

EL PODER SOCIAL EXTRAÑO EN MARX: DE LA ALIENACIÓN AL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA

THE STRANGE SOCIAL POWER IN MARX: FROM ALIENATION TO COMMODITY FETISHISM

Juan Pablo Rodríguez Muñoz¹
Universidad del Valle, Colombia

Resumen: Mi propósito es repensar el sentido, la importancia y la relación entre la *alienación* y el *fetichismo de la mercancía* (FM) en Marx. Ambas son reconstruidas y analizadas en tanto que integran la macrocategoría *poder social extraño*. Mi tesis sostiene que esta permite advertir la continuidad matizada entre la *alienación* y el *FM*, y que ambas son centrales en Marx porque constituyen el problema guía que articula al joven y al maduro Marx.

Descriptor: Marx · Alienación · Fetichismo de la mercancía · Poder social extraño · Capital

Abstract: My purpose is to rethink the meaning, importance and relationship between alienation and commodity fetishism (CF) in Marx. Both are reconstructed and analyzed insofar as they integrate the strange social power macrocategory. My thesis maintains the latter allows us to notice the nuanced continuity between alienation and CF, and that both are central in Marx because they constitute the guiding problem that articulates the young and the mature Marx.

Keywords: Marx · Alienation · Commodity fetishism · Strange social power · Capital

Enviado: 02/03/2022. Aceptado: 03/05/2022.

INTRODUCCIÓN

Para Marx el ser humano es por naturaleza un animal social. Este hecho se expresa históricamente a través del trabajo, en la medida en que cristaliza la condición necesaria para el metabolismo, esto es, el intercambio entre el hombre y la naturaleza, condición de la existencia de aquel para desarrollar sus capacidades, satisfacer y desarrollar sus necesidades biológicas y culturales. Sin embargo, esta natural sociabilidad es negada por un *poder social extraño* (PSE), el cual implica el surgimiento de una serie de fenómenos como el extrañamiento, la inversión y la cosificación de las relaciones sociales; y dicotomías tales como naturaleza-sociedad, individuo-sociedad, Estado-sociedad civil, etc.

¹ Sociólogo y filósofo de la Universidad del Valle, Cali, Colombia. E-mail: rodriguez.juan@correounivalle.edu.co Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6836-1860>



Este poder impulsa la atomización del ser humano, genera el extrañamiento de sus relaciones entre sí y de ellos con los productos materiales y espirituales de su trabajo: estos pasan a dominarlos y a ser fuente no de su fomento, sino de su heteronomía. Se presenta también en el Estado, lo que permite pensar que el poder del Estado no se reduce a la coerción y la ideología. Si bien los fenómenos aparecen en su juventud temprana, Marx los sistematiza y explicita poco a poco en obras posteriores. Así, tanto en su etapa de maduración como de madurez, el autor señala que “el poder social [*gesellschaftliche Macht*], o sea, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo” (Marx y Engels, 2014, p. 28) se les presenta a ellos como un poder ajeno, al margen de ellos, independiente de su voluntad, en la medida en que es una cooperación no voluntaria, sino aparentemente natural o producto del azar. Los hombres, atomizados, no son conscientes de que generan fenómenos que son más poderosos que ellos, desconocen sus orígenes y destinos, escapan de su control racional. Este “poder social ajeno [*fremde gesellschaftliche Macht*]” hace que la totalidad del proceso productivo no esté “[presente] en su conciencia, ni como totalidad, es subsumido en ella” (Marx, 2007a, p. 131).²

Esta macrocategoría es entendida como la fuerza productiva social que se independiza de los hombres, pasando a ser ella, producto de la *inversión* sujeto-objeto, fuente de sí misma. Ella expresa un problema clave y transversal de la obra marxiana. Ese poder, que es la forma de poder que implica la forma valor, es producto de la (asocial) sociabilidad en las relaciones productivas burguesas, pero luego oculta ese origen y se vuelve en fuente de insociabilidad, de *inversión* de los productos del hombre. Se expresa en el dominio impersonal entre los seres humanos porque no hay un sometimiento de un sujeto respecto de otro u otros, sino a la burguesía como clase y al capital como “sujeto automático” (Marx, 2010a, p. 188). Los hombres son personificaciones del capital. La *alienación* y el *fetichismo de la mercancía* (FM) son momentos de esa macrocategoría.

En el caso de la *alienación* (*Entfremdung*),³ Marx la entiende como la independencia que adquiere la mercancía respecto del trabajador, en la medida en

² Todas las cursivas de las citas son de los textos originales.

³ Roces y Jiménez Londoño traducen *Entfremdung* como “extrañamiento”, y *Entäußerung* como “enajenación”. En cambio, Pedro Cerezo lo hace por “alienación” y por “extrañamiento”, respectivamente (Ávalos Tenorio, 2011, p. 111). Por su parte, Pérez Soto (2008, p. 75) usa *Entäußerung* como “exteriorización” y *Entfremdung* como “extrañación”. Como señala Ilienkov (2004), en Hegel esos términos son diferentes. En cambio, en Marx, en los textos de 1844 y 1845, son sinónimos, separados por una coma. Según el entonces filósofo soviético, Hegel, con el término *Entfremdung*, “caracteriza un estadio del desarrollo del espíritu universal (es decir, de la cultura espiritual de la humanidad) relacionado con el antagonismo entre el Estado y la religión (...), en pocas palabras: con el atraso de la cultura espiritual” (p.3). Respecto a *Entäußerung*, Hegel lo entendió, según Ilienkov (2004), como “la forma trascendente y necesaria de la actividad humana en general” (p. 4) y por ello se encuentra en la definición de espíritu. Esta noción se encuentra, según el autor soviético, con “*Vergegenständlichung*” (“objetivación”) y “*äussere Verwirklichung*” (“realización externa”).

que el capital lo domina. A diferencia de Hegel, Marx distingue la alienación de la objetivación, es decir, la objetivación es necesaria en la vida humana y no es, *per se*, negativa. Este proceso es la cristalización de las capacidades de los hombres en un objeto, sea este material o institucional. La alienación ocurriría, en cambio, cuando en la objetivación el ser humano se pierde y no le es posible rescatarse en ella.

En el caso del FM (*Fetischcharakter der Ware/Warenfetischismus*), es para Marx, según el tomo III de *El capital*, una mistificación donde el interés del capital es la forma más pura de fetichismo. Aquí denomina *fetichismo automático* (*automatisch[e] Subjekt*) al “valor que se valoriza a sí mismo, el dinero que incuba dinero” (Marx, 2009e, p. 500). Ahora bien, en el tomo I lo entiende como una inversión real, similar al sentido dado en los *Grundrisse*. Marx (2010a) aclara que lo misterioso de la forma mercantil radica en que presenta al hombre “el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo” (p.88) y, por tanto, presenta también “la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores” (p. 88).

En torno a la alienación y el FM estudiados por Marx se ha generado un sinnúmero de interpretaciones desde diferentes enfoques y campos del saber. Algunos ejemplos son Georg Lukács, Emilio Lamo de Espinosa, Enrique Dussel, César Ruiz Sanjuán, entre otros. Ellos, en general, consideran que la alienación y el FM son neurálgicos en el *corpus* teórico de Marx, además de que el segundo es, hasta cierto punto, una continuación revisada y no directa de la primera. Por ejemplo, Ruiz Sanjuán (2011) sugiere que el FM es vital dentro de la obra marxiana porque es el sustento de la teoría del valor. Empero, el autor entiende que no hay una continuidad entre la alienación y el FM. Él arguye que la primera contiene elementos propiamente humanistas, mientras que la segunda es producto de la “cosificación de las relaciones sociales” características de una sociedad constituida por la “producción e intercambio generalizado de mercancías” (2011, pp. 192-193).

No obstante, otros autores cuestionan la importancia de la alienación y el FM en la teoría de Marx. Así, Louis Althusser intentó establecer una ruptura epistémica entre un *joven Marx* y un *maduro Marx*⁴. Para el filósofo francés, *El capital* es la obra por la que se debe juzgar a Marx, debido a su alto grado de cientificidad. En cambio, según dice, las obras anteriores son idealistas, filosóficas donde se evidencian claramente las influencias de Hegel y de Feuerbach en Marx, por ello apelaría a una esencia humana abstracta y ahistórica (Althusser, 1992).

⁴ Para Althusser (1967), las obras de Marx de juventud o “ideológicas”, como él las llama, fueron escritas en el periodo 1840-1845; las de ruptura son de 1845 (aquí destaca *La ideología alemana* donde supuestamente, dice, Marx conoce la historia); las de maduración son entre 1845-1857; y las de madurez son entre 1857-1883.



Marx adoptaría un pensamiento propio, según el autor, a partir de su separación con el idealismo alemán y con el antropocentrismo de Feuerbach.

No contento con ello, Althusser (1992) afirma que el FM, plasmado en la primera parte de *El capital*, marca una de las falencias de esa obra y es la “última huella de la influencia hegeliana y esta vez flagrante y extremadamente dañosa ya que todos los teóricos de la “reificación” y la “alienación” han encontrado en ella con qué “fundar” sus interpretaciones idealistas del pensamiento de Marx” (Althusser, 1992, p. 32). Su pensamiento es consecuente cuando asegura que el FM no es más que una “parábola” con la que Marx quiere resaltar el carácter histórico de las relaciones sociales mercantiles y, por ende, de su superación en el comunismo (Althusser, 2003, pp. 151-152).

Liria (2014), por su parte, asegura que Marx se aparta de Hegel en la medida en que recurre a la dialéctica solo como un elemento retórico, “una broma hegeliana” (p. 447). Según Liria, Marx rechazó no sólo el idealismo, sino también cualquier rastro de dialéctica en la madurez, ya que en la *Ciencia de la Lógica* Hegel (2005) define la dialéctica como el alma que se mueve por sí misma, y Marx (2010a), en cambio, aseveró que no se debe hacer del pensamiento el “demiurgo de lo real” (p. 20).

De acuerdo con estos planteamientos y según los cuestionamientos que aún provocan las categorías en cuestión, el propósito central de este artículo es repensar el sentido, la importancia y la relación de ambas categorías en Marx. Dicho esto, el artículo parte de la idea de que el PSE permite advertir la continuidad matizada de la *alienación* y el *FM*, y que estas últimas son neurálgicas en su corpus teórico porque constituyen el *leitmotiv* de su trabajo, la idea o problema guía que articula al “joven” y al “maduro” Marx. El escrito se contrapone, por tanto, a las concepciones científicas como las de Althusser (1967; 1992), quien consideraba que hay una ruptura epistémica en Marx; y, más recientemente, Carlos Liria (2014), quien, siguiendo a Althusser, asegura que Marx en sus escritos de madurez no bebe de Hegel.

LA ALIENACIÓN: LOS FENÓMENOS DEL PODER SOCIAL EXTRAÑO EN LAS OBRAS DE JUVENTUD Y DE TRANSICIÓN

Marx se refiere, en sus escritos tempranos, al PSE, especialmente al fetichismo (aún no de la mercancía) y luego a la alienación, desde una perspectiva política precomunista limitada a la defensa de la libertad en abstracto, de la libertad de prensa y crítico de la religión. Así, en el prólogo de su tesis doctoral titulada *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro* –escrita en 1841– Marx se identifica con Prometeo y coincide en su “juicio contra todas las deidades celestiales y terrestres que no reconocen a la autoconciencia humana

como la divinidad suprema” (Marx, 1971, p. 11). Nótese que Marx plantea desde muy joven que no debe haber ningún poder ajeno al hombre que le impida hacer *conscientemente* su propia historia, en ese sentido incluye a las deidades “terrestres” y no solo las “celestiales”, lo que indica desde temprano una idea clave en su crítica posterior. Además, si bien Marx destaca la valía de la práctica, esta se limitaba a una actividad teórica de la autoconciencia propia de los hegelianos de izquierda.

En *Crítica del derecho del Estado de Hegel (De la crítica)*⁵ –escrita en el verano de 1843– el autor, influido por Feuerbach en la concepción de la religión y del hombre, cuestiona la idea hegeliana de separar Estado y sociedad, ya que se hace, como en el proceder de la religión, desde una *inversión mistificadora* sujeto-objeto. Según lo anterior, el Estado respondería a “determinaciones lógico-metafísicas (...) [con ajuste no] a su naturaleza específica, sino según la naturaleza del concepto” (Marx, 1982, pp. 330, 332), como una idea pura. Con ello, Hegel olvida que los hombres reales son la base de las prácticas del Estado. Su error radica en que “sustantiva los predicados, los objetos y luego, mediante una operación mística, los convierte *a posteriori* en sus sujetos” (p. 336). Aquí vemos que va surgiendo explícitamente en Marx la cuestión de la alienación.

En este plano crítico, el autor acude a cuestionar el PSE en el ámbito político, idea desarrollada ampliamente en *Sobre la cuestión judía* (2009a), escrito en otoño de 1843. Aquí critica los derechos humanos por identificar al burgués con el hombre universal, esto es, como un hombre *naturalmente* egoísta que ve la vida social como una limitación de sí. Cuestiona, además, el reduccionismo de recurrir solo a la emancipación política que no logra acabar la separación entre el individuo, cuyos intereses son privados, y el Estado como comunidad solidaria. En el Estado el hombre burgués “se ve arrebatado de su vida individual real y se carga de una universalidad irreal” (Marx, 2009a, p. 135). En cambio, el hombre privado “considera a los otros como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños” (Marx, 2009a, p. 137). Para alcanzar la emancipación humana y superar dicha distinción, el hombre debe “reconocer y organizar sus *forces propres* como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no separa ya de sí la fuerza social en la forma de fuerza *política*” (2009a, p. 155). En esa medida, con esa emancipación surge en Marx por primera vez la idea de abolir el Estado, una posición claramente comunista, pero aún abstracta porque carece del sujeto revolucionario.

El autor considera que el Estado moderno no es la materialización de la libertad, como sí creían Hegel y el mismo Marx en *De la crítica*, sino que es una forma profana de alienación y de dominación sobre el hombre, es una comunidad *aparente* que toma una existencia *ajena* y autosuficiente frente a dicha comunidad. Sus afirmaciones son muy similares a lo que dirá en obras posteriores como *La*

⁵ Conocida comúnmente como *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*.



ideología alemana –escrita entre 1845 y 1846– y *En torno a la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel (Introducción)*,⁶ escrita entre diciembre de 1843 y enero de 1844. Pero en esta última obra aparece por primera vez el proletariado como el sujeto de la revolución, como la posibilidad de alcanzar la emancipación del hombre, lo que supone la superación del PSE y así, por fin, se “*eche por tierra todas aquellas relaciones* en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (Marx, 1982, p. 497).

En *Introducción*, Marx (1982) nos dice que “*el hombre hace la religión, y no la religión al hombre (...)* Este Estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un mundo *invertido*” (p. 491). En su búsqueda de captar el hecho social determinante (no en un sentido causal), en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, un escrito de madurez, Marx (2008), resaltando la importancia de Hegel, hace un balance y cita la *Introducción*, afirmando que esta investigación le permitió concluir que ni las condiciones jurídicas, ni las formas pueden comprenderse por sí mismas. Estas radican, en cambio, “en las condiciones materiales de vida, cuya totalidad agrupa Hegel (...) bajo el nombre de sociedad civil, pero que era menester buscar la anatomía de la sociedad civil en la economía política” (Marx, 2008, p. 4).

Prosiguiendo con *Sobre la Cuestión judía*, el autor rompe, sin embargo, con su limitada crítica a la política y la religión, con lo que logra, en parte, ir más allá de Feuerbach y de Hegel para alcanzar una crítica embrionaria de la economía política. Amplía así el giro de su interpretación sobre el fenómeno del PSE, esto es, del extrañamiento e inversión en la religión, la política y la economía. En ese sentido, Marx (2009a) nos dice: se debe apelar, por el contrario, al “elemento social específico” (p. 157). En esta sociedad, este elemento responde al hecho de que el hombre produce objetos “bajo el imperio de la necesidad egoísta, poniendo sus productos y su actividad bajo el imperio de un ser ajeno y confiriéndoles la significación de un ser ajeno, el dinero” (p. 162).

Debido principalmente a la influencia del texto de Engels *Esbozos para una crítica de la economía política* y de la experiencia de Marx con el proletariado parisino, este último consideró fundamental dotar sus análisis filosóficos de una perspectiva de la crítica de la economía política. Así, en *Extractos de lecturas* –escritos en la primera mitad de 1844–, pero especialmente en los *Manuscritos de economía y filosofía* –redactados entre abril y agosto de 1844– Marx persiste con su análisis del dinero. De modo similar como en *Extractos de lecturas* decía que el dinero deshumaniza al hombre y es la “actividad genérica *enajenada* del hombre” (Marx, 1982, p. 523), en los *MEF* es, parecido al Dios de Feuerbach, la “divinidad

⁶ Conocida comúnmente como *Introducción a la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*.

visible”, el “poder enajenado de la *humanidad*” (Marx, 2013, p. 219), es la inversión de las relaciones humanas. Lo que no puede lograr el hombre con sus cualidades de hombre, lo hace con el dinero. El dinero es en *apariencia*, por tanto, la “*verdadera fuerza creadora*” (2013, p. 219).

En los *MEF*, Marx reitera la idea de que los economistas son miopes por reducir el ser humano a *homo œconomicus*, por concebir el trabajo enajenado y la propiedad privada como consustanciales al trabajo del hombre en todas las sociedades y en todo momento, y por pensar la determinación del hombre a partir de relaciones irracionales que escapan de su control y de objetos que, al tomar vida propia, lo dominan. Para Marx (similar a su crítica en la etapa de madurez), la economía política oculta la alienación propia del trabajo en cuanto que no reconoce la relación directa entre el trabajador y la producción. El salario también es consecuencia del trabajo enajenado, donde el trabajo aparece no como un fin en sí, como actividad vital, sino como servidor del salario. Por tanto, las exigencias de los reformadores de aumentar el salario no es más que una “*mejor remuneración de los esclavos*, y no conquistaría, ni para el trabajador, ni para el trabajo su vocación y dignidad humanas” (2013, p. 149).

Por su parte, la propiedad privada es la expresión sensible de que el hombre, en su objetivación, se “convierte más bien en un objeto extraño e inhumano” (Marx, 2013, p. 178). Como señala en su crítica al comunismo vulgar, la propiedad privada y el consecuente extrañamiento del hombre determinan la relación del hombre con las mujeres, la naturaleza y los objetos de su trabajo. Como resultado, la propiedad privada ha hecho “tan estúpidos y unilaterales” (p. 179) a los hombres que un objeto solo es suyo cuando lo posee como capital o lo utiliza inmediatamente. Las necesidades y los sentidos espirituales y físicos del hombre son enajenados y se limitan al sentido de la posesión y uso inmediato. De esta manera, la esencia humana, la relación social con la naturaleza por medio del trabajo, se empobrece.

Marx define el comunismo como la “superación positiva de la propiedad privada”, como la “apropiación *sensible* por y para el hombre de la esencia y de la vida humana, de las obras humanas” (Marx, 2013, pp. 178-179). Es la superación de toda alienación, en la medida en que la propiedad privada es la producción material de la alienación. Su superación implica, según Marx, la superación de toda enajenación, el regreso del hombre a sí mismo como ser social, o sea, a su esencia, el regreso de la religión, la familia, el Estado.

En los *MEF* Marx presenta sistemáticamente la alienación: a) la autonomía de la mercancía frente al trabajador, esto es, el objeto que produce el trabajador le es extraño, independiente de su control racional y, por tanto, lo domina. Incluso en este marco, el trabajo produce al trabajador como mercancía. Por ello, señala que “La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas” (2013, p. 134).



De acuerdo con lo anterior, b) la actividad laboral no le pertenece: la alienación consiste en que el trabajo, en el marco del capital, es externo al trabajador, o sea, no forma parte de su esencia, lo que implica que, en el trabajo, el trabajador se niega a sí mismo. Es, entonces, infeliz y “no desarrolla al trabajar sus libres energías físicas y espirituales, sino que, por el contrario, mortifica su cuerpo y arruina su espíritu” (2013, pp. 138-139). Para el autor, el “carácter extraño” del trabajo se expresa a todas luces “en el hecho de que tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste” (2013, p. 139).

Continuando con los *MEF*, se suma que c) el ser genérico le es extraño: en el trabajo se cristaliza la esencia genérica del ser humano. No obstante, su actividad alienada le sirve para satisfacer, principalmente, y según sus fines individuales, sus necesidades biológicas y según el mandato del dinero y del capital. Por último, como consecuencia de la anterior forma de alienación, se presenta el d) extrañamiento respecto de otros seres humanos. Si el hombre está alienado de su ser genérico, está alienado respecto del otro, es por ello que la alteridad no es considerada un fin, sino un medio de los intereses individuales.

Frente al ámbito político, Marx y Engels (2014) se refieren ya no solo al Estado moderno, sino también a su forma general. Su existencia no se reduce al carácter represivo, sino que integra un componente ideológico, como postulan más tarde en el *Manifiesto Comunista* (Marx y Engels, 2000), escrito a fines de 1847. Los autores estiman en *La ideología alemana* que el Estado, como una manifestación del extrañamiento de la sociedad, es la consecuencia de la división social del trabajo (DST) (esta genera la contradicción entre los intereses particulares y los sociales), aunado a la emergencia de las clases sociales y sus conflictos. También afirman que en la filosofía clásica alemana era común la *inversión* y el *extrañamiento* del hombre: partían de ideas para explicar el mundo (Marx y Engels, 2014).

Igualmente sobresalen sus obras de coyuntura: *Las luchas de clase en Francia de 1848 a 1850* –escrita entre enero y noviembre de 1850– y *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* –redactado entre diciembre de 1851 y marzo de 1852–. Por ejemplo, en esta última obra, Marx señala que la socialdemocracia limaba la lucha revolucionaria del proletariado, apelando por la emancipación política, pero soslayando la humana (Marx, 2003a).

Incluso en su madurez, en *La guerra civil en Francia* –redactada entre julio de 1870 y mayo de 1871– Marx reafirma su postura señalada en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* frente a la necesidad no de democratizar el Estado, sino de superarlo, siendo este una “maquinaria” que parece tomar una completa autonomía y cuyo “poder está dividido y centralizado como en una fábrica” (2003a, p. 108). El proletariado debe superarlo, en lugar de perfeccionarlo como hicieron las anteriores revoluciones (2003a), y erigir sobre sus ruinas la *Comuna*, la cual define

como el gobierno de los trabajadores, “la forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo” (2003b, p. 71). Es esta formación social, la de asociación de individuos libres con propiedad individual, la que sucedería a la forma-valor, la de los productores privados que se asocian-obstaculizan en el mercado, como Marx señala en los *Grundrisse* y en *El capital*.

EL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA: LOS FENÓMENOS DEL PODER SOCIAL EXTRAÑO EN LAS OBRAS DE MADUREZ

El desarrollo sistemático del PSE se retoma en los *Grundrisse*, una obra de 1857. Aquí el autor descubre, al estudiar el dinero, que el *capital* es clave para su análisis y lo considera como la forma superior de alienación, porque a pesar de posibilitar la formación del individuo social libre, implica el aislamiento respecto del resto de individuos y la negación de su individualidad. Como señala Marx (2007a), al identificar el dinero como relación social, el carácter social de la actividad, la forma social del producto y la intervención del trabajador en la producción se manifiestan extrañados, como cosas independientes frente al hombre. Para Marx, una de las consecuencias de esta separación es que el grado de poder entre las relaciones humanas viene dado según la posesión de dinero: “Su poder social, así como su nexo con la sociedad, lo lleva consigo en el bolsillo” (Marx, 2007a, p. 84). En el capitalismo, el poder social se presenta en la forma de cosa. Si se le quita dicho poder a la cosa, “habrá que otorgárselo a las personas sobre las personas” (2007a, p. 85).

La producción social se establece inconsciente e irracionalmente, o sea, sin control por los productores, no responde a su voluntad, aparece dominado por la naturaleza o el azar. Una manifestación de este fenómeno es que “cada uno persigue su interés privado y sólo su interés privado, y de ese modo, sin saberlo, sirve al interés privado de todos, al interés general” (2007a, p. 83). De esta frase se sigue que, además de que el interés privado está socialmente determinado y se logra solo según las condiciones sociales, en realidad “cada uno obstaculiza recíprocamente la realización del interés del otro, de modo tal que, en lugar de una afirmación general, de este *bellum omnium contra omnes* resulta más bien una negación general” (2007a, pp. 83-84).

Más importante que el capital es el *trabajo vivo* (*lebendige Arbeit*), la actividad creadora y consciente (como señala también en las *Tesis sobre Feuerbach*, de 1843) la cual es la fuente creadora del capital y, por tanto, del extrañamiento. Similar a su juventud, especialmente en los *MEF*, en su madurez para Marx (2007a) “toda producción es una objetivación del individuo” (p. 161) y lo propio de esta objetivación que realiza el *trabajo vivo* en el capitalismo es que se lleva a cabo en



la medida en que el individuo es puesto en una relación de externalidad, esto es, plasma su subjetividad/corporalidad en los productos donde “la fuerza creadora de su trabajo en cuanto fuerza del capital, se establece frente a él como *poder ajeno*” (Marx, 2007a, p. 248), apareciendo entonces como *capacidad de trabajo* o *fuerza de trabajo*, o sea, el trabajo objetivado, el cual sí tiene valor (en salario/dinero) y cuyo fin es la generación de capital.

El trabajador vende su *capacidad de trabajo* en la medida en que carece de cualquier medio de subsistencia y su única posesión es dicha capacidad. Es decir, se ve obligado a venderla y no lo hace libremente. En ese sentido, el trabajo asalariado presupone el capital y este, el *plusvalor*. Por tanto, el trabajo asalariado es el “proceso necesario que consiste en poner sus propias fuerzas como *ajenas* al trabajador” (Marx, 2007a, p. 249). No se trata de enfatizar en la objetivación del trabajo, sino, como dice similar a lo señalado en los *MEF*, de “estar-alienado, el estar-extrañado, el no-pertenecer-al-obrero sino a las condiciones de producción personificadas, *id est*, sobre el pertenecer-al-capital” (Marx, 2007b, p. 394).

Marx (2007a) expresa que en el trabajo asalariado se presenta un resultado extraño al trastrocarse dialécticamente el derecho de propiedad: del lado del capital, el burgués tiene “derecho al producto ajeno (...) [o] el derecho a apropiarse del trabajo ajeno sin entregar un equivalente” (p. 419), en tanto que el salario no corresponde con lo trabajado; y del lado del trabajador, “en el deber de comportarse frente a su propio trabajo o su propio producto como si estuviera ante una *propiedad ajena*” (p. 419). Es por ello que, lejos de ser una equivalencia, el derecho de propiedad es una apariencia de equivalencia y de intercambio. De igual manera, en *El capital*, su obra por antonomasia –publicada a partir de 1867– afirma que, si el esclavo estaba atado a sus cadenas, el obrero lo está por hilos invisibles. Y añade: “El cambio constante de patrón individual y la *fictio juris* [ficción jurídica] del contrato, mantienen en pie la apariencia de que el asalariado es independiente” (Marx, 2009b, p. 706). Queda, por tanto, manifiesto el fenómeno de inversión, extrañamiento y apariencia que se presenta en el derecho, el cual hace aparecer falsamente la relación trabajo-capital como equivalentes y al trabajador como independiente de cualquier atadura.

Además del salario, el trabajador se encuentra subsumido por la máquina. Pese a que revoluciona el modo de trabajo y es importante para erigir el comunismo, en el capitalismo la máquina se convierte en el medio para reducir la vida del trabajador en “*tiempo de trabajo disponible* para la valorización del capital” (Marx, 2009b, p. 497), además de realizar el manejo monótono de la máquina sin desarrollar profundamente otra habilidad, haciendo de su actividad unilateral y, por tanto, de él mismo un ser unilateral.

Respecto a su método, en el inicio de los *Grundrisse*, Marx presenta un avance de su metodología de investigación. En contra de lo señalado por Liria,

el crítico de Tréveris reconoce en los *Grundrisse* la importancia de la abstracción (*Abstraktion*) para construir un modelo de categorías abstractas con la facultad de comprender y representar la realidad social. Este proceder se puede sintetizar en “elevarse de lo abstracto a lo concreto” (Marx, 2007a, p. 22), esto es, apelar a las determinaciones más universales (lo que supone la unidad entre ser y pensamiento, idea común en Hegel y Marx: toda actividad del hombre incluye el pensamiento). El “elevarse de lo abstracto a lo concreto” supone que las determinaciones más simples y generales son la base para estructurar la realidad en el pensamiento, aspectos en los que Marx coincidiría también con Hegel, al igual que la idea de que lo concreto es la síntesis de múltiples determinaciones (Musto, 2008).

Marx en su madurez emplea también la noción hegeliana, dialéctica, de *Aufhebung* (Liedman, 2020), entendida comúnmente como abolición, preservación y elevación a un nivel superior; donde, por ejemplo, el desarrollo de la contradicción capital-trabajo desencadenaría una revolución que supone una superación de la misma contradicción y, por tanto, un nuevo orden social avanzado respecto del anterior. Igualmente, Marx hace uso de otros conceptos hegelianos como forma-contenido (Liedman, 2020): el arte, la religión, el derecho, etc. son las diversas formas de un contenido, a saber, las relaciones de clase vinculadas con la producción. Estas relaciones determinan esas formas, pero estas últimas influyen en el contenido en la medida en que a través de ellas se despliega la vida consciente del hombre.

Asimismo, como señala Musto (2008), Marx integra la noción hegeliana de totalidad (*Totalität*): él concibe la producción como una totalidad (*Totalität der Produktion*) (universalidad-particularidad-individualidad), y la producción particular como un aspecto específico de esa totalidad que predomina sobre otros elementos de dicha totalidad como la distribución, el intercambio y el consumo, los cuales están interrelacionados. Pero estos últimos influyen en la producción y pueden entrar en contradicción, lo que evita considerar la totalidad como una unidad o estructura cuya uniformidad estaba garantizada. Esta noción de totalidad y la interrelación de sus partes permitieron a Marx concebir que lo concreto es la síntesis de múltiples determinaciones, es la unidad de lo diverso.

En obras posteriores como la ya citada *Contribución* —obra escrita en 1859— y *Teorías sobre el plusvalor* —escrita entre enero de 1862 y julio de 1863—, Marx continúa con el estudio del PSE, reitera lo señalado en los *Grundrisse* y lo desarrolla en *El capital*. Incluso buena parte de la *Contribución* fue integrada en este último. De allí que en *El capital* el autor señale que la mercancía, que en la sociedad burguesa aparece como el conjunto de la riqueza de la sociedad, se manifiesta como un objeto superfluo, pero su análisis demuestra que parece “endemoniado”, “rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas” (Marx, 2010a, p. 87). Este hecho se debe a que la mercancía



refleja ante los hombres algo que es *inverso*: el carácter social de su trabajo como un rasgo *natural*, propio de las mercancías y, por tanto, carentes de un origen humano. En el FM se presenta una “personificación de la cosa y una cosificación de las personas [*Personifizierung der sache und versachlichung der personen*]” (2010a, p. 138), o como dice Marx (2010a), “*quid pro quo*” (p. 88), esto es, poner una cosa por otra. Las relaciones sociales aparecen bajo la forma de relaciones entre cosas, es por ello que las propiedades de la mercancía no nacen de la relación entre cosas, sino que son el resultado de la organización social del trabajo, de relaciones sociales mediadas por cosas.

Esta inversión, que adquiere un aspecto fantasmal por hacer parecer que las mercancías forman relaciones entre sí debido a su propia naturaleza, es consustancial a las mercancías, por tanto, limitado al modo de producción capitalista. El relacionamiento general de los trabajadores en el capitalismo no es directo, sino a través de sus productos en el mercado, de sus mercancías. La cualidad de relacionarse no está en él como ser humano, sino en la mercancía. En sociedades precapitalistas, los vínculos eran directos entre personas. La dependencia social estaba en cada persona como miembro de cada sociedad, ya sea como esclavo, siervo, etc. A diferencia de ellos, el hombre de la sociedad burguesa es un individuo libre de relaciones de dependencia directa, capaz de controlar de manera consciente y según la voluntad de su trabajo privado, pero es un hombre que está sujeto a la mercancía y a la producción social independiente del trabajador. Es decir, de la dependencia personal (cuyo fin supuso el desarrollo del individuo consciente, pero inconsciente de la totalidad social) se pasa a la dependencia de las personas frente a las cosas, sus cosas.

En el trabajo, el trabajador no puede dedicar su voluntad y consciencia para producir valores de uso, esto es, un objeto útil que satisfaga necesidades para los demás y posibilite la vida biológica y cultural, sino que debe producir, a su vez, valor, el cual es el fin principal del modo de producción capitalista. Así, el hecho de constituirse como ser humano, satisfacer sus necesidades y permitir la vida misma se logra solo si se produce valor.

Para Marx (2010a), el fenómeno del FM, que es más general, supone el *fetichismo del dinero* (*Geldfetisch*), indivisible del FM porque es el resultado del mundo de las mercancías. El autor afirma que la forma dinero es la forma general del valor establecido socialmente y supone relacionar una mercancía con las demás. El dinero, en pocas palabras, es la mercancía cuyo valor de uso no es ser consumible, sino representar el valor de las mercancías y posibilitar su intercambio. Por tanto, para que otra mercancía se realice como valor de uso, debe realizarse primero como dinero. Él expresa un carácter fetichista, de tener valor propio derivado de su propia naturaleza y de realizar de manera directa el intercambio de mercancías cuando se manifiesta al hombre como la personificación del valor. A través del dinero se cristalizan las relaciones sociales entre los hombres.

Por último, el FM abarca igualmente el *fetichismo del capital* (*Kapitalfetisch*). Esta forma específica se manifiesta cuando el capital aparece como *fetichismo automático* (automatisch[e] Subjekt) (o *capital fetichismo*), o sea, “–el valor que se valoriza a sí mismo, el dinero que incuba dinero– se halla cristalizado en forma pura, en una forma en la que ya no presenta los estigmas de su origen” (Marx, 2009e, p. 500). Se manifiesta como interés, como el dinero que produce dinero, donde el proceso se simboliza D-D’ (el dinero produce por él mismo más dinero) y no D-M-D’ (el dinero produce mercancías y estas producen más dinero). El misterio de esa autovalorización del capital se descifra en la medida en que el capital dispone de una cantidad específica de trabajo ajeno impago. En ese impago radica la aparente autovalorización.

CONCLUSIÓN

El PSE expresa un problema transversal de la obra de Marx. Los planteamientos de este autor manifiestan aspectos sistemáticos como la negación de la sociabilidad del ser humano, de la inversión y extrañamiento de las relaciones de los hombres entre sí y de estos con los productos que los hombres mismos han creado. Expresa la mistificación y apariencias de esos productos, además de la exteriorización y dominación impersonal y abstracta que toman frente a sus creadores. Los productos no responden a la voluntad racional de sus creadores, sino independientes de ellos. El poder estatal, el ideológico y coercitivo, necesario para la reproducción de las relaciones de producción capitalista, no es la única forma de poder en el capitalismo, sino que hay un poder que es impersonal, uno económico (y por tanto social) desde el cual Marx desarrolla su crítica de la economía política.

Más que una ruptura epistémica, lo que hay en Marx es una matizada evolución. La macrocategoría PSE expresa esa continuidad paulatina, pero con un giro que inicia con la experiencia de Marx con el proletariado de París y la influencia de Engels y la crítica de la economía política; giro que se completa gracias a la teoría del valor. No hay un joven idealista y un maduro científico, en cuanto que, en esta última etapa, aunque intenta un mayor desarrollo con su teoría del valor, Marx aún emplea expresiones y sentidos de su etapa juvenil y continúa con su versión de la dialéctica hegeliana. Que Marx recurra a la analogía entre la alienación religiosa y la económica en los *Grundrisse* y *El capital* indica cierta continuidad. Si bien en *La ideología alemana* y en las *Tesis sobre Feuerbach* Marx refuerza la distancia del idealismo alemán y del ahistoricismo de Feuerbach, esa separación es paulatina y no conlleva a dejarlos de lado del todo, es decir, no hay una delimitación clara. Persiste, de ahí, un esquema de pensamiento previo a la



etapa madura, incluso un lenguaje de tradición filosófico que le permite cuestionar las categorías fetichistas de la economía política y comprender mejor la inversión y encantamiento del mundo.

El comunismo de Marx señala la crítica y su intento de superar la condición de los seres humanos de las sociedades donde el hombre somete al hombre. Para el autor, el comunismo sería el paso del “reino de la necesidad” al “reino de la libertad” (Marx, 2009f, p. 1044) porque posibilitaría que el hombre tenga mayor autonomía frente a la naturaleza (interna y externa del hombre). Adicionalmente, el desarrollo de la maquinaria y de la ciencia posibilitaría que se reduzca su tiempo de trabajo necesario para producir productos (ya no mercancías, claro está) que satisfagan sus necesidades y así podría emplear el tiempo de no trabajo en el desarrollo de sus capacidades, en el arte y en la organización consciente de su sociedad. En la medida en que los hombres estarían en un *para nosotros*, el trabajo no conllevaría al cisma entre el trabajo manual y la cultura.

Frente a la noción de hombre y su relación con la naturaleza, se evidencia en las obras de Marx la continuidad de cierta idea de “naturaleza humana” como *zoon politikón* y *homo faber*, esto es, como hombre creador libre e intencionado, sujeto con potencia para desarrollar sus capacidades en relación con sus necesidades a través de su actividad libre y creadora en sociedad, su capacidad de controlar y moldear el mundo que lo rodea sin dejar de lado el carácter específico que puede tomar esos aspectos en cada época y sociedad. Es decir, Marx no niega la naturaleza humana, sino su concepción suprahistórica. Por ello asevera (en contra de Bentham) de manera explícita en su madurez más lúcida que “quien quisiera enjuiciar según el principio de utilidad todos los hechos, movimientos, relaciones, etc., del hombre, debería ocuparse primero de la naturaleza humana en general y luego de la naturaleza humana modificada históricamente en cada época” (Marx, 2009b, p. 755). Esta frase aclara aún más cierta continuidad entre el joven y el maduro Marx.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.

Althusser, L. (1992). *Guía para leer El Capital*. Trad. De Darío D. Díaz en *Dialéctica. Revista de filosofía y teoría social* 1,2, pp. 18-38 (1992): Editorial Omegalfa.

Althusser, L. (2003). *Para leer El Capital*. Madrid: Akal.

Ávalos Tenorio, G. (2011). “La fenomenología del espíritu”. En G. Ávalos Tenorio. *Breve introducción al pensamiento de Hegel*, pp. 89-125. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Hegel, G. W. (2005). “Primera parte. La ciencia de la Lógica: La doctrina del ser; La doctrina de la esencia; La doctrina del concepto”. En G. W. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (pp. 186-207; 208-244; 245-299). Madrid: Alianza Editorial.

Iliénkov, É. (2004). “Hegel y la enajenación”. *Congreso Internacional sobre Hegel en Praga*, (pp. 1-15). Praga. <https://www.marxists.org/espanol/ilienkov/hegel-y-la-enajenacion.pdf>

Liedman, S.-E. (2020). *Karl Marx: una biografía*. Madrid: Akal.

Liria, C. F. (2014). “La cuestión de la dialéctica en Marx”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. Universidad Complutense de Madrid*, 30, 2, pp. 441-459.

Marx, K. (1971). *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. Madrid: Editorial Ayuso.

Marx, K. (1980). *Teorías sobre la plusvalía I. Tomo IV de El Capital*. (Vol. I). México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. (1982). Crítica del derecho del Estado de Hegel; En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel; Extractos de lecturas: James Mills. En K. Marx, *Escritos de juventud* (pp. 319-332; 491-502; 522-538). México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. (1985). Tesis sobre Feuerbach. En K. Marx, *Trabajo asalariado y capital* (pp. 33-36). Bogotá: Planeta-Agostini.

Marx, K. (2003a). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels.

Marx, K. (2003b). *La guerra civil en Francia*. Madrid: Fundación Federico Engels.

Marx, K. (2007a). *Grundrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858*. (Vol. I). Madrid: Siglo XXI.

Marx, K. (2007b). *Grundrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858*. (Vol. II). Madrid: Siglo XXI.

Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.

Marx, K. (2009a). Sobre la Cuestión judía. En K. Marx, & B. Bauer, *La Cuestión judía* (pp. 127-165). Barcelona: Anthropos.

Marx, K. (2009b). *El capital. Crítica de la economía política. El proceso de producción del capital* (Vol. II). México: Siglo XXI.

Marx, K. (2009e). Cap. XXIV. Enajenación de la relación de capital bajo la forma del capital que devenga interés; Cap. XXV. Crédito y capital ficticio. En K. Marx, *El capital. El proceso global de la producción capitalista* (Vol. VII, pp. 499-509; 511-532). México: Siglo XXI.

Marx, K. (2009f). Cap. XLVIII. La fórmula trinitaria. En K. Marx, *El capital. El proceso global de la producción capitalista* (Vol. VIII, pp. 1037-1058). México: Siglo XXI.

Marx, K. (2010a). *El capital. Crítica de la economía política. El proceso de producción del capital* (Vol. I). Madrid: Siglo XXI.

Marx, K. (2013). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

Marx, K., & Engels, F. (2000). *Manifiesto comunista*. Ediciones Elaleph.



Marx, K., & Engels, F. (2013). *La Sagrada familia, o Crítica de la crítica crítica contra Bruno Bauer y consortes*. Madrid: Akal.

Marx, K., & Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. Madrid: Akal.

Musto, M. (2008). “History, production and method in the 1857 ‘Introduction’” . En M. Musto, *Karl Marx’s Grundrisse. Foundations of the critique of political economy 150 years later* (pp. 3-32). New York: Routledge.

Pérez Soto, C. (2008). “Sobre la idea de enajenación”. En C. Pérez Soto, *Proposición de un marxismo hegeliano*, pp. 67-92. Santiago de Chile: Editorial Arcis.

Ruiz Sanjuán, C. (2011). “El fetichismo y la cosificación de las relaciones sociales en el sistema capitalista”. *Praxis Filosófica*, 33, pp. 191-206.