

Neoliberalismo y fetichización de las relaciones sociales

¿Pueden los conceptos de Marx
articularse como parte de un
dispositivo de lectura para una
ontología del presente?

Susana Murillo
(coordinadora)

Ediciones
Luxemburg
Buenos Aires, Argentina



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
GINO GERMANI
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

Neoliberalismo y fetichización de las relaciones sociales : ¿pueden los conceptos de Marx articularse como parte de un dispositivo de lectura para una ontología del presente? / Susana Murillo ... [et al.] ; coordinado por Susana Murillo. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Luxemburg, 2018.

260 p. ; 23 x 16 cm.

ISBN 978-987-1709-51-9

1. Ciencias Sociales. 2. Marxismo. I. Murillo, Susana II. Murillo, Susana, coord.
CDD 320.5322

Neoliberalismo y fetichización de las relaciones sociales.
¿Pueden los conceptos de Marx articularse como parte de un dispositivo de lectura para una ontología del presente?
1º Edición, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, agosto de 2018

© 2018 Ediciones Luxemburg

© 2018 Susana Murillo

Ediciones Luxemburg
Tandil 3564 Dpto. E, C1407HHF
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina
Email: edicionesluxemburg@yahoo.com.ar
Facebook / Ediciones Luxemburg
Twitter: @eLuxemburg
Blog: www.edicionesluxemburg.blogspot.com
Teléfonos: (54 11) 4611 6811 / 4304 2703

Edición: Ivana Brighenti, Julieta Berardo y Mariana Enghel
Diseño editorial: Santángelo Diseño
Tapa: diseño de Miguel Santángelo, imagen de tapa creada a partir de la foto de "hello I'm Nik" de Unsplash y Conquistador/cc-by-sa-4.0/Wikimedia Commons

Distribución
Badaraco Distribuidor
Entre Ríos 932, C1080ABE,
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina
Email: badaracodistribuidor@hotmail.com
Sitio Web: www.badaracolibros.com.ar
Teléfono: (54 11) 4304 2703

ISBN 978-987-1709-51-9

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

Impreso en Argentina

Fetichismo y neoliberalismo: La forma-valor y la malla de poder de las sociedades contemporáneas

José Giavedoni*

*Herir la caña me toca,
mas el destino es tan fiero,
que al golpearla con mi acero
ella todo el bien recibe,
pues que de mi golpe vive
y yo de su sangre muero.*

Cañaverl
Nicolás Guillén

Introducción

A lo largo de estos ciento cincuenta años, *El capital* de Marx ha cosechado admiraciones, polémicas, detractores y exorcizadores. *El capital* puede ser pensado como parte de la literatura maldita no solo por la condena que el poder se ha empeinado en hacer recaer sobre la obra, sino por su función: decir lo impronunciable, mostrar lo que estaba oculto como gesto irrenunciable de la crítica, la práctica de la sospecha. Este texto maldito ha dado lugar a diferentes modos de exorcismos con ánimo de desactivarlo, ha sido constituido como campo de adversidad, ha sido el espacio político y discursivo sobre el que pretendieron erigirse sus enemigos. El presente trabajo tiene

- Doctor en Ciencia Política, Investigador Adjunto del CONICET, profesor de Teoría Política en la Facultad de Ciencia Política y RR. II. de la Universidad Nacional de Rosario, Coordinador del Programa de Estudios Gubernamentalidad y Estado (PEGUES) y Secretario Adjunto de la Asociación Gremial de Docentes e Investigadores de la Universidad Nacional de Rosario (COAD).

como objetivo poder dar cuenta de ese campo de adversidad (Murillo, 2012) para avanzar, a partir de ello, sobre la potencia heurística y política de la teoría del valor-trabajo y, finalmente, del fetichismo como la forma de poder en nuestras sociedades capitalistas.

Por ello, en primer lugar, se realizará un análisis de los tres diferentes modos a partir de los cuales se constituyó *El capital* como campo de adversidad del saber conservador. En segundo lugar, abordaremos la discusión sobre el fetichismo -entendiendo que no es posible comprender el pensamiento político de Marx en *El capital* al margen de este- a través de una lectura política de la forma-valor con el fin de dar cuenta de su dimensión de poder, constitutivo y reproductor del orden social capitalista.

Ni el valor es un elemento estrictamente económico ni el fetichismo es un fenómeno de conciencia individual velada. En ambos se condensa la espesura política, la malla de poder que produce y reproduce nuestras sociedades. Así como es posible reconocer una objetividad fetichizada, también es posible reconocer una subjetividad fetichizada, modos del ser, modos del pensar y modos del decir generados por esas relaciones de poder que se condensan en las mercancías y que expresan el valor como relación social. La gramática del neoliberalismo es inseparable del fetichismo de las relaciones sociales.

***El capital* como adversario**

Encontramos muchos relatos en torno a *El capital* de Marx por parte de grandes pensadores y de quienes, al mismo tiempo, fueron protagonistas de la historia. Lenin y la imposibilidad de entenderlo sin antes pasar por Hegel. Gramsci y su lectura sobre la Revolución Rusa como acontecimiento contra *El capital*. En 1992, García Linera es detenido en el penal de máximo seguridad de Chonchocoro como uno de los dirigentes de la organización Ejército Guerrillero Tupac Katari. Luego de superar la situación de aislamiento absoluto y prohibición de cualquier tipo de lectura a la que fue sometido, la vigilancia se fue relajando y le permitieron finalmente ingresar algún libro solicitado. Dice García Linera:

El capital, no cabe duda, literalmente no parecía nada riesgoso o político frente a los celosos guardianes de la cárcel. Al menos su título no hablaba de guerras, ni de sublevaciones y fácilmente podía ser entendido como un libro más de gestión empresarial, tan de moda en esos años de auge neoliberal. ¿*El capital*? Por qué no. Tal vez así el reo se dedique a hacer alguna empresa y deje de meterse tanto en política, comentó alguno de los guardias encargados de vigilarnos día y noche. Así llegó el primer tomo de *El capital* de Karl Marx a la cárcel de máxima seguridad de Chonchocoro (García Linera, 2010: 13).

Si en la altura de Chonchocoro, a más de cuatro mil metros sobre el nivel del mar, *El capital* pasaba como un libro más de gestión empresarial, en el llano el texto dio lugar a cientos de polémicas. Pero no solo la polémica como modo de aproximación al libro-dispositivo tuvo lugar a lo largo de la publicación de *El capital*, también dio lugar a la pretensión de su desactivación política desde fines del siglo XIX y a lo largo de todo el siglo XX¹. Es necesario reconocer al marxismo y, particularmente, a *El capital* como campo de adversidad de corrientes ideológicas e intelectuales diversas a lo largo del último siglo. Sin este reconocimiento, corremos el riesgo de no advertir la visceralidad y lo urticante de la presencia de Marx. Esta desactivación asumió tres modalidades. Primero, una crítica científicista a fines del siglo XIX. Segundo, una crítica politicista a mediados del siglo XX. Finalmente, una crítica historicista a fines del XX y comienzos del XXI. A ellas nos referiremos a continuación.

Crítica científicista

Como mecanismo reiterado de segregación académica, es restarle carácter científico a un texto. La misma pregunta que se hiciese Foucault (2001) es válida para este punto: qué efectos de poder pretenden

¹ Ver en el presente libro el capítulo de Mascheroni y Ginga, en el que se analiza la constitución de Marx como campo de adversidad en el actual gobierno nacional de la alianza Cambiemos, que muestra a las claras la permanente actualización de su figura como campo de disputa y necesidad de desactivación.

consolidar, a qué juego estratégico quieren contribuir cuando nos dicen “este discurso es científico y este no”, porque, claramente, el funcionamiento del discurso científico organizado en una sociedad como la nuestra desempeña un papel que lejos está de su pretensión de develamiento de una verdad oculta. En este marco, dos pensadores de la Escuela austríaca constituyen al marxismo como claro oponente sobre el tamiz del científicismo: Carl Menger y Eugen von Böhm-Bawerk.

Carl Menger es considerado uno de los fundadores de la Escuela austríaca de economía. En 1871 publica *Principios de economía política*, donde pretende arrasar, por un lado, con la Escuela Histórica Moderna, al insistir con la existencia de leyes económicas universales y atemporales que eran negadas por los historicistas, y, por otro, con la economía política, al pretender echar por tierra la teoría objetiva del valor. Esas dos ideas son centrales: el principio de universalidad que borra todo rasgo histórico y la estocada a la teoría objetiva del valor de corte ricardiano-marxiano. Respecto de la primera, critica al historicismo, al considerar la necesidad de fundar una teoría económica universal y atemporal. Respecto de la segunda, expresa que ningún empresario puede pagar por los factores de producción un precio superior al que los consumidores están dispuestos a pagar por el bien final. De esta forma, Menger refiere a la “esencia del valor” como algo subjetivo, así también como la medida del valor determinada por la relación entre deseo, necesidad y masa disponible de determinado bien: “Así, pues, el valor es de naturaleza subjetiva, no solo cuanto a su *esencia*, sino también cuanto a su *medida*” (Menger, 2016: 206; énfasis en el original). Los bienes de producción adquieren valor porque los bienes finales son valorados.

Si Menger echa por tierra la teoría objetiva del valor-trabajo, la estocada científicista sobre *El capital* la pretende dar Eugen von Böhm-Bawerk con su libro publicado en 1896, *La conclusión del sistema marxiano*, al entender por tal el cierre, la muerte del sistema marxiano. Allí también intenta marcar la contradicción entre el Tomo I y el Tomo III de *El capital* como el síntoma de una propuesta de carácter más panfletario, ideológico y político antes que científica:

Revelan casi tantos errores científicos de fondo cuanto son los anillos del razonamiento, que no son pocos, y denotan

claramente que son una invención artificiosa *a posteriori* cuyo único objeto es presentar como resultado natural de un trabajo de investigación lo que no pasa de ser una opinión prefabricada (Böhm-Bawerk, 2000: 109).

El pensador se inscribe en esa gran polémica que se inicia en sus días y que continúa hasta la actualidad²: “Entre 1885, año de la publicación del segundo volumen de *El capital* de Marx, y 1894, año en que se publicó el tercer volumen, tuvo lugar un auténtico concurso literario sobre la ‘tasa media de beneficio’ y su relación con la ley del valor” (Böhm-Bawerk, 2000: 32). Esta suerte de contradicción entre el Tomo I y el III refiere a la relación entre la teoría del valor-trabajo, sostenida en el primer tomo, con la teoría de los precios, del tercero y, como correlato, la relación entre la teoría de la plusvalía y la teoría de la ganancia. Claramente, Böhm-Bawerk se inscribe entre quienes plantean la incompatibilidad entre el primer y el tercer tomo: “No percibo aquí la explicación y conciliación de una controversia, sino tan solo una pura y simple contradicción. El tercer volumen de Marx desmiente al primero” (Böhm-Bawerk, 2000: 59).

La posición de la contradicción entre el primer y tercer tomo que sostiene Böhm-Bawerk introduce una lectura deslegitimadora de Marx en la siguiente clave. Si Marx en el tercer tomo, sobre la tasa media de ganancia, recupera las discusiones de aquellas escuelas económicas que ha defenestrado, entonces, tenemos un Marx más cercano a la teoría de los costos de producción como expresión del valor y, como consecuencia, la desactivación del primer tomo para explicar el sistema capitalista: un Marx marginalista y una teoría del valor-trabajo políticamente estéril: “Si al final hay que volver en todo caso a los costes de producción para poder explicar el beneficio, ¿para qué sirve entonces todo el complicado aparato de la teoría del valor y de la plusvalía?” (Böhm-Bawerk, 2000: 60). Para el austríaco, la publicación del tercer tomo es la renuncia formal de Marx a su doctrina y la

2 Isaak Rubin (1974), en su clásico trabajo sobre la teoría objetiva del valor, aborda esta polémica como expresión de las relaciones sociales fetichizadas en el capitalismo. Néstor Kohan (2013a) recupera el argumento de Rubin para abonar a la polémica y un trabajo también reciente vuelve a situar el foco en esa aparente contradicción entre el Tomo I y III, el de Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero (2010).

más completa adhesión a las doctrinas ortodoxas de quienes eran sus despreciados economistas.

Crítica politicista

Debemos comprender que la crítica científicista no desaparece del horizonte bélico. En la medida que las discusiones se produzcan en la arena académica, la acusación de falta de científicidad es una de las principales armas para restar legitimidad y fuerza a un conjunto de ideas. De manera que esta forma de crítica sobrevive a lo largo del siglo xx. Sin embargo, a mediados de siglo verá la luz un texto paradigmático y de alto impacto, contundente y claro, digna expresión de la divulgación masiva del acervo neoliberal: *Camino de servidumbre*, de Friedrich Hayek (2015). Este constituirá en espacio de disputa teórica al marxismo en tanto modelo de centralización de la vida económica en órganos del Estado y, por ello, la forma adoptada es de Estados de Bienestar o estados socialistas. Puede resultar anecdótica, aunque es una referencia indicativa de lo que estamos enunciando, la dedicatoria de Hayek al comienzo de su *Camino de servidumbre*: “A los socialistas de todos los partidos” (Hayek, 2015). ¿Qué quiere decir? Socialistas no solo son quienes profesan conscientemente esa ideología, quienes participan activamente en algún Partido Socialista, quienes leen atentamente las obras de Marx, sino también quienes han sido convencidos de la superioridad de la organización centralizada de la economía por parte del Estado. Es decirnos, de cierta manera: “Porque defienden la planificación, la economía centralizada y la presencia del Estado, todos ustedes son, aun sin saberlo, marxistas y, por ello, estalinistas, totalitarios que asfixian las libertades individuales y las fuerzas creativas de los individuos” (Hayek, 2015).

Más explícitamente que la mención anterior, Hayek dice: “Una verdadera ‘dictadura del proletariado,’ aunque fuese democrática en su forma, si acometiese la dirección centralizada del sistema económico, destruiría, probablemente, la libertad personal más a fondo que lo haya hecho jamás ninguna autocracia” (Hayek, 2015: 130). Algunas aclaraciones se hacen necesarias en este momento. Para Hayek, un régimen liberal no es, estrictamente, un régimen democrático:

A la democracia se opone el gobierno autoritario; al liberalismo se opone el totalitarismo. Ninguno de los dos sistemas excluye necesariamente al opuesto. Una democracia puede muy bien esgrimir poderes totalitarios, y es concebible que un gobierno autoritario actúe sobre la base de principios liberales (Hayek, 2013: 141).

El bien a proteger es la libertad individual, cuyo soporte fundamental se encuentra en la actividad económica libre, sin obstáculos. Si esta libertad no puede desenvolverse en el marco de un régimen democrático, no debería haber absolutamente ningún inconveniente para optar por un régimen autoritario. De cualquier manera, los regímenes no son más que medios para lograr lo que Hayek llama el fin político más alto: la libertad individual³.

Una vez que se vincula genéticamente totalitarismo y socialismo, se comienza a construir la razón de esa filiación, el código que permite reconocer la rama común que ambos comparten. Porque, advierte Hayek, “pocos son los dispuestos a reconocer que el nacimiento del fascismo y el nazismo no fue una reacción contra las tendencias socialistas del período precedente, sino el producto inevitable de aquellas corrientes” (Hayek, 2015: 42), por lo cual, entre socialismo y fascismo no habría una diferencia de naturaleza, sino una diferencia de grado. Cualquier restricción a la libertad individual, cualquier forma de obstaculizar el libre desenvolvimiento de la creatividad y la potencia individual debe ser leída como paso inexorable y, por eso mismo, peligroso, hacia el control total de nuestra vida.

Friedman, unos años más tarde, desarrolló al extremo este argumento. En su libro, se dedica a trabajar el matrimonio entre los arreglos económicos y los arreglos políticos:

Las normas económicas tienen una doble función en la promoción de una sociedad libre. Por un parte, la libertad en la organización económica es, en sí, una parte de la libertad en términos generales, así que la libertad económica es un fin en sí

³ “La democracia es esencialmente un medio, un expediente utilitario para salvaguardar la paz interna y la libertad individual. Como tal, no es en modo alguno infalible o cierta. Tampoco debemos olvidar que a menudo ha existido una libertad cultural y espiritual mucho mayor bajo un régimen autocrático que bajo algunas democracias” (Hayek, 2015: 130).

mismo. En segundo lugar, es también un medio indispensable para la consecución de la libertad política (Friedman, 2012: 21).

En esta línea, Friedman advierte que existe una creencia extendida de que la política y la economía se encuentran separadas y desconectadas, lo que haría posible entender la libertad individual como un problema político y el bienestar material como un problema económico. Si se admite esta separación, señala Friedman, cualquier tipo de arreglo político puede combinarse con cualquier tipo de arreglo económico. La expresión contemporánea de esa idea, en el momento en que escribía Friedman, es la defensa del "socialismo democrático" de parte de quienes condenan las restricciones a la libertad individual impuestas por el "socialismo totalitario" imperante en el bloque del este pero reconocen la justicia de sus normas económicas redistributivas. Friedman expresa, en forma despectiva, que estos están persuadidos de que es posible que un país adopte las características esenciales de los arreglos económicos del "socialismo real" (supongamos políticas redistributivas) y garantice, al mismo tiempo, la libertad individual mediante otras instituciones políticas. Por el contrario, sostiene que existe una conexión íntima entre la economía y la política, que solo son posibles ciertas combinaciones de acuerdos políticos y económicos y que, en particular, una sociedad que es socialista no puede ser también liberal, en el sentido de garantizar la libertad individual.

¿De dónde proviene esta conexión? Mientras se mantenga la libertad efectiva de intercambio en el mercado, se impedirá que una persona interfiera con otra en la mayoría de sus actividades, el mercado proporcionará libertad económica y, con ello, el basamento para el despliegue de las restantes libertades. Libertad política significa ausencia de coacción de un hombre por sus semejantes. La amenaza fundamental a la libertad es el poder de coerción, ya sea en manos de un monarca, un dictador, una oligarquía o una mayoría momentánea. La preservación de la libertad requiere la eliminación de tal concentración de poder en la mayor medida posible, y la dispersión y distribución de cualquier poder que no se pueda eliminar con un sistema de controles y equilibrios (con un arreglo institucional). Al sacarle la organización de la actividad económica al control de la autoridad política, el mercado elimina esa fuente de poder coercitivo. Permite

que la fuerza económica sea un control del poder político en lugar de un refuerzo. En otras palabras, el mejor control contra la arbitrariedad y centralización del poder político no se encuentra en la balanza de poderes, en la centralidad de su Constitución como ley fundamental, etc., sino en la preservación de una sociedad de economía libre.

De esa forma, establecida la filiación genética y su código, la operación siguiente es señalar el acecho del peligro. Solo basta enunciar la brutal amenaza que existe sobre la sociedad libre ante una medida de control de precios. Por ello, Hayek señala que, en Inglaterra, ante el Estado social de posguerra, “es necesario declarar ahora la desagradable verdad de que estamos en cierto peligro de repetir la suerte de Alemania” (Hayek, 2015: 40). Así, socialismo, fascismo y nazismo forman la gran familia de los totalitarismos cuyo despliegue precoz puede advertirse en los Estados de Bienestar. El padre de esta guerra contra la sociedad libre y sus vástagos lo constituye el marxismo.

Crítica historicista

Por viejo o por fracasado, una vez más el marxismo vuelve a ser blanco de crítica. Bauman sentencia que es muy posible que la mano de obra actualmente desocupada nunca más vuelva a ser considerada como mercancía, no tanto porque su calidad se haya reducido sino, sobre todo, porque desapareció la demanda (Bauman, 2005: 83). Varias cosas están indicando este pasaje: en primer término, el modo de producción cambió, los engranajes con los que antes se reproducía se han modificado y, por ende, si antes el modo capitalista de producción dependía de la renovación constante de la mano de obra, hoy obtiene su rentabilidad de las inversiones iniciales, de sus movimientos financieros, y poco de la mano de obra que deja de ser un activo y pasa a ser un pasivo:

Hoy, la mayor parte de la ganancia surge de los gastos “iniciales” (que llegan hasta el 80% de los costos totales) y que no incluyen el agregado de mano de obra adicional. Cada vez más la contratación de mano de obra deja de ser un activo para transformarse en un pasivo (Bauman, 2005: 84).

En segundo lugar, como corolario de lo anterior, si queda desacreditada la teoría objetiva del valor, se debe asumir que el trabajo ya no es

concebido como mercancía y, por lo tanto, la manera de pensar la historia, el cambio social, la contradicción histórica entre capital y trabajo pierde fuerza. Esta transformación no solo produce la desactivación política del trabajador, sino que transforma el problema. Trabajadoras y trabajadores han dejado de ser sujeto político, y el emprendedor, el cuentapropista, ocupan su lugar.

De esa manera queda superado el axioma de Sartre de que el marxismo perdería vigencia desde el momento en que se reconozca que las condiciones que le dieron nacimiento han sido superadas.

La sentencia de Bauman se completa con las perspectivas que se inscriben en las teorías conocidas como del fin del trabajo, críticas que se han caracterizado por remarcar la caducidad del trabajo como elemento central y estructurador de la vida de nuestras sociedades en aquella clave, como señalara Gorz (2003) o Rifkin (1999). Uno de los fragmentos más citados de *La condición humana* de Hannah Arendt, aquel en donde la autora nos estremece respecto al futuro del trabajo en la sociedad en la que vivimos, resulta ser un trágico punto de partida para formular algunas inquietudes. Expresa que “nos enfrentamos con la perspectiva de una sociedad de trabajadores sin trabajo, es decir, sin la única actividad que les queda. Está claro que nada podría ser peor” (Arendt, 1993: 17). Este escrito de mediados de la década del cincuenta conmueve por lo que representa en calidad de anticipador, al mismo tiempo que por su cruel actualidad. La noción de “sociedad de trabajadores sin trabajo” es algo que angustia, pero, al mismo tiempo, puede resultar al menos añejo por lo extraño que resuena en nosotros el término mismo de “sociedad de trabajadores”. Esa extrañeza parece provenir de aquello que nos hace estremecer aún más –lo no enunciado o, en su defecto, lo anunciado como presagio fatal– y que nosotros, los lectores de este momento, alcanzamos a leer como un trágico e irreversible acontecer. Una sociedad de trabajadores sin trabajo necesariamente es alarmante, pero, al menos todavía, nos permitimos pensar que aún tiene sentido y nos parece inteligible esa noción de “sociedad de trabajadores”. Por esa razón, hay algo que podría ser peor que ello: una sociedad de no trabajadores.

Si a mediados de la década del noventa, desde las ciencias sociales, se comenzó a promover la noción del “fin del trabajo”, con un clima de época dominado por la desestructuración de la sociedad salarial, el

debilitamiento del mundo industrial y el resquebrajamiento del Estado social, se conformaban una serie de perspectivas que anunciaban una nueva manera de percibir “lo social”. Esta nueva manera retiraba de la centralidad la problemática del trabajo y comenzaba a constituir un campo discursivo que se inscribiría fuertemente en lo real, al determinar prácticas, intervenciones, acciones sobre ese nuevo objeto y fenómeno. Lo que había dejado de ser el trabajo comenzó a ser enunciado en términos de pobreza (Giavedoni, 2012), para luego completarse bajo la perspectiva del emprendedurismo.

El ciclo se cerró: Marx había muerto, la sociedad de trabajadores quedaba como una región del pasado, nos adentramos en la sociedad de los dueños de sí, de los patrones de sí, de los empresarios de sí, una sociedad de emprendedores. “Marx ha muerto” clama la academia, vocifera la política y, sin embargo, como muy bien señala Kohan (2013b), se trata de una extraña muerte, ya que cada tanto el muerto revive y, como en “Hamlet”, atormenta el mundo de los vivos:

¿Por qué tus huesos benditos, sepultados en muerte, han rasgado su mortaja? ¿Por qué tu sepulcro, en el que te vimos quietamente depositado, ha abierto sus pesadas mandíbulas marmóreas para arrojarte otra vez? ¿Qué puede significar el que tú, cuerpo difunto, nuevamente revestido de acero, vuelvas a visitar los pálidos fulgores de la luna, llenando la noche de pavor? (Shakespeare, 1972: 1343).

Fetichismo, trabajo y sujeto

En el mercado únicamente se enfrenta el poseedor de mercancías al poseedor de mercancías, y el poder que ejercen estas personas, una sobre la otra, no es más que el poder de sus mercancías.

El capital, Tomo I, pág. 195
Karl Marx

El capital refiere a un modo específico e histórico de producción y dominación social, un orden social cuyas relaciones sociales de dominación se encuentran a la vista y cuyos aparatos represivos e ideológicos son ciertamente concretos, en la figura del Estado. Sin

lugar a dudas, estos elementos son centrales para explicar parte de la configuración de la dominación, pero solo en parte. El orden social capitalista también alberga en su seno relaciones sociales de dominación de carácter estructural, abstracto, impersonales (Postone, 2006) que no son fácilmente aprehensibles si se observan las relaciones directas de dominación, sino al observar los elementos propios del capital: el trabajo, la mercancía, el valor, el plusvalor, el dinero en tanto relaciones sociales, no en tanto cosas o atributos de las cosas. De aquí la importancia de situar a la teoría del fetichismo en el centro de la escena, nuevamente.

Que las relaciones sociales de dominación sean de carácter abstracto e impersonal no significa que no sean políticas, sino que las relaciones de poder se encuentran inscriptas en el interior de lo que *aparecen* como fenómenos económicos o técnicos, en forma de elementos, cosas, actividades (el capital, el trabajo, el dinero). La relación entre las personas se transmuta en relación entre las cosas; los hombres y mujeres nos relacionamos a través de las cosas, cosas que guardan un componente humano, el trabajo humano abstracto, que es ni más ni menos lo que permite ponerlas en contacto y establecer relaciones, identificar su carácter social. Se trata, efectivamente, de una relación humana cosificada, ya que son las cosas las que entran en relación entre sí; la sociabilidad aparece como propiedad de las cosas y, por lo tanto, la malla que vincula a los individuos, el pegamento que une la sociedad deviene de las actividades cosificadas de los individuos (es decir, del trabajo abstracto, no del trabajo concreto, creador), del tiempo como medida de la riqueza y del dinero; en otras palabras, del *valor* contenido en las mercancías.

El fetichismo en Marx

Si fuese posible periodizar la escritura de *El capital*, comenzaría a partir de 1857 con la confección de las notas de 1857 y 1858 que fueron publicadas recién en la década del treinta del siglo xx, conocidas como los *Grundrisse*. El primer tomo de *El capital*, el único editado en vida de Marx, sale a la luz el 14 de septiembre de 1867 en alemán. La segunda edición en alemán, también editada en vida de Marx y, por lo tanto, corregida por él, sale en 1873.

Por otro lado, lo que se conoce como el Tomo II y Tomo III, ambos editados por Engels, y el Tomo IV (*Teorías de la plusvalía*), editado por Kautsky, son manuscritos de la primera mitad de la década de 1860. Por un lado, hay dieciséis años que separan los *Grundrisse* de la segunda edición alemana del Tomo I que, por el modo de trabajo de Marx, es la más acabada y trabajada. Lo que salta a la vista es que en estos dieciséis años siempre está presente el problema del fetichismo. Por otro lado, si en la primera edición de *El capital* de 1867 la teoría del fetichismo estaba incorporada al cuerpo del primer capítulo, en la segunda edición alemana de 1873 se encuentra separada, distinguida y, por lo tanto, adquiere valor propio, con el subtítulo: “El fetichismo de la mercancía y su secreto”.

En los *Grundrisse* señala Marx:

La dependencia mutua y generalizada de los individuos recíprocamente indiferentes constituye su nexo social. Este nexo social se expresa en el valor de cambio [...] el poder que cada individuo ejerce sobre la actividad de los otros o sobre las riquezas sociales, lo posee en cuanto es propietario de valores de cambio, de dinero. Su poder social, así como su nexo con la sociedad, lo lleva consigo en el bolsillo (Marx, 2011: 84).

En otras palabras, las relaciones sociales se encuentran fetichizadas, se dan a través de las cosas, y estas cosas son, principalmente, el dinero. En otras palabras, el fetichismo comienza a ser problematizado a partir del dinero. Recordemos que esas son notas de 1857-1858.

En 1859 se publica el libro *Contribución a la crítica de la economía política* y Marx expresa:

El trabajo creador de valor de cambio se caracteriza finalmente por el hecho de que las relaciones sociales entre las personas, por así decirlo, se presentan invertidas, como relación social entre las cosas [...]. Por lo tanto, si bien es justo decir que el valor de cambio es una relación entre las personas, cabe agregar: es una relación que se oculta bajo la envoltura de las cosas (Marx, 1975: 22).

Volvemos a encontrar relaciones sociales, pero por detrás, ocultas, de relaciones entre cosas. Cabe agregar que comienza a tomar un poco de forma y presencia la noción de trabajo abstracto.

En el Tomo III de *El capital* se dice:

En el capital que devenga interés, la relación de capital alcanza su forma más enajenada y fetichista. [...] En el capital que devenga interés queda consumada la idea del fetiche capitalista, la idea que atribuye al producto acumulado del trabajo, y por añadidura fijado como dinero, la fuerza de generar plusvalor en virtud de una cualidad secreta e innata, como un autómeta puro (Marx, 2010: 499-509).

En la *Historia crítica de la teoría de la plusvalía* se acota:

El fetichismo más absoluto nos lo revela el capital usurario o productor de intereses. [...] En el capital usurario, el fetichismo automático es ya perfecto y estamos ante el dinero que se valoriza a sí mismo, ante el dinero que pare dinero. Aquí el pasado se ha borrado del todo. La relación social desaparece para ser sustituida por la relación entre un objeto material, dinero o mercancía, y el objeto mismo (Marx, 1956: 367).

Eso nos demuestra la centralidad de la teoría del fetichismo y, desde luego, su importancia a la hora de realizar una lectura política de *El capital*. Relaciones sociales indirectas, impersonales; relaciones de poder a través de los mecanismos del capital, el dinero. Uno de los objetivos políticos de *El capital* es lograr transparentar, visibilizar el carácter político e histórico del modo de producción capitalista. Para ello, una de las maneras es pensar en la *forma social* que adquiere el trabajo en el orden social capitalista, no en su forma técnica material, una insistencia de Rubin en su trabajo (1974). Esta forma social del trabajo en el capitalismo es lo que Marx denomina “trabajo abstracto”, y ese trabajo se encuentra estrechamente relacionado con la teoría del valor, que nos conduce a la teoría del fetichismo. De aquí que la deslegitimación de la teoría del valor-trabajo, sea bajo la forma que sea, tenga como corolario la deslegitimación de la teoría del fetichismo y, con ello, la imposibilidad de lograr llegar al núcleo de la dominación del capital.

Rubin realiza una lectura sobre la emergencia de la teoría del fetichismo en Marx:

Con el fin de transformar esta teoría de la “alienación” de las relaciones humanas en una teoría de la “cosificación” de las relaciones sociales (esto es, en la teoría del fetichismo de la mercancía), Marx tuvo que elaborar el camino del socialismo utópico al científico, del elogio de Proudhon a una aguda crítica de sus ideas, de la negación de la realidad en nombre de un ideal a la búsqueda dentro de esa realidad misma de las fuerzas capaces de impulsar el desarrollo y el movimiento (Rubin, 1974: 106).

Si en *La sagrada familia*, de 1845, Marx y Engels (Marx, 1973a) elogian a Proudhon por sostener que el valor del producto está constituido por el tiempo de trabajo (Proudhon, 2005) lo dice en términos de deber ser, ya que en el capitalismo al obrero no se le paga por su trabajo, se lo estafa, en *Miseria de la filosofía*, de 1847, Marx transforma esta norma, este principio de un deber ser a una expresión científica de las relaciones económicas de la sociedad actual, es decir, lo que realmente es. Marx dice: “El valor relativo medido por el tiempo de trabajo es fatalmente la fórmula de la esclavitud moderna del obrero, en lugar de ser, como quiere el señor Proudhon, la teoría revolucionaria de la emancipación del proletariado” (Marx, 1973b: 36). De la oposición entre el ser y el deber ser, en clave feuerbachiana de recuperar la naturaleza perdida del trabajo creador, a la materialidad de las relaciones sociales capitalistas, donde no hay naturaleza perdida o alienada ni tampoco conciencia alienada, sino la realidad social misma (Kohan, 2013a). El fetichismo no puede reducirse a un fenómeno de conciencia individual velada, se trata de un fenómeno que se encuentra asentado en la realidad social misma y, por ello, la conciencia posee una dimensión de materialidad que lejos está de ser ilusión o engaño⁴.

4 Susana Murillo, en su capítulo del presente libro, nos invita a pensar sobre los modos de construcción de la conciencia social y su relación con las prácticas sociales de las que emerge. De esta manera, surge de su lectura una concepción de la conciencia social que lejos está de asemejarse a las de mera ilusión o conciencia velada, en la medida en que reconoce los rasgos de materialidad de la misma en el marco de los procesos de construcción social, perspectiva que compartimos.

Fetichismo y teoría del valor-trabajo

Reconocemos dos dimensiones del valor. Una es la dimensión cuantitativa que pretende determinar el valor de las mercancías y lo hace a través del tiempo de trabajo socialmente necesario. Se trata de una dimensión presente ya en Ricardo, que Marx perfecciona. Sin embargo, si entendemos el valor solo a partir de esta dimensión cuantitativa no estaríamos dando cuenta de la forma social, que es una de las motivaciones principales de Marx y uno de sus grandes hallazgos. La dimensión cualitativa refiere al trabajo abstracto y, como consecuencia, a la reificación, enajenación, fetichización de las relaciones sociales. Es la expresión de esa sociabilidad indirecta que mencionaba en los *Grundrisse* (Marx, 2011), relaciones sociales indirectas mediadas por las mercancías, por el intercambio y por el dinero en tanto equivalente general. De esa sociabilidad indirecta, a través del trabajo que se da en condiciones capitalistas, es decir, del trabajo abstracto, brotan los productos de ese trabajo en tanto valores, mercancías. Las mercancías, y el valor que expresan, realizan indirectamente y a espaldas de los mismos productores la distribución del trabajo social global entre diferentes sectores de la producción en el intercambio, de manera que no es producto de una planificación consciente en función de las necesidades reales de la sociedad que se distribuye el trabajo social global, sino que se realiza *a posteriori*, en el intercambio, y al considerar las oscilaciones de los precios. Esta sociabilidad indirecta refiere a la vinculación social mediada por las cosas; sociabilidad a través del valor de las mercancías que permite poner en diálogo esos valores de uso tan heterogéneo.

El fetichismo de la mercancía toma al valor como un atributo de la cosa (esta cosa cuesta tanto, tiene determinado valor) y no como una relación social. Sin embargo, el valor es una relación social porque expresa una forma específica de trabajo (“El trabajo en sí mismo no da valor al producto, sino solo el trabajo que es organizado en determinada forma social [en la forma de una economía mercantil]”, Rubin, 1974: 121), expresa un producto creado específicamente para ser vendido en el mercado donde entra en diálogo con otros a través de su igualación por el dinero, lo que transforma el producto en intercambiable. Rubin lo expresa de la siguiente manera:

El valor no caracteriza a las cosas, sino a las relaciones humanas en que se producen las cosas. No es una propiedad de las cosas, sino una forma social que adquieren las cosas por el hecho de que las personas entran en determinadas relaciones de producción mutuas a través de las cosas. El valor es una relación social tomada como una cosa, una relación de producción entre personas que adopta la forma de una propiedad de las cosas (Rubin, 1974: 122).

Si la teoría objetiva del valor en Marx se reduce únicamente al tiempo de trabajo socialmente necesario para producir las mercancías, estamos considerando solo una de las tres dimensiones que conforman el valor: la magnitud. Marx se pregunta de dónde proviene ese atributo enigmático de las mercancías, ese atributo que además de ser un valor de uso satisfactor de necesidades es, al mismo tiempo y sobre todo, algo que guarda secretos, enigmas: un jeroglífico. En esa respuesta es donde es incorporado al valor, además del tiempo de trabajo, el trabajo abstracto:

¿De dónde brota, entonces, el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo no bien asume la *forma de mercancía*? Obviamente, de esa forma misma. La igualdad de los trabajos humanos adopta la forma material de la igual objetividad de valor de los productos del trabajo; la medida del gasto de fuerza de trabajo humano por su duración cobra la forma de la magnitud del valor que alcanzan los productos del trabajo; por último, las relaciones entre los productores, en las cuales se hacen efectivas las determinaciones sociales de sus trabajos, revisten la forma de una relación social entre los productos del trabajo (Marx, 2012: 88; énfasis en el original).

De esta manera, además de la magnitud de la mercancía determinada por el tiempo de trabajo, es al incorporar las dimensiones de *sustancia* y *forma* que comienza a verse la relación entre teoría del valor y teoría del fetichismo.

En el Tomo II, Marx señala: “Lo característico no es que se pueda comprar la mercancía fuerza de trabajo, sino que la fuerza de trabajo aparezca como mercancía” (Marx, 2009: 36). No es menor permitirse

preguntar por qué los trabajos y el producto del trabajo adoptan la forma de "valor" porque en esa respuesta se encuentra el nudo del modo de producción capitalista y su modo de dominación: para parafrasear al propio Marx, la fórmula trinitaria de las relaciones de poder del capital, fetichismo-trabajo abstracto-sociabilidad indirecta. Como dice Pierre Salama: "El problema esencial es entonces interrogarse sobre lo que hace que el trabajo se represente en el valor, que el producto del trabajo tome la forma de la mercancía" (Salama, 1984: 194). El valor de una mercancía está dado por el tiempo de trabajo social que encierra; así, toda mercancía esconde trabajo humano y tiene más o menos valor según la cantidad de trabajo que encierra, medible por el tiempo. Esto refiere a la dimensión cuantitativa, sin embargo, resta una parte importante y central del argumento propio de Marx: por qué el trabajo humano adopta la forma de "valor". Es decir, por qué el trabajo humano, la fuerza de trabajo, aparece como mercancía. En este sentido, la sustancia del valor, el trabajo, no refiere a cualquier trabajo ni al trabajo en general sin determinaciones históricas y sociales, sino al trabajo abstracto, es decir, histórico, que expresa esa sociabilidad indirecta propia del modo de producción capitalista; por ello se trata de una sustancia social.

Que el trabajo sea abstracto no significa que sea indeterminado, general y transhistórico, sino que refiere a la particular característica que adquiere en el modo capitalista de producción. No es una categoría biologicista. El trabajo abstracto es un trabajo social pero que posee una sociabilidad indirecta, como hemos mencionado; se trata de múltiples trabajos privados en los diferentes sectores de la producción, realizados de manera independiente unos de otros, sin planificación, y es recién a través de ese rodeo del intercambio en la esfera del mercado que el trabajo adquiere su forma social. Lo hace cuando se encuentra con otros trabajos privados, lo que permite constatar si esa porción de trabajo global que se empleó en el sector específico de la producción (pero que hasta el momento no puede abandonar su carácter privado) fue suficiente, escaso o, por el contrario, inútil y desperdició una porción de recursos sociales. Si la magnitud *tiempo* ofrece la clave para poner en diálogo estos múltiples trabajos, la sustancia *trabajo* permite dar cuenta de la sociabilidad indirecta y, por lo tanto, fetichizada de las relaciones sociales capitalistas. Se trata de un

proceso social impersonal, despersonalizado, no consciente o planificado que sintetiza producción y circulación.

De esta manera, como ya mencionamos, la teoría del fetichismo no indica un fenómeno de la conciencia social, sino un fenómeno propio de las relaciones sociales capitalistas, relaciones materiales. No es un velo de la realidad, es la expresión misma de esa materialidad. El fetichismo, para Marx, remite a un rasgo mágico, secreto, enigmático en el mundo de las mercancías, el tomar una cosa por otra que no refiere a un error o una equivocación de los hombres, a un engaño en el que nos han sumido. El fetichismo refiere a un rasgo de esta formación social, el capitalismo, donde la mercancía adopta vida propia, es humanizada, se erige sobre los hombres y empieza a dominarlos; las mercancías se erigen sobre los hombres y comienzan a ser los sujetos. El fetichismo tiene sus raíces en la realidad misma, no es una apariencia o un engaño, se asienta sobre las modalidades de relación social, relaciones sociales que ya no son entre personas sino entre cosas, mediadas por el trabajo. Si fuese un error o una mera apariencia, acabar con el fetichismo implicaría un acto de liberación espiritual encomendado a los intelectuales con el fin de develar las verdaderas relaciones que se ocultan detrás de este telón. Por el contrario, está encomendado a los sujetos políticos, ya que lo que se debe trastocar, cambiar para eliminar el fetichismo es la realidad misma donde se encuentra anclado.

Para no dejar lugar a dudas, Marx enfatiza:

[A los trabajadores] las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de manifiesto como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino, por el contrario, como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas (Marx, 2012: 89).

Los bienes no son en sí mismos mercancías, sino en el marco de las relaciones sociales donde se encuentran inscriptos, en otras palabras, en las relaciones sociales de producción. Por ello, la particularidad del fetichismo es que no supone que las relaciones entre cosas velan y encubren las verdaderas relaciones entre las personas, sino que las relaciones sociales en el capitalismo son efectivamente relaciones

entre cosas. Las cosas asumen formas humanizadas y los hombres y mujeres asumen formas cosificadas. Entonces, el fetichismo no refiere a un engaño de la mente, sino a una organización estructural, a condiciones estructurales del mundo de las mercancías.

Cuando vamos al supermercado para abastecer nuestra heladera, adquirimos una serie de bienes que satisfacen nuestras necesidades –al menos eso creemos– y lo hacemos por medio del dinero. Entre el dinero que poseo y el paquete de tallarines que compro existe una relación social a través del precio, que es la expresión monetaria del valor (admitamos esto, inicialmente) y este es, al mismo tiempo, tiempo de trabajo socialmente necesario y trabajo abstracto. Es decir, la relación entre dinero y tallarines es una relación social entre trabajos; ambos encierran trabajo y, por lo tanto, es una relación social entre personas. Sin embargo, el acto de intercambio de mercancías encierra la ignorancia sobre los trabajos contenidas en ellas. Por lo tanto:

Al equiparar entre sí en el cambio como valores sus productos heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo hacen. El valor, en consecuencia, no lleva escrito en la frase lo que es. Por el contrario, transforma a todo producto del trabajo en un jeroglífico social (Marx, 2012: 91).

La mercancía nada dice sobre su valor, como señala Marx, no lleva escrita en la frente lo que es, no dice nada sobre los trabajos contenidos en ella, nada sobre las y los trabajadores. Cuando compramos zapatillas de marca Nike, no traen escrito el trabajo realizado para producirlas, menos aún las condiciones de trabajo en las que se produjeron. Por este motivo, el intercambio de mercancías, que en realidad posee un fondo de intercambio de trabajos objetivados en ellas, termina siendo un intercambio entre cosas, y de ahí la cosificación de las relaciones humanas y la humanización de las relaciones entre cosas.

Por esa razón, Marx remata con lo siguiente:

Lo que interesa, ante todo, en la práctica, a quienes intercambian mercancías es saber cuánto producto ajeno obtendrán por el producto propio; en qué proporciones, pues, se intercambiarán los productos. No bien esas proporciones, al madurar,

llegan a adquirir cierta fijeza consagrada por el uso, parecen deber su origen a la naturaleza de los productos del trabajo (Marx, 2012: 91).

La mesa se pone a bailar con sus patas, las mercancías toman vida, se transforman en los sujetos de la vida social; su enigma y secreto se encuentra en que, si bien se presentan como sujetos, encierran trabajo, encierran vida, dolores, miserias, sufrimiento, maltrato, esclavitud.

Subjetividades fetichizadas

Desde el punto de vista de la teoría del fetichismo, entonces, es posible dar cuenta de una objetividad fetichizada, espectral, que se inscribe en las relaciones sociales y materiales mismas y que no se trata de un mero fenómeno de la conciencia. Al mismo tiempo, así como es posible reconocer una objetividad fetichizada, también es posible reconocer una subjetividad fetichizada, es decir, modos del ser, modos del pensar y modos del decir generados por esas relaciones de poder que se condensan en las mercancías y que expresan el valor como relación social.

Objetivación de la subjetividad y subjetivación de la objetividad. Pensemos en las enunciaciones “Esta zapatilla vale...”, “Los mercados sintieron el impacto”, “Los mercados no parecen sentirse cómodos con...”, “La economía está resentida”: formas del habla que expresan y construyen subjetividades enajenadas, que se subordinan a la lógica despótica del trabajo abstracto, de la producción de valor, etc. Soy en cuanto tengo, en cuanto poseo, en cuanto consumo; la subjetividad se subsume o, más bien, se construye a partir de las lógicas impersonales del trabajo abstracto, el capital, el dinero. Adquiero *ser* a partir del *no-ser*, adquiero subjetividad a partir de la objetividad; el trabajo muerto (pretérito, trabajo objetivado) se levanta sobre el trabajo vivo para dominarlo, sojuzgarlo, obligarlo a operar a través de su lógica.

Ese objeto se emancipa de su creador y se vuelve contra él, pero la objetivación no es el problema. Todo momento histórico implica una objetivación del sujeto a través del trabajo. Sin embargo, cuando ese objeto se emancipa del sujeto y tiene la capacidad de hablar en nombre de ese sujeto, lo reemplaza hasta terminar invisibilizándolo;

el problema no está en la objetivación sino en la historia, en las relaciones sociales de dominación histórica. Ese objeto se vuelve contra el sujeto no en tanto sujeto, sino en función de las determinadas relaciones sociales de producción que le otorgan un lugar, una lógica y un sentido⁵.

Estos procesos de subjetivación fetichizados adquieren una forma más acabada en el marco de la financierización del capital. Si en el Tomo III se dice que el capital que devenga interés “se halla cristalizado en forma pura, en una forma en la que ya no presenta los estigmas de su origen” (Marx, 2010: 500), en *Historia crítica* se señala que “el pasado se ha borrado del todo” (1956: 367). Ambas afirmaciones son vitales para reconocer la relación fetichista por excelencia, el dinero que engendra dinero, la fórmula D-D', donde no hay mediación productiva, no hay trabajo, no hay explotación del trabajo, no hay proceso productivo donde un capitalista debe adquirir medios de producción y ponerlos en movimiento con fuerza de trabajo, no hay plusvalía, no hay descenso a los oscuros rincones de la fábrica. La explotación del trabajo se vuelve irreconocible, no hay relación trabajo vivo-trabajo muerto, la relación es entre trabajo muerto; el capital es la fuente misma de dinero. Al borrarse el pasado de la explotación, que es el estigma de origen del capital, lo que se borra es la lucha entre capital-trabajo, el reconocimiento de la necesidad que tiene el capital de ser atravesado por el trabajo, lamido por el fuego del trabajo vivo, el reconocimiento de no ser nada de nada sin trabajo.

Tal como señala Lukács (2009), asistimos a un proceso de creciente mercantilización que se debe, como expresamos, no a la extensión de los valores de uso, expansión de los bienes a todos los rincones de la sociedad, sino a la extensión del valor como medida y sustancia de las relaciones sociales. La mercancía es el principio de desciframiento de las relaciones sociales, no porque exprese el *homo economicus* del liberalismo clásico del intercambio, sino porque el valor es el nervio político del orden social, es decir, el trabajo abstracto como elemento articulador de las relaciones sociales, de la

5 Ver el excelente análisis que realiza Néstor Kohan en el apartado “Fetichismo y enajenación: ¿objetivación-alienación?” (Kohan, 2013a: 562 y ss.).

interdependencia social. En este marco, la figura del **empresario de sí** implica la mercantilización en sentido pleno, la capitalización del propio trabajo, el *homo emprendedor* como el sujeto del neoliberalismo. Por esa razón, asistimos a un proceso de empresarialización social⁶ que generaliza al sujeto-empresario por sobre el sujeto-trabajador, la renta del capital por sobre el salario, la empresa por sobre la fábrica. Los procesos de mercantilización tienden a convertir todo tiempo en tiempo de trabajo, los procesos de empresarialización tienden a convertir todo circulante en capital, incluso los propios cuerpos. En otras palabras, si el salario se piensa como la renta que produce un capital en manos de los trabajadores, entonces, como todo capital, el salario y el trabajador, para que sean tal, deben estar permanentemente valorizándose. En esto desempeña un papel fundamental la financierización, el capital financiero, el crédito y la deuda.

Podemos reconocer la constitución de la subjetividad en torno del trabajo, a grandes rasgos, desde obligaciones heteroimpuestas a obligaciones autoimpuestas, desde los momentos donde el trabajo se presentaba como lisa y llana obligación y había que inscribir a hombres y mujeres en los lugares de trabajo y mantenerlos allí, hasta momentos donde el trabajo se ha vuelto una obsesión. En las obligaciones heteroimpuestas jugaron los procesos de expropiación y la constitución de subjetividades carentes, y la coerción como principal pilar en la construcción de sujetos-trabajadores. En las obligaciones autoimpuestas, el sujeto-trabajador ya se encuentra constituido, el trabajo se naturaliza y se requiere apelar a la inventiva, la creatividad, la ductilidad, adaptabilidad, etc. Asistimos a la primavera neoliberal de un trabajo alienado pero creativo, con la particularidad de deshacer o, por qué no, velar las condiciones mismas del trabajo que lo enfrentan con el capital.

Conclusión

En el capitalismo, la dominación se fetichiza en la forma-Estado como la forma general de su aceptabilidad y se camufla bajo la forma-valor,

6 Ver Giavedoni (2017).

como si esta fuese solo un elemento del campo económico, además de transhistórico, compartido por cualquier modo de producción. Se humaniza al Estado al transformarlo en el sujeto principal del mundo, en el hacedor, y se cosifica la relación valor al transformarlo en un mero atributo que guardan las mercancías.

El valor es una relación social, pero como tal, no es posible señalarla materialmente y decir: "Ahí está el valor". En todo caso, vale señalar que el valor es inmaterial pero objetivo, así como la gravedad es inmaterial pero objetiva. El orden social capitalista se sostiene sobre una compleja estructura de poder, donde el valor oficia como su elemento más imperceptible. En tanto y en cuanto continuemos pensando el poder en términos institucionales y bajo la matriz de la teoría de la soberanía, se nos escapan mecánicas vertebrales que estructuran el orden político y social actual. Si ello pasara, nuestra principal debilidad no será solo de carácter teórico-conceptual, sino de carácter político-estratégico.

Es en este punto donde la teoría del fetichismo se presenta central para dar cuenta de esa dimensión de la dominación en el orden social capitalista, particularmente bajo su forma neoliberal. Si esta no refiere a un fenómeno de conciencia sino a la materialidad misma de las relaciones sociales, si los procesos de subjetivación encuentran expresión en una subjetividad fetichizada que pretende permanentemente apropiarse de la condición de trabajador para transformarlo en patrón, dueño de sí mismo, emprendedor, la teoría del fetichismo nos despierta de las utopías o distopías del fin de trabajo y nos escupe la concreción del trabajo sin fin.

De aquí la constante pretensión que ha tenido la derecha conservadora de debilitar, sea de la manera que sea, la fuerza heurística y, como correlato, la potencia política de Marx. Una vez más, con Nietzsche, nos percatamos de que la búsqueda de la verdad no entraña un problema de conocimiento, sino que expresa de manera descarnada un problema de poder.

Bibliografía

- Arendt, Hannah 1993 (1958) *La condición humana* (Barcelona: Paidós).
Bauman, Zygmunt 2005 (1998) *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* (Barcelona: Gedisa).

- Böhm-Bawerk, Eugen von 2000 (1896) *La conclusión del sistema marxiano* (Madrid: Unión Editorial).
- Fernández Liria, Carlos y Alegre Zahonero, Luis 2010 *El orden de El capital. Por qué seguir leyendo a Marx* (Madrid: Akal).
- Foucault, Michel 2001 *Defender la sociedad* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Friedman, Milton 2012 (1962) *Capitalismo y libertad. Ensayos de política monetaria* (Madrid: Fundación ICO).
- García Linera, Álvaro 2010 *Forma-valor y forma-comunidad. Aproximaciones teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal* (Buenos Aires: Prometeo).
- Giavedoni, José G. 2012 *Gobernando la pobreza. La energía eléctrica como dispositivo de gestión de los sectores populares* (Rosario: Homo Sapiens).
- Giavedoni, José G. 2017 "Pobreza, trabajo y deuda. La razón neoliberal y los procesos de empresarialización social" en *Tabula Rasa Revista de Humanidades* (Bogotá: Universidad del Colegio Mayor Cundinamarca) N°26, enero-junio.
- Gorz, André 2003 *Miserias del presente, riqueza de lo posible* (Buenos Aires: Paidós).
- Hayek, Friedrich 2013 *Los fundamentos de la libertad* (Buenos Aires: Unión Editorial).
- Hayek, Friedrich 2015 *Camino de servidumbre* (Madrid: Alianza).
- Kohan, Néstor 2013a *Fetichismo y poder en el pensamiento de Karl Marx* (Buenos Aires: Biblos).
- Kohan, Néstor 2013b "Racionalidad, hegemonía y fetichismo en la teoría crítica" en Carpintero, Enrique (comp.) *El fetichismo de la mercancía* (Buenos Aires: Topía).
- Lukács, George 2009 *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista* (Buenos Aires: RyR).
- Marx, Karl 1956 *Historia crítica de la teoría de la plusvalía* (Buenos Aires: Cartago) Tomo IV.
- Marx, Karl 1973a *La sagrada familia o crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y Consortes* (Buenos Aires: Claridad).
- Marx, Karl 1973b *Miseria de la filosofía* (Buenos Aires: Cartago).
- Marx, Karl 1975 *Contribución a la crítica de la economía política* (Buenos Aires: Estudio).
- Marx, Karl 2009 *El capital* (Buenos Aires: Siglo XXI) Tomo II.
- Marx, Karl 2010 *El capital* (Buenos Aires: Siglo XXI) Tomo III.

- Marx, Karl 2011 *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (Buenos Aires: Siglo XXI) Vol. 1.
- Marx, Karl 2012 *El capital* (Buenos Aires: Siglo XXI) Tomo I.
- Menger, Carl 2016 (1871) *Principios de economía política* (Madrid: Unión).
- Murillo, Susana 2012 *Posmodernidad y neoliberalismo. Reflexiones críticas desde proyectos emancipatorios de América Latina* (Buenos Aires: Ediciones Luxemburg).
- Postone, Moishe 2006 *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx* (Barcelona/Madrid: Marcial Pons).
- Proudhon, Pierre Joseph 2005 *¿Qué es la propiedad?* (Buenos Aires: Utopía Libertaria).
- Rifkin, Jeremy 1999 *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era* (Buenos Aires: Paidós).
- Rubin, Isaak Illich 1974 *Ensayos sobre la teoría marxista del valor* (Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente).
- Salama, Pierre 1984 *Sobre el valor* (México DF: ERA).
- Shakespeare, William 1972 "Hamlet, Príncipe de Dinamarca" en *Obras completas* (Madrid: Aguilar).