginario de las relaciones sociales es que la forma y circulación de este adquiere cada vez mayor autonomía, mayor poder y mayor ajenidad sobre los hombres: adquiere el carácter de cosa, frente a la cual los individuos se subordinan. Sin embargo, esto no nos debe llevar a pensar en una estructura que se independiza absolutamente por encima de los hombres, no solo porque tendría implicancias metafísicas de las cuales Marx ha intentado arduamente desprenderse a lo largo de toda su vida, sino también porque implicaría un falso eje de disputa.

La situación es aún más difícil, porque, como dice Negri, no estamos *ante* el valor, sino que estamos *en* él, estamos en ese mundo hecho de dinero, y es justamente esa dramática radicalidad (y radical posibilidad de cambiarla) la que plantea Marx: en el valor de cambio, el vínculo social entre las personas se transforma en relación social entre cosas; la capacidad personal es una capacidad de las cosas. No se abandona, pero se reinterpreta el conocido principio de la *Ideología alemana*, que afirma que *las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época*. Hay una función específica del imaginario de los dominados. Hay

un paso en la comprensión del imaginario capitalista marxista: desde la coacción (“externa”) de la ideología a la sujeción (“interna”) del fetiche.

Esta ilusión de una equivalencia universal constituye la forma primordial de la “legitimidad” *económica y política* del capitalismo, ya que constituye asimismo la *identidad imaginaria* misma del sujeto producido por la forma de interpelación ideológica correspondiente a ese modo de producción; es la *subjetividad capitalista* propiamente dicha. La “astucia de la razón” capitalista consiste en haber encontrado una forma de dominación “invisible”, que no aparece en absoluto como dominación, puesto que es asumida *por los propios sujetos* como parte de su “identidad” y de su libre voluntad. (Grüner 55)

Cuando el dinero deja de ser un simple medio de circulación para presentarse como fin en sí mismo (cuando se produce el paso al esquema D-M-M-D), él mismo adquiere una existencia autónoma fuera de la circulación, puede empezar a ser acumulado como dinero y muestra su carácter determinado de capital, es decir, se evidencia el dinero como forma de la riqueza; “de su figura de siervo en la que se presenta como simple medio de circulación, se vuelve de improviso soberano y dios en el mundo de las mercancías” (Marx 2007 156). El dinero adquiere mayúscula y se vuelve soberano, rige la vida; todo es en relación con él, sin que él sea en relación con alguien: es la encarnación de la lógica cartesiana. El valor entra en escena como sujeto dinero que, dándose a sí mismo la ley, él mismo es sin ley. Lo relevante de este proceso histórico es que la soberanía es la de un modo de relación entre los hombres, y entre estos y el mundo; es la soberanía de una determinada comunidad, la del dinero, que no admite otra superior a ella; es la soberanía de los dueños del dinero.

En los *Grundrisse*, se plantea al dinero como la comunidad inmediata, pero esta se presenta al individuo en su total ajenidad, como una abstracción con un poder sobre los individuos, es decir, deviene como comunidad de cosas y como la anulación de la comunidad de hombres. Es, en esta desdichada realidad, donde nosotros nos encontramos con un Marx que trabaja incesantemente contra una clausura economicista, contra el intento de reducir todo y cada ámbito de la vida a una geometría capitalista; porque esta desdichada realidad que se pretende instituir como objetividad natural, se resquebraja y abre su posibilidad a una realidad otra, al dar cuenta de su fundamento y su historicidad. Aquí adquiere un singular significado la afirmación marxista: “Cada individuo posee el poder social bajo la forma de una cosa. Arránquese a la cosa este poder social, y habrá que otorgárselo a las personas sobre las personas” (2007 156).

Marx muestra que el dinero tiene su fuerza y fundamento en un poder social y no trascendental, un poder que le pertenece a los hombres. Hay una genealogía que revela un origen olvidado, que no es un origen jurídico del poder, sino que es el de fuerzas sociales históricas. Hay un cambio radical sobre la interpretación del nexo que implica el imaginario monetario:

[...] el nexo es un producto de los individuos. Es un producto histórico. Pertenece a una determinada fase del desarrollo de la individualidad. La *ajenidad* y la *autonomía* con que ese nexo existe frente a los individuos demuestran solamente que estos aún están en vías de crear las condiciones de su vida social, en lugar de haberla iniciado a partir de dichas condiciones. (Marx 2007 89)

Esta cita de los *Grundrisse* cae como una piedra en un estanque de aguas adormecidas. En ella, Marx afirma la radical apertura de lo real, en su carácter histórico y contingente, donde el signo del dinero no es un orden eterno y trascendental de las cosas, sino que es un producto de los individuos, pero no de su pura voluntad, sino que es un producto histórico, sobre el cual es necesario hacer un análisis de los diferentes poderes que actúan en él y de las colisiones, los antagonismos entre esos diferentes poderes. Marx se afirma en contra del determinismo al que quieren sujetarnos los economistas políticos (paradójicamente aquellos mismos que en sus diferentes variantes lo acusarán a él de determinista). La *ajenidad* y la *autonomía* no implican la determinación fatal del poder del sistema monetario; las *condiciones*, esas famosas condiciones marxistas, no pueden ser postuladas *a priori* como una estructura rígida que, independientemente de los individuos, los determina absolutamente: las condiciones aún están en vías de crearse por estos mismos individuos. “Nuestra perplejidad proviene, tal vez, de que solo hemos concebido las personas en cuanto categorías personificadas, no individualmente” (Marx 2002 198).

Y no porque el individuo aislado sea el punto de partida de lo real, sino porque, una vez realizada la operación crítica, las personas que solo aparecían como meros portadores de intereses de clase, despojados de sí, encuentran que aquellas relaciones determinantes solo responden a una determinada fase del desarrollo de la individualidad y, como lo afirma en el prólogo a la primera edición de EC, las personas *subjetivamente* pueden elevarse sobre dichas relaciones.

Aún más, Marx tiende a plantear la posibilidad de crear las condiciones de una vida social que hagan de la comunidad el principio real y práctico de la relación entre los hombres, y entre estos y el mundo, sin disimulaciones, sin ocultamientos, sin enigmas; que destruyan el modo de producción capitalista. Parafraseando un pasaje de EC, solo

allí donde el intercambio de mercancías termine, comenzarán las entidades comunitarias, o, como lo señala en los *Grundrisse*: allí donde menor sea la fuerza del medio de cambio, tanto mayor deberá ser la fuerza de la comunidad que vincula a los individuos.

¿Una comunidad sin enigmas?

A.

¿Cuál es la relación que guarda la imaginación política con una perspectiva materialista de la sociedad y su historia? ¿Cómo puede la imaginación tener un lugar de importancia, allí donde el realismo político marxista produjo planteos profundamente refractarios de cualquier forma de *ideología* y de toda *medida* (o mediación, como se dirá en la jerga específicamente política cuando se dirima una representación)? EC y los *Grundrisse* se constituyen como una gigantesca operación de desmontaje sobre las apariencias del mundo de las mercancías, al mismo tiempo que nos indican, de manera más o menos clara, que los montajes colectivos constituyen la manera en que la realidad no puede dejar de aparecer. Cornelius Castoriadis, en su libro *La institución imaginaria de la sociedad*, nos propone una posición:

Marx sabía que “el Apolo de Delfos era en la vida de los griegos un poder tan real como cualquier otro”. Cuando hablaba del fetichismo de la mercancía y mostraba su importancia para el funcionamiento efectivo de la economía capitalista, superaba con toda evidencia la visión simplemente económica y reconocía el papel de lo imaginario. [...] Pero este papel era visto por Marx como un papel limitado, precisamente, como un papel funcional, como eslabón “no económico” en la “cadena económica”. (212)

Para Castoriadis, Marx reconoce el poder del imaginario, pero este sigue siendo un reflejo que se sostiene en nombre de las penurias de los hombres y no de sus capacidades creativas. Le atribuye un papel limitado: Marx, aunque complique y desplace el esquema clásico del reflejo, sigue manifestándose tributario de él. Según el filósofo francés, el autor de EC no percibe que la materialidad está ya siempre inevitablemente impregnada por una representación que la preconfigura y dota de significación. Marx prescinde de la radical importancia ontológica del imaginario social.

Nuestra lectura reconoce las anotaciones de Castoriadis, pero estima que no son totalmente justas con la revalorización de la dimensión imaginaria que se puede interpretar de EC y los *Grundrisse*. En las neblinosas comarcas de la religión de la mercancía, los “agentes de intercambio” han interiorizado un sistema de representaciones e imágenes que le otorgan sentido a sus prácticas. No hay en estas obras de Marx

dos dimensiones irreconciliables; por un lado, la práctica y, por otro, su representación. Lo imaginario y lo real no forman mundos separados, sino que constituyen juntos lo que percibimos en los hechos como “un mundo”, sea coherente o conflictivo. Pierre Ansart, en un ensayo específico sobre la problemática, nos dice:

[...] la acción del intercambio se organiza en un sistema social ordenado y según un sistema imaginario igualmente organizado, y mediante el cual la acción puede definir objetivos provisorios de una significación válida para todos los participantes en el sistema. En este sentido, es posible considerar el imaginario social como uno de los elementos de las fuerzas productivas, contrariamente a la estrecha concepción que limitaría estas de modo exclusivo a los medios materiales. (77)

Marx no hace de la imaginación el reflejo inoperante de una realidad autosuficiente. El trabajo genealógico realizado sobre el enigma del dinero nos demostró justamente el modo en que se constituyen los signos de una época y el poder que logran ejercer sobre ella. Marx desmonta una realidad, al mismo tiempo que nos indica cómo se montan los imaginarios sociales y lo lejos que están de ser simples ficciones humanas.⁵ Lo imaginario no es una reproducción, sino una producción de identidades, de representaciones y de discursos en el centro de un modo de producción. El mecanismo del fetiche de la mercancía es ciertamente un modo de constitución del mundo, tiene una validez social y una objetividad; como lo dice Étienne Balibar:

[...] el fetichismo no es un fenómeno subjetivo, una percepción falseada de la realidad, como lo serían, por ejemplo, una ilusión óptica o una creencia supersticiosa. Constituyen, antes bien, la manera en que la realidad (una cierta forma o estructura social) no puede dejar de aparecer. Y esa “apariencia” activa representa una mediación o función necesaria, sin la cual, en condiciones históricas dadas, la vida de la sociedad sería sencillamente imposible. (69)

Para el autor de *La filosofía de Marx*, suprimir las apariencias es abolir las relaciones sociales. En este sentido, tampoco el imaginario niega una práctica real de la vida social, sino que –al contrario– es una forma de esta práctica, de su conservación, una modalidad del acto de intercambio que busca constantemente la naturalización de este. Que

-
- 5 Esto es demostrado en el análisis que hace Marx de la “circulación”, una esfera de realidad que aparece crecientemente como determinante en un sistema económico, cuando en realidad es producto “simbólico” de un modo de producción capitalista. Pero esto no lleva a Marx a considerar la circulación como un simple reflejo de una realidad estructural, sino que, por el contrario, hace de esta un objeto primario de investigación por el carácter estructurante que adquiere en la vida social.

haya un misterio en el dinero o un jeroglífico social en el fetiche de la mercancía, no significa que haya una esfera de irrealidad separable de lo real. Parafraseando a Grüner (1997), que lo real tenga una estructura imaginaria, no significa en modo alguno que sea imaginario. Todo lo contrario, es el conflicto –a veces irresoluble e “indecidible”– entre lo “real” y lo “imaginario”, en lo que consiste, finalmente, la historia.

Se desdibuja la frontera entre lo real y lo imaginario, pero lo que no se desdibuja para Marx son las operaciones de simulación y dominación en esa frontera, y las condiciones históricas de verdad que permiten develarlas. En esto, en lo que sí coincidimos con Castoriadis es que, en una primera lectura de Marx, lo imaginario no se vislumbra como dimensión creativa que pueda tejer las expectativas y posibilidades de los hombres, sino que su constitución se percibe solo como ejercicio de simulación, dominación y conservación de lo que hay. Sin embargo, en una segunda lectura –teniendo en cuenta el análisis que realizamos del enigma del dinero–, podríamos mostrar dos elementos que no anulan la lectura de Castoriadis, pero que la relativizan: el primero, que la identificación absoluta de lo imaginario con un sistema de dominación es lo propio del sistema capitalista –del imperio del dinero–, y no de la concepción marxista para toda formación histórica. Aún más, EC es un gran esfuerzo por recobrar la memoria colectiva de los actos sociales (violentos por donde se los mire) que fundaron una determinada vida en común en la penuria de las mayorías; es un esfuerzo por reconocer un poder de todos que fue usurpado, pero que puede ser común bajo una nueva apertura de lo real, donde su manifestación no disimule su origen, donde se desplieguen por igual todas las intensidades sociales, entre ellas las simbólicas.

El segundo elemento es que la revalorización del papel de los montajes colectivos, aun en su carácter derivado o parcial, obliga a repensar la relación del proletariado con esta esfera de realidad. El proletariado tiene una relación con lo imaginario por resolver antes que disolver. Marx registra la potencialidad de lo simbólico como fuente de sentido y dinamismo de la vida social; ello no quiere decir que le adjudique un papel predominante. Son múltiples los pasajes de EC y los *Grundrisse* que advierten esto:

[...] se pueden practicar las más variadas operaciones revolucionarias con el dinero [como signo], mientras estos ataques dejan todo lo demás como está y solo parecen aspirar a rectificaciones. Mientras las medidas se dirijan al dinero como tal, se trata tan solo de un ataque a consecuencias cuyas causas subsisten. (Marx 2007 178)

No es que lo simbólico sea un objeto primario o secundario, a pesar de la casuística referida en la cita. A nuestro entender, Marx deja de

escrutar la vida social en términos dicotómicos absolutos, para reforzar el planteo de un imaginario inmanente o materialismo de lo imaginario. Como dice Claude Lefort en *Las formas de la historia*, no hay más que una escisión aparente entre el mundo de las ideas y el real; la verdadera separación es la que se efectúa en la práctica social, entre el capital y el trabajo, y dicha división está inscrita en el doble registro de lo imaginario y lo real. Marx reconoce una dimensión simbólica común a todos los hombres –sin el signo del dinero se cae la relación social histórica que lo sostiene–, pero dicha dimensión es insostenible, para el autor de EC, sin entender el antagonismo social bajo el cual se constituye; en otros términos, no hay revalorización de la imaginación política sin más, sino una revalorización del carácter de clase del imaginario social.

B.

El proletariado tiene una relación con lo imaginario que resolver antes que disolver. La clase trabajadora empieza a batallar con sus propias *medidas y mediaciones*. Se introduce así para Marx la necesidad del conocimiento científico como modo de comprensión del funcionamiento de la realidad social, es decir, de las relaciones sociales localizadas en el ámbito de la producción, que fueron encubiertas bajo una (re)presentación engañosa de la realidad.

Hay dos citas de EC que nos permiten, en palabras de Althusser (Althusser y Navarro 2005), dar cuenta no solo de cómo el materialismo de Marx reduce toda “ilusión” ante la “objetividad de lo real”, sino también y, al mismo tiempo, ante la aguda y práctica conciencia de las condiciones, las formas y los límites en los que sus ideas pueden convertirse en activas, esto es, cómo la necesidad del conocimiento científico, como modo de comprensión y transformación del funcionamiento de la realidad social, se identifica con el proletariado como crítica. Porque recordemos, no estamos *ante* el capital, sino que estamos *en él*: en ese mundo hecho de dinero, donde la violencia está intrínsecamente entretejida en la trama misma de las relaciones sociales, y cuya eliminación implica una subversión mucho más radical que desempolvarnos de las viejas figuras especulativas del idealismo.

En la primera de dichas citas, Marx se sumerge en las entrañas de la filosofía política, en el drama colectivo del conocimiento y la transformación social. Por su importancia la transcribimos de manera completa:

[...] el descubrimiento científico ulterior de que los productos del trabajo, en la medida en que son valores, constituyen meras expresiones, con el carácter de cosas, del trabajo humano empleado en la producción, inaugura una época en la historia de la evolución humana, pero en modo alguno desvanece la apariencia de objetividad que envuelve a los atributos sociales del trabajo. Un hecho que solo tiene vigencia para esa forma parti-

cular de producción, para la producción de mercancías, tanto antes como después de aquel descubrimiento se presenta como igualmente definitivo ante quienes están inmersos en las relaciones de producción, así como la descomposición del aire en sus elementos, por parte de la ciencia, deja incambiada la forma del aire en cuanto forma de un cuerpo físico. (91)

Quizá no encontremos mejor exposición de la inherencia que los modos imaginarios guardan con el modo de producción capitalista. La apariencia de objetividad ante quienes están inmersos en las relaciones de producción se presenta “definitiva”; la dominación del sistema capitalista no descansa en livianas fábulas ideológicas, en las especulaciones de los jóvenes neohegelianos, ni de los apólogos de la propiedad privada. De hecho, el capitalismo no se inició enarbolando una “bandera política”, sino que se enquistó sujetando a los hombres a establecer relaciones de explotación entre desiguales como si fueran meras relaciones de intercambio entre iguales. En este sentido, el fetichismo no es un fenómeno subjetivo ni una percepción falseada de la realidad ni una completa mentira que pueda fácilmente desvanecerse y, por lo tanto, como diría Del Barco, con el planteo de EC no estamos ante una confrontación epistemológica, sino ante una crítica despiadada al conjunto de lo existente capitalista, cuya resolución no está en manos de quién descubra en la perla o el diamante el valor de cambio, sino en el conjunto del proyecto revolucionario de la clase trabajadora:

[...] es colocándose en la perspectiva de clase obrera como Marx estructura su *crítica*, la que por consiguiente debe considerarse como la *forma* por medio de la cual la clase obrera adviene a un nuevo tipo de racionalidad, y no como producto de un sabio burgués *iluminado*. (2008 59)

Marx afirmaría que el sentido claro de los procesos de producción no preexiste a la oscuridad ideológica; no hay descubrimiento, no hay “verdad” sin un trabajo de transformación, sin que el proletariado transgreda el espacio económico que le fue impuesto, y demarque la cartografía de su lucha en el principio de su propia identificación como clase.⁶ En términos estrictamente políticos, tan caros a la tradición marxista, no hay teoría revolucionaria sin clase revolucionaria.⁷ Y por si no quedaba

6 Como afirma Eduardo Grüner “Hay una interpretación activa, ya que en ella no se trata de *restaurar* un Objeto que preexistía a la interpretación, sino de *producirlo* como objeto de la *praxis* del conocimiento/transformación” (1997 74).

7 Estas definiciones se contraponen a las expresadas por autores del marxismo, como la que Althusser recupera de Kautsky en su libro *Marx dentro de sus límites*. En 1901, Kautsky en la revista *Neue Zeit* (Tiempos Nuevos) defendía posiciones como las siguientes: “el portador de la ciencia no es el proletariado, sino los intelectuales burgueses: es en el cerebro de ciertos individuos de este tipo donde ha nacido el socialismo contemporá-

resueltamente claro qué colectivo social realiza esa actividad transformadora, con un conocimiento basado en la praxis, Marx lo agregó en el Epílogo a la segunda edición de EC: “la crítica representa, en general, a una clase, no puede representar sino a la clase cuya misión histórica consiste en trastocar el modo de producción capitalista y finalmente abolir las clases: el proletariado” (16).

La necesidad del conocimiento científico que atraviesa el realismo político de EC, como motor de la crítica y desnaturalización de un modo de explotación y un sistema de dominación, solo puede comprenderse en el movimiento real que la funda: la lucha de clase de los explotados. Parafraseando a Althusser, la crítica aquí no es el juicio que pronuncia la idea (verdadera) sobre lo real que falla o es contradictorio, sino que es la crítica de lo real existente por lo real existente mismo.

Marx parece alejarse resueltamente del iluminismo que preponderaba en su época; sin embargo, aún mantiene firmes muchos de sus pilares, por ejemplo, aquellos que le permiten seguir distinguiendo la “ilusión” del “conocimiento”. Para verificarlo, transcribimos la segunda cita, que anticipamos nos iba a permitir reconocer no solo el realismo político de Marx, sino la complejidad de la forma y los límites en los cuales dicho realismo puede ser activo:

[...] el reflejo religioso del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los hombres, día a día, relaciones diáfananamente racionales, entre ellos y con la naturaleza. [...] La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, solo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, estos la hayan sometido a su control planificado y consciente. Para ello, sin embargo, se requiere una base material de la sociedad o una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez ellas mismas el producto natural de una prolongada y penosa historia evolutiva. (97)

Este conocido pasaje de EC reúne una de las tesis más polémicas de Marx. En él, no solo volvemos a enfrentarnos con la vieja dicotomía

neo, y es por ellos por quien ha sido comunicado a los proletarios intelectualmente más evolucionados, que, enseguida, lo introdujeron en la lucha de clases del proletariado allí donde las condiciones lo permitieron. Así pues, la conciencia socialista es un elemento importado de fuera a la lucha de clases del proletariado, y no algo que espontáneamente surgiera de ella” (cit. en Althusser 2003 136). A lo que responde Althusser: “esta representación no podía sino reproducir, en última instancia, las formas burguesas del saber, es decir, de su producción y de su posesión; formas todas dominadas por la separación entre el saber y el no saber, entre los sabios y los ignorantes, entre los dirigentes que detentan el saber y los dirigidos limitados a recibirlo de fuera, y de arriba, porque son por naturaleza ignorantes” (36-40).

esencialista entre un reflejo religioso y un mundo real, sino que ahora esa dicotomía parece estar precedida por la certeza de su disolución racional. Hay un materialismo radical que se proyecta sobre la empatía entre realidad y razón, entre conocimiento y desmitificación, cuyo centro de gravedad está en el mundo de las relaciones sociales de producción, y que desconoce que nuestra aprehensión de la realidad nunca es directa o inmediata, y que ella contiene siempre una parte de construcción, de interpretación, de selección.

El realismo político marxista es llevado hasta un extremo en el que corre el riesgo de anularse a sí mismo, de detenerse ante una imagen de lo real en el que se sostiene un acceso privilegiado a la realidad, sin ocultamientos. En términos estrictamente políticos, no reconoce la propia violencia fundacional que lleva adelante el proceso de transformación del proyecto revolucionario de la clase obrera. Paradójicamente, sucumbe a la ilusión ideológica de que el proletariado y su racionalidad pueden sustraerse a las exigencias de la conquista y de la conservación del poder. Como afirma Claude Lefort:

[...] imposible el ocupar una posición que permitiría abarcar la totalidad de las relaciones sociales y el juego de sus articulaciones; e imposible, por lo demás, abarcar la totalidad del desarrollo histórico, fijar a la división social un origen y un fin, puesto que ocultaríamos entonces nuestra propia inscripción en el registro del discurso que está puesto en juego en la división, y que esta ignorancia nos conduciría a tomar por real nuestra representación. (246)

Esto no conlleva a sostener el primado de la representación, sino a evitar caer en el otro extremo de la ficción: la de un empirismo de hechos traslúcidos que se equivoca sobre la realidad de los hechos y de los sujetos. Vamos a remarcar tres elementos que nos permitan comprender este pasaje, verificando que hay una tensión que permanece en las obras de Marx entre una valorización y una desvalorización del poder de lo imaginario, acompañada de una problematización sobre la extensión y el significado de su realismo político.

El primero de los elementos de esta cita de EC es que, para Marx, su defensa racionalista del realismo político, su gran aparato crítico, no significa ni implica en modo alguno que el proletariado padezca de una deformación gnoseológica que le impida ser consciente de su situación de explotación (de lo contrario bastaría develar la imagen verdadera para que todos comprendiéramos y revirtiéramos la sumisión), sino que son condiciones históricas-sociales de la vida práctica las que así lo determinaron; por eso, el objetivo de alcanzar una definitiva verdad de lo social pasa por la erradicación de las condiciones sociales que lo

impiden. Su proyecto es racionalista, pero es de un conjunto social y no de un individuo separado, ajeno y superior a la masa.

El segundo elemento es que, a pesar de que los términos de la última cita nos retrotraigan al esquema más simple de comprensión de la vida social (anclado en viejas dicotomías metafísicas cuyo centro de gravedad recae sobre lo real), podemos entrever en ella la relevancia irreversible que ha adquirido para Marx la dimensión imaginaria entre los hombres: el poder de los míticos velos neblinosos no se sacude como el polvo. Hay un poder simbólico estructurante que oculta y disimula las injusticias de un proceso material de producción, y que requiere de una larga historia evolutiva para que hombres libremente asociados la hayan sometido a su control planificado y consciente. Como afirma Balibar, en Marx, la transparencia de las relaciones sociales no es el resultado de una condición espontánea, sino de una construcción colectiva.

El tercer y último elemento lo tomamos prestado de Castoriadis, quien, a pesar de ser uno de los principales críticos de este pasaje de Marx, también lo fue de quienes defendieron la tesis opuesta:

La actitud contemplativa se limita a constatar que la economía contiene irracionalidades profundas que impiden su conocimiento completo. Afirmará, por consiguiente –con buen derecho en este terreno–, que una economía totalmente transparente es imposible. Y podrá desde ahí, si le falta aunque sea solo un poco de rigor, deslizarse fácilmente a la conclusión de que no merece la pena intentar cambiar algo en ello, o bien que todos los cambios posibles, por deseables que sean, jamás alterarán lo esencial y permanecerán sobre la misma línea de ser, puesto que jamás podrían realizar el paso de lo relativo a lo absoluto. (138)

La opacidad absoluta resulta un argumento reaccionario, equivalente al del saber absoluto. Igualmente, no sería justo adjudicar el planteo de un conocimiento total ni de un racionalismo abstracto a la crítica científica marxista. El autor del EC no tiene como objetivo desarrollar un método de conocimiento; su larga y escarpada batalla es por devolver aquello que el capital volvió ajeno a los hombres: el poder del trabajo, no como alienación, sino como creación, pues, a partir de la liberación del trabajo, la actividad del hombre deviene un fin para sí. Lo único que hay es praxis: fin en sí mismo en donde no hay ninguna finalidad exterior a la propia praxis (que se presenta en relación consigo y no con algo exterior que la haga trascender, le otorgue un sentido). En todo caso, en esta polémica cita se expuso lo que el comunismo nunca dejó de ser para Marx: una concepción radical de liberación.

Aun así, hay un ejercicio necesario para la filosofía política, que después de las experiencias socialistas del siglo xx restaría por asumir: llegar hasta el extremo radical del planteo marxista –la apertura de lo

real más allá del capitalismo—, y devolverlo a la arena social y política del más acá del capitalismo. Esto es lo que expresa de alguna manera Lefort:

La voluntad del proletariado es la de una clase de género completamente nuevo (aunque para ordenarse en el seno de un universo cultural concreto, no es menos rigurosamente circunscripto por las exigencias de la conquista y de la conservación del poder), cuya naturaleza es tal que no podría, por su emancipación, restablecer una nueva explicación y un nuevo dominio social. [...] Sin embargo, el orden político permanece específico. Engendra acciones cuyo sentido está fijado por las leyes que gobiernan todas las relaciones de fuerza; impone el uso de medios que no dejan de *acordarse* inmediatamente con los fines de la revolución. (153)

El realismo político de Marx ciertamente no fue inmune al optimismo científico que llega a condensarse en el contexto del pensamiento de finales de siglo XIX, y que ve en la ciencia tanto un instrumento depurador de la superstición, como una fuente de progreso social. Sin embargo, el optimismo científico y el realismo político de Marx no salieron indemnes de las neblinosas comarcas de la religión de la mercancía. Por último, tomamos una afirmación de Marinela Chaui, estudiosa de Marx como de Spinoza, que nos dice, respecto del segundo, algo que nosotros podemos interpretar del primero:

Spinoza es un racionalista. La realidad es enteramente inteligible, y puede ser plena y totalmente conocida por la razón humana, pero no es un intelectualista, pues no admite que baste tener una idea verdadera de algo para que eso nos lleve de la inadecuación-pasión a la adecuación-acción, o sea, para que se transforme la cualidad de nuestro deseo. Esto significa que solamente el cambio en la cualidad del afecto puede llevarnos al conocimiento verdadero y no lo inverso, y es por ello que un afecto solo es vencido por otro más fuerte y contrario, y no por una idea verdadera. (73)

Esta coincidencia con Spinoza, que podemos considerar otro antecedente filosófico del realismo político marxista, puede permitirnos iniciar una lectura de la imaginación política en la que el marxismo (sin abandonar su racionalismo propio) advierta que una imaginación no es vencida por una idea verdadera, sino solo por una imaginación más fuerte. En este sentido, podemos decir que el imaginario a partir de la idea fuerza del fetiche de la mercancía y del enigma del dinero aparece como el lenguaje que enmascara la explotación, pero al mismo tiempo abre la puerta para que también se lo considere como el lenguaje en que se expresa la lucha de clases de los explotados. Y así, como dice Balibar, en el libro que citamos en reiteradas oportunidades: más que de una verdad o una ilusión, el imaginario social se trata de una apuesta. Marx durante toda su vida fue un habitante intempestivo de la Modernidad.

Así lo describen las memorias de su yerno Lafargue: “su cerebro era como una nave de guerra todavía en puerto, pero bajo presión, siempre lista para partir en cualquier dirección sobre el océano del pensamiento” (cit. en Attali 241).

Bibliografía

- Althusser, L. *Marx dentro de sus límites*. Trad. Juan Pedro García del Campo. Madrid: Akal, 2003.
- Althusser, L., y Navarro, F. *Filosofía y marxismo entrevista a Louis Althusser*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2005.
- Ansart, P. “Marx y la teoría del imaginario social.” *El imaginario social*. Eduardo Colombo (comp.). Trad. B. Weigel. Montevideo: Nordan, 2002. 71-87.
- Attali, J. *Marx o el espíritu del mundo*. Trad. Víctor Goldstein. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Balibar, E. *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.
- Castoriadis, C. *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets, 2010.
- Chauí, M. “Spinoza: poder y libertad.” *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Comp. Atilio Boron. Buenos Aires: CLACSO, 2000. 111-141.
- Del Barco, O. *Esencia y apariencia en El capital*. Puebla: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.
- Del Barco, O. *El otro Marx*. Buenos Aires: Milena Caserola, 2008.
- Feimmann, J. P. *La filosofía y el barro de la historia*. Buenos Aires: Planeta, 2009.
- Grüner, E. *Las formas de la espada*. Buenos Aires: Colihue, 1997.
- Hobsbawm, E. *La era del capital 1848-1875*. Trad. A. García Fluixá y Carlo Caranci. Buenos Aires: Crítica, 2007.
- Lefort, C. *Las formas de la historia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Marx, K. “Crítica del programa de Gotha.” *Obras escogidas*. Buenos Aires: Cartago, 1957. 451-478.
- Marx, K. *El capital: el proceso de producción del capital*, t 1. Vol. I. Trad. Pedro Scaron. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- Marx, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858*. Vol. I. Trad. José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scaron. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- Negri, T. *Marx más allá de Marx*. Trad. Carlos Prieto Del Campo. Madrid: Akal, 2001.