

EL LUGAR DE LA CATEGORÍA DE FETICHISMO EN LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA: UNA CRÍTICA A ANSELM JAPPE

GINO CANALES RENGIFO

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

En contra de la interpretación de Anselm Jappe del fetichismo de la mercancía como contradicción principal del capitalismo, sostengo que su obra adolece de un sobredimensionamiento del fetichismo que resulta determinista y reduccionista, y que comprende la contradicción en la obra de Marx de un modo simplista. Ofrezco, en cambio, una interpretación del fetichismo que parte de la noción de que la mercancía es una cristalización de las relaciones sociales de las sociedades capitalistas junto con una defensa de la contradicción como motor dinámico del capitalismo antes que como aspecto paradójico del mismo.

Palabras clave:

Marx, Jappe, fetichismo, contradicción, crítica del valor, teoría del valor

Abstract:

Against Anselm Jappe's interpretation of the commodity fetishism as capitalism's main contradiction, I argue that his work is afflicted by an oversizing of fetishism as a concept that is both deterministic and reductionist, and that his understanding of contradiction in Marx's work is simplistic. As an alternative, I offer an interpretation of fetishism, which takes as a starting point the idea that the commodity crystallizes capitalist society's social relations as well as a defense of contradiction as capitalism's dynamic engine rather than as a paradoxical point of it.

Keywords:

Marx, Jappe, fetishism, contradiction, critical theory of value, labor theory of value

§1. INTRODUCCIÓN

Según Michael Heinrich, es Althusser el primero en presentar matices para el dualismo preexistente en la tradición marxista entre propuestas economicistas y humanistas (2004, 23-26). Él plantea otra división como primer criterio para distinguir entre aquello que ha de rescatarse de Marx, su científicidad, el alcance estricto de su método, y lo que, en cambio, es “resultado” de su actividad científica: el aspecto filosófico (Althusser 2004, 7-8). Se trata, según Althusser, entonces, no de una división excluyente, sino de una jerarquía basada en el par ciencia/filosofía, según el cual “las transformaciones de la filosofía son siempre la contrapartida de los grandes descubrimientos filosóficos” (2004, 8). El efecto es que “la filosofía esté retrasada con respecto a la ciencia” (*ibid.*).

Esta jerarquización pretende mantener una interpretación integral de Marx que, al mismo tiempo, privilegie la “etapa” de la crítica de la economía política; es decir, que subordine el avance en la filosofía a los descubrimientos científicos de Marx, los cuales son principalmente aquellos referidos a la historia y el método de investigación. Así, aunque Althusser rechace la posibilidad de encontrar en Marx un “plan de acción” político, como ocurriría con los economicistas, sí mantendría una división fuerte entre el contenido científico de Marx y su aspecto humanista, lo que supondría un segundo dualismo, más sofisticado que el anterior, pero igualmente problemático por el reduccionismo que supone de toda la obra “no económica” de Marx.

Sin embargo, Michael Heinrich rescata de Althusser la apertura a superar el dualismo previo constituido por el par economicismo/humanismo (Heinrich 2004, 27). Si bien reemplaza un dualismo con otro, en este nuevo dualismo se encuentra la voluntad de interpretar *El Capital* no como otra obra de economía política sino propiamente como una *crítica* de la economía política¹ (Heinrich 2004, 26). Una crítica tal sería aquella que tenga como

1 Es, sin embargo, debatible hasta qué punto realmente Althusser apunta en esa línea. La lectura de Heinrich puede contrastarse con las de E. P. Thompson, quien considera que la renuencia de Althusser al trabajo empírico lo lleva a una forma de idealismo infalsable y de carácter incluso teológico (Thompson 1981, 24-25) y Leszek Kolakowski, quien sostiene que Althusser sacrifica la voluntad de superar el dualismo al establecer una distinción incluso

objetivo no ofrecer una economía política alterna a la imperante, sino la “destrucción” de la economía política como tal al transparentar lo “absurdo” de sus categorías² (Heinrich 2004, 35). La apertura mencionada considero que ha sido clave para trabajos que han podido superar los innecesarios dualismos mantenidos en la interpretación de Marx, como puede evidenciarse en lecturas marxianas más integrales como las de Michael Heinrich o David Harvey³.

Existen autores, sin embargo, que, adentrándose en esta línea crítica, siguen manteniendo este rezago dualista que apela más a lo filosófico dentro de la obra de Marx. Es el caso de Anselm Jappe, quien, a partir de una reconstrucción de la categoría de mercancía, llega a la conclusión de que el fetichismo es *la principal y mayor contradicción* del capital, al punto de que una teoría del valor es en realidad una teoría del fetichismo⁴ (Jappe 2016b, 44). Dicha afirmación convierte la obra de Marx en una teorización de la “ilusión” que sostiene o incluso, en este caso, la ilusión que constituye la realidad social misma, antes que en un estudio de dicha realidad social.

Considero que es esencial dilucidar el caso de Jappe debido al papel privilegiado que ocupa actualmente en la tradición de la crítica del valor (o, del

religiosa entre un joven Marx filosófico y plagado de errores y un Marx maduro y científico, que llega a una verdad incontestable (Kolakowski 1971, 112-113). Ambas lecturas problematizan la idea de que Althusser supera el dualismo previo para dar con una lectura más integral y rigurosa de Marx.

2 O, como sostiene Guillermo Rochabrún: “En Marx ‘crítica’ quiere decir ir más allá, traspasar la apariencia, negar y superar el estado de cosas existente” (2007a, 144). El propósito de la crítica de la economía política no sería únicamente “demoler” los fundamentos de la producción capitalista, sino, ante todo, abrir un resquicio para pensar que las cosas no tienen por qué seguir siendo como lo son ahora.

3 Véanse por ejemplo las introducciones a *El Capital* tanto de Heinrich (2004, 2008) como de Harvey (2014), así como el trabajo de Harvey sobre la constitución de una racionalidad capitalista (2018).

4 Una tesis similar, aunque más acotada, distante en tiempo y en aproximación, la sostiene Isaak Rubin. Según el economista soviético, “la teoría del fetichismo de la mercancía se transforma en una teoría general de las relaciones de producción de la economía mercantil, en una propedéutica a la economía política” (1974, 54). Lo que Rubin tiene en mente, y que será importante para este texto, es que el fetichismo es una categoría central para comprender la dinámica de las relaciones sociales articuladas en torno a la producción capitalista, lo cual es un punto de entrada para examinar el vínculo entre esas relaciones y el funcionamiento efectivo de la producción a nivel teórico (por ello una propedéutica).

original alemán, la *Wertkritik*)⁵. La crítica del valor es, según el mismo Jappe, una corriente interpretativa de Marx con énfasis en la teoría del valor que él formuló, corriente que surge hacia 1991 con la publicación de *Colapso de la modernización*, de Robert Kurz (Jappe 2016a, 107). En este libro, se sostienen dos tesis fundamentales para esta corriente: la crítica del capitalismo como modo de producción en cualquier variante, sea de libre mercado o inclinación proteccionista o incluso socialdemócrata, junto con una crítica de toda postura anticapitalista que no tome como premisa la necesidad de abolir las relaciones mercantiles sostenidas por la teoría del valor⁶ (2016a, 108-109).

Estas dos tesis recorren posteriormente el trabajo del resto de integrantes del grupo *Krisis*, cuya mayor crítica es finalmente contra el trabajo (es decir, el mercado laboral) como realidad opresiva instaurada por el capital: una verdadera crítica anticapitalista es aquella que aboga por la abolición del trabajo, la categoría sobre la que se sustenta la producción de mercancías (Grupo *Krisis* 2018, 97-98). Así, la crítica del valor es una corriente teórica que sostiene la necesidad de ir contra las raíces que sostienen en marcha la producción capitalista, las cuales se enclavan en la teoría del valor de Marx y sus categorías, como trabajo o mercancía.

En esa veta, Anselm Jappe sostiene una interpretación de la obra de Marx con un énfasis especial en el capítulo de *El Capital* sobre la mercancía, en el cual considera se encuentra la categoría clave que permite desarmar

5 Si bien se puede discutir, en todo caso, qué tan válido sería discutir la misma *Wertkritik* o qué tan válida es siquiera esta recuperación de la teoría del valor de Marx, ello supone ya un nivel de fundamentación que excede las ambiciones de este trabajo. Puede revisarse, sin embargo, la crítica a Marx en el trabajo de Brian Leiter (2022) como un punto de referencia. Respecto al lugar de Jappe en la *Wertkritik*, es posible también sostener que existen otras figuras dentro de esta tradición con mayor solidez interpretativa, como Moishe Postone (2003).

6 En palabra del mismo Kurz: “La ideología de los trabajadores movilizados, cuya encarnación es el socialismo real, se limitó solo a contraponer algunas categorías reales burguesas a su par complementario: “Trabajo” contra “Capital”, el momento estatista contra el momento monetario del principio de competencia. Pero esta ideología tenía su fundamento material en las relaciones mismas, y su crecimiento en regiones relativamente poco desarrolladas de la incipiente sociabilidad capitalista mundial no fue un error, sino que estaba comprendido en esas mismas relaciones” (Kurz 2016, 105).

En ese sentido, experiencias como la de la Unión Soviética serían según Kurz únicamente un traslado del peso de la propiedad privada de individuos hacia el Estado, sin que cambien sustantivamente los mecanismos de explotación.

la racionalidad capitalista, evidenciar sus contradicciones internas y, además, diagnosticar los problemas sociales que genera: el fetichismo de la mercancía (Jappe 2016b, 41). En este trabajo pienso sostener que esta es una consideración incorrecta, deudora de una “filosofización” mal dirigida en la interpretación de la teoría del valor que realiza Jappe, lo cual le lleva a sobredimensionar la categoría del fetichismo. Sostengo que este sobredimensionamiento tiene tres efectos en la crítica del valor que son altamente problemáticos: a) homogeneiza los efectos sociales del capital, b) es determinista en cuanto a cuál es la trayectoria final del capitalismo y c) es reduccionista respecto a la relación entre el fetichismo y otras patologías sociales. Considero que todo es un problema que surge por cuanto Jappe se apoya más en la lógica interna de las categorías que en el proceso histórico por el que las mismas se conforman.

Para lograr mi objetivo, antes habré de presentar en detalle los argumentos sobre los que Jappe se asienta para llegar a la conclusión mencionada, sobre la “locura” del fetichismo. Luego, me concentraré en los tres problemas mencionados que considero se desprenden del trabajo de Jappe y que limitan seriamente su análisis. Con esto en mente, sostengo que su error se ubica en cómo fundamenta la teoría del valor y en el sentido en el cual una categoría presenta contradicciones. A partir de esto, en primer lugar, propondré brevemente una noción más acotada de fetichismo que, aunque no se distancie mucho de la interpretación del autor alemán, no caería en lo que podríamos denominar un “exceso filosófico”. Por último, intentaré dar un “lugar” en la obra de Marx a la noción de fetichismo a partir de cómo entienden que operan las contradicciones en la crítica de la economía política. El propósito general de este trabajo es contribuir a una lectura integral de Marx, por lo que no solo acudiré a *El Capital* o los *Grundrisse* para buscar la fundamentación de la teoría del valor. Aun si es posible ubicar ciertas rupturas entre las diversas etapas de la obra de Marx (junto con algunas sofisticaciones y, en otros casos, solo prolongaciones)⁷, considero que ya en sus primeros escritos asomaban varios de los elementos que luego serían parte clave de la crítica de la economía política. En ese sentido, espero

7 Una revisión del debate sobre las continuidades y rupturas en la obra de Marx excede este trabajo. Véase, en todo caso, la revisión de Viglione (2014) sobre las continuidades de la obra de Marx y la importancia de la influencia de Hegel en su concepción de la dialéctica.

aportar algo de cierto valor a la posibilidad de leer a Marx sin caer en caricaturas sobre su economicismo o humanismo.

§2. LA “LOCURA” DEL FETICHISMO: LA TEORÍA DEL VALOR DE MARX SEGÚN JAPPE

Jappe considera que el fetichismo se encuentra en el centro de la teoría del valor, por lo que, para poder llegar al fetichismo, primero hay que comprender de qué modo interpreta el valor en *El Capital* (Jappe 2016b, 40-41). Para llegar a esto, primero Jappe establece una diferencia entre mercancía y “bien”: es solo cuando un objeto es intercambiable por *cantidades determinadas* que este pasa a ser una mercancía (Jappe 2016b, 32). Un bien, en cambio, es un término genérico aplicable a todo objeto que pueda o no ser intercambiado, sin que haya de por medio una determinación del criterio de intercambio. Si, por ejemplo, una pareja de hermanos decide intercambiar entre sí una camisa y un pantalón, ambas prendas son tratadas como bienes. La cantidad en que estas se intercambian no es acorde a un criterio externo a la relación personal entre los hermanos, sino que, por el contrario, se basa en esta misma y en las necesidades que ambos puedan tener de una camisa o un pantalón; es decir, en lo que estos bienes representen para cada uno en función de su valor de uso. Por ello, en este caso, no estaríamos hablando de una mercancía.

Si, en cambio, uno de los hermanos decidiera vender su pantalón para comprar una camisa, estaría apelando a la determinación de un criterio que sería tanto válido para el otro hermano como para un extraño que igualmente quisiera comprar el pantalón. Ese criterio “objetivo”, externo a la relación personal, es donde yace el valor. Como señala Jappe, “en la medida en que un objeto es intercambiado en cantidades determinadas por otros objetos, también posee un valor de cambio” (2016b, 32). Esta es la particularidad que distingue a la mercancía como bien: que necesita expresar su valor en comparación con otras mercancías. Es así que surge la necesidad de la formulación de la teoría del valor.

La dificultad radica en cómo expresar dicho valor, es decir, en encontrar el sustrato común a las mercancías en cuestión. Lo único que se muestra común más allá de las particularidades que todas las mercancías presentan, es que son productos de trabajo (Jappe 2016b, 33). Para lograr dicha equiparación hay que dejar de lado la particularidad del trabajo de tal o cual mercancía: no importa si se está hablando del trabajo de un herrero o un sastre; lo que importa es que ambos son trabajos y, como tal, ambos “consumen” el tiempo de los trabajadores en cuestión: “El trabajo que conforma el valor no cuenta, pues, más que como *puro gasto de tiempo de trabajo, sin consideración* por la forma específica en la que se ha gastado” (Jappe 2016b, 33). Es este, entonces, un desdoblamiento entre el trabajo concreto, inconmensurable entre todas sus particularidades, y el trabajo abstracto, cuya función como categoría es permitir equiparar mercancías en cantidades determinadas por las horas de trabajo involucradas.

La forma en que se miden las horas de trabajo tampoco se encuentra referida al trabajo concreto, sino a la media que es posible establecer considerando unas condiciones dadas de desarrollo de las fuerzas productivas (Jappe 2016b, 34). Esta media es el tiempo socialmente necesario y es de este modo, entonces, que se determinan las cantidades en que se equiparan las mercancías, a partir del tiempo promedio que lleva producirlas.

A lo que se debe atender, sostiene Jappe, es que estas consideraciones sobre el valor, por “objetivas” que parezcan y se nos presenten, “existe[n] tan solo en la cabeza de los hombres que viven en una sociedad en la que los bienes asumen habitualmente la forma de la mercancía” (2016b, 35). El desdoblamiento entre valor de uso y valor de cambio, entre trabajo concreto y abstracto, entre el tiempo individual de producción y el socialmente necesario, son todos puramente sociales. Según Jappe, esto significa que los desdoblamientos mencionados se concentran en las mercancías sin por ello ser parte intrínseca de las mismas en tanto objetos: “es una abstracción que no puede manifestarse, adquirir una forma sensible (...)” (2016b, 35). Por ello, para poder intercambiarse, una mercancía necesita una segunda mercancía a través de la cual pueda expresar su valor.

Además de la consecuencia mencionada para la forma en que se despliega el valor, el carácter social de la teoría del valor tiene una segunda

consecuencia importante: no son sus categorías objetivas o “neutras”, ni operan fuera de las relaciones sociales (Jappe 2016b, 41). Esto se constata para Jappe en el hecho de que, en la práctica, lo que se da es que actuamos en el intercambio *como si* estuviéramos expresando la voluntad de las mercancías: “los hombres ponen en relación sus trabajos privados no directamente, sino solo en una forma objetiva, bajo una apariencia de cosa; a saber, como trabajo humano igual expresado en un valor de uso” (Jappe 2016b, 39). Al no poder expresarse el valor de una mercancía si no es a través de otra mercancía, queda en primer lugar el detalle de cómo es que estas dos mercancías se pueden encontrar, y la respuesta es que esto ocurre a partir de las personas que actúan en el intercambio como representantes de sus mercancías. Esta necesidad de representación de las mercancías en el intercambio y el que las categorías de las que depende su valor sean abstracciones tiene como efecto que en el intercambio las voluntades en cuestión se presenten como las de las mercancías, como si de ellas dependiera su propio valor. Este sería el primer sentido del fetichismo (Jappe 2016b, 39).

En esta primera comprensión de fetichismo, este opera ante todo como efecto de la teoría del valor que lleva a “representaciones falsas que ocultan su verdadero aspecto” (Jappe 2016b, 40). Se trataría, básicamente, de un efecto ideológico que permite mantener “oculta” la verdadera naturaleza de las relaciones sociales en el capitalismo: el fetichismo sería la barrera que distorsiona o mantiene invisible el papel del trabajo en la creación del valor y el carácter social de estas categorías, dando una representación “invertida” de la realidad, según la cual el valor sería determinado por características intrínsecas a las mismas mercancías.

Sin embargo, Jappe piensa que es insuficiente esta primera comprensión del fetichismo, por cuanto es únicamente una comprensión superficial del fenómeno que abarca (2016b, 40). Por el contrario, él considera que el fetichismo es no solo “(...) una representación invertida de la realidad, sino una *inversión de la realidad misma*” (2016b, 40). Lo que Jappe entiende de esta diferencia es que la teoría del valor opera de tal modo que la atribución de una voluntad a las mercancías no es únicamente un efecto ideológico, sino el sostén mismo de la teoría del valor, que no puede operar sin fetichismo

de por medio. En ese sentido, sostiene una *“identidad entre la teoría del valor y la teoría del fetichismo en Marx”* (Jappe 2016b, 40-41).

La identidad entre ambas teorías se sostiene en el mismo carácter fetichista de la mercancía, por cuanto el desdoblamiento entre valor de uso y valor de cambio y entre trabajo concreto y trabajo abstracto representa la unidad de determinaciones que, lógicamente, deberían resultar excluyentes entre sí (Jappe 2016b, 43). Para que una mercancía pueda expresar su valor, necesita de una segunda mercancía que se plante frente a ella como equivalente; es decir, ya no como valor de uso, sino como valor de cambio (mientras que la forma relativa se mantendría como valor de uso). Y es en esta relación, de la forma simple del valor, que la mercancía realiza tres inversiones que se basan en la negación de su carácter concreto en pos de la abstracción de sus cualidades:

- el valor para expresarse necesita “negar” su valor de uso,
- el trabajo abstracto es igualmente la negación de la particularidad del trabajo concreto y, finalmente,
- lo que era trabajo privado se vuelve trabajo social directo (Jappe 2016b, 42-43).

Este carácter contradictorio que atraviesa la mercancía solo puede sostenerse a través del fetichismo, que invierte la realidad al hacer más real la abstracción que lo concreto (Jappe 2016b, 46).

El que lo abstracto sea fetichista y contradictorio se debe no a que en general la abstracción sea un fenómeno negativo, sino a que esta adquiere un carácter específico en la sociedad capitalista, cristalizada en las categorías de trabajo abstracto y trabajo privado (Jappe 2016b, 46).

El trabajo privado en la sociedad capitalista, según Jappe, es esencialmente distinto a como se presenta el trabajo individual⁸ en otras sociedades, es decir, como parte de un trabajo social total y, en ese sentido, basado en

8 En este caso resulta primordial evitar utilizar indistintamente el término “trabajo privado” para otras sociedades, pues “incluso las categorías más abstractas, a pesar de su validez –precisamente debida a su naturaleza abstracta– para todas las épocas, son no obstante, en lo que

la distribución de funciones particulares que llenan necesidades sociales concretas (Jappe 2016b, 54). En cambio, en la sociedad capitalista, el trabajo privado se presenta ante todo como “falto” de cualidad, es decir, como una categoría abstracta indiferente a la especificidad de las necesidades de la sociedad (Jappe 2016b, 55). El trabajo privado, en relación con las mercancías, es principalmente trabajo autónomo y libre, en el sentido de libre o *desconectado* de la sociedad a la que pertenece y, por ello, cuando en el intercambio asoma su carácter social, esta socialidad es una contradicción y obliga al desdoblamiento de la mercancía entre lo concreto y lo abstracto (Jappe 2016b, 56-58).

El fetichismo, para el caso, cumple con la función de introducir una inversión de la realidad que hace posible que lo abstracto sea más real que lo concreto. Si no fuera así, la producción capitalista no podría sostenerse: “La mistificación contenida en la abstracción mercantil es muy real, constituye la verdadera naturaleza de este modo de producción” (Jappe 2016b, 47). Es decir, el fetichismo no es únicamente una representación de la realidad, sino que constituye el núcleo de cómo la realidad es en la producción capitalista.

En general, según Jappe, toda sociedad ha presentado cierta forma de fetichismo, por cuanto este es un fenómeno en el que se “proyecta” en un objeto (un “tótem”) una voluntad autónoma y ajena a la humana⁹ (2016b, 183-184). En otras sociedades, la religión ha cumplido esta función, pero en el capitalismo el fetichismo surge en la mercancía y, como la mercancía es la

hay de determinado en esta abstracción, el producto de condiciones históricas y poseen plena validez sólo para estas condiciones y dentro de sus límites” (Marx 1989, 55).

Así, habría que tener en cuenta que no todo trabajo individual es trabajo privado y que hay una especificidad histórica para el término que habría que revisarse extensamente, lo cual, en todo caso, sería tarea de otro trabajo.

9 Lo que resulta una tesis controvertible y que posiblemente se podría criticar extensamente. Ello, sin embargo, implicaría una revisión bibliográfica sobre temas que exceden la ambición de este trabajo. Puede revisarse el trabajo de Wendy Brown sobre el carácter secular de la obra de Marx para recoger algunas ideas al respecto. Sostiene ella que “Marx [...] desarrolla la noción de Feuerbach de que la religión es una expresión de la alienación humana, una proyección de capacidades humanas sobre un Otro imaginario, una proyección que en sí misma señala nuestra falta de libertad [...]” (2014, 113-114). Así, bajo esta interpretación, podríamos hablar de que efectivamente el fetichismo (como una expresión de la alienación) estaría presente en otros fenómenos, como el religioso.

“célula germinal” del capital, es decir, la base sobre la que este se construye, entonces el fetichismo seguiría apareciendo en sus consecuentes desarrollos, en el dinero, el capital y en la producción, siendo de este modo “la *contradicción fundamental* de la formación social capitalista” (Jappe 2016b, 44). Entonces, la diferencia con otras sociedades consiste en que, en el capitalismo, el fetichismo se hace constituyente e introduce una contradicción que recorre la sociedad por completo y lleva a lo que Jappe denomina una “socialización fetichista” (2016b, 192).

El resultado del fetichismo es la puesta en movimiento de la teoría del valor a través de la producción mercantil y, además, la introducción de una racionalidad fetichista. Esta es la racionalidad mercantil, la que establece el movimiento tautológico de la circulación mercantil M-D-M¹⁰ y que, al mismo tiempo, de algún modo pretende valorizarse como capital al invertir el movimiento por D-M-D (Jappe 2016b, 69-70). Esa búsqueda de valorización, es decir, de generar un valor excedente al inicial en lo que únicamente es la circulación de valores equivalentes lleva a que “(...) desde el punto de vista de la economía nacional, cavar hoyos para rellenarlos después es una actividad perfectamente sensata” (Jappe 2016b, 70) y que además se espere un excedente de dicha actividad. En esto consiste la “locura” del fetichismo y consigna la “alta irracionalidad”¹¹ de la que depende la producción capitalista (Jappe 2016b, 72).

La irracionalidad del capital se expresa en su “voracidad”, pues la necesidad de valorización continua choca no solo con los límites lógicos del movimiento tautológico de la circulación, sino con los límites materiales que una sociedad debe enfrentar en su expansión: “Al consumir los recursos naturales, el crecimiento material acaba por consumir el mundo real” (Jappe

10 La circulación M-D-M es tautológica por cuanto únicamente mantiene en movimiento valores equivalentes a través del curso del dinero. Así, la mercancía al inicio del movimiento será intercambiada por una proporción de dinero equivalente a su valor; luego, este dinero será intercambiado por una segunda mercancía del mismo valor que la primera. En ese sentido, el dinero solo estará moviendo valores equivalentes en un movimiento circular y, por lo tanto, tautológico (Marx 2008, 139-141; 192-193).

11 Esta identificación entre locura e irracionalidad proviene del trabajo de Jappe y puede ser también bastante criticable. Véanse por ejemplo los estudios de Foucault (1998, 2003) sobre el nacimiento de las clínicas y la historia de la locura en Europa.

2019, 21). La voracidad de la locura fetichista se convierte, de este modo, en una vorágine autodestructiva que Jappe denomina “pulsión de muerte del capitalismo” (2019, 242). El término freudiano de pulsión de muerte implica, en este caso, la tendencia inherente al capital de buscar su propia destrucción¹².

No solo se trataría de un impulso autodestructivo presente en la circulación del capital, sino que se expandiría a múltiples esferas de la vida social, en tanto la racionalidad mercantil funciona como “exceso de subjetivación” que atomiza al individuo y lo mantiene desconectado de sus relaciones personales para dedicarse a la realización de intereses privados (Jappe 2019, 180). El efecto es un “narcisismo”, resultado directo del fetichismo que redundaría en la desintegración de la vida social y que surge como “defensa” frente a la impotencia ante la voluntad ajena de la mercancía (Jappe 2019, 83-84).

Existen entonces dos consecuencias claras del fetichismo para Jappe: el movimiento autodestructivo del capital y la desintegración de la vida social. A la primera podemos denominar la consecuencia apocalíptica, por cuanto se concentra en los efectos naturales catastróficos del capital; y, a la otra, la socio-psicológica, por cuanto se concentra en los efectos de esta racionalidad “impuesta” sobre los individuos y cómo esta afecta su socialización. Ambos casos ilustran por qué, según Jappe, es necesario mantener en pie la lucha contra el capitalismo, no para reformarlo o controlarlo, sino para *abolirlo*. La conjunción entre fetichismo y valor como parte de un mismo fenómeno, el cual se cristaliza en la mercancía, lo lleva a la conclusión de que “todo cambio social es vano si no consigue abolir el intercambio mercantil” (Jappe 2016b, 25). Una posición tal supone la demolición de la realidad que sostiene la teoría del valor/fetichismo, es decir, de las relaciones sociales que la sustentan, y esta sería según Jappe la base de la crítica del valor.

12 Resulta extraña, sin embargo, la necesidad de apelar a un término cargado teóricamente como el de pulsión de muerte, cuando podía ser suficiente sostener una tendencia autodestructiva del capital. Jappe introduce categorías de la psicología social en sus análisis (Jappe 2019, 58-69), pero no llega a justificar la necesidad de recurrir al psicoanálisis o de unir directamente sus términos con la teoría del valor.

§3. SOCIALISMO O BARBARIE: LÍMITES DE LA TEORÍA DEL FETICHISMO DE JAPPE

Hasta este punto, considero que pueden plantearse tres problemas con la forma en que Jappe concibe el fetichismo:

- i. Concibe al capital como una suerte de fuerza todopoderosa, de voluntad homogénea, por cuanto la “locura” fetichista se impone sobre los individuos. Es una posición que asume que el fenómeno de *personificación* de las mercancías ocurre sin conflicto de por medio (o que este termina resultando impotente), por lo cual la existencia del capitalismo básicamente “ahoga” la libertad humana inevitablemente y saca el “reverso oscuro” de la subjetividad moderna a la luz: “El capitalismo no las ha inventado [las distintas formas de la pulsión de muerte], pero sí ha hecho saltar las barreras que las frenaban y favorecido su expresión” (Jappe 2019, 247-248). De este modo, la agencia humana en el capitalismo parece reducirse a ser el reflejo de las condiciones de producción¹³. Si bien hay un cierto grado de verdad en esto, el error de Jappe consiste en asumir básicamente una relación causal entre capitalismo y problemáticas sociales. Este no es el espacio para expandirnos en este aspecto, pero es posible defender una concepción distinta del fenómeno de personificación desde *El Capital* y la Concepción Materialista de la Historia, sin tener que recurrir al dualismo estructura económica/individuo, atendiendo a otras variables distintas del modo de producción, como pueden ser relaciones históricas de género, colonialismo, racismo, etc¹⁴.

13 Lo cual es un tema controversial dentro de la bibliografía marxista. Un texto reciente de Guillermo Rochabrún sostiene que interpretar de este modo tan unilateral la imposición de las categorías sobre la vida de las personas implica reducir la agencia humana a ser el reflejo de sus condiciones estructurales (con, en este caso, una primacía de las categorías económicas), lo cual deja de lado distintas dimensiones de la vida social que Marx no llegó a cubrir tan extensamente en vida, como la política o las relaciones de género (Rochabrún 2019, 129-130).

14 Son varios los ejemplos posibles de una interpretación de Marx que une las determinaciones del capital con aquellas otras relaciones de poder presentes en nuestra sociedad: género, raza, etc. Véanse los trabajos de Fraser (2022) o Federici (2010) para pensar principalmente en las relaciones entre capitalismo y la opresión de la mujer (y, en el caso de Fraser, también en el aspecto racial de esto).

- ii. Es determinista, pues supone una trayectoria *única* para el capitalismo. Si bien Jappe no piensa sostener una filosofía de la historia que apele al socialismo como una instancia *necesaria* de superación del capitalismo, sí mantiene que, a partir de que el fetichismo es la base de esta sociedad, esta se encuentra entre dos alternativas mutuamente excluyentes: extinción o superación del capitalismo. Entonces, el resultado de la trayectoria no es unívoco, pero el trayecto mismo sí se mantiene irrevocable: el capital mantendrá esta irracionalidad hasta que, de algún modo, la sociedad cambie o sea ya demasiado tarde (básicamente, otra forma de decir “socialismo o barbarie”¹⁵). Una propuesta tal, aunque más sofisticada que el determinismo histórico y económico del marxismo ortodoxo, sí cae en una forma de “apriorismo” formal que supone un desarrollo del capitalismo destinado al fracaso (sea, como se mencionó, por la catástrofe o la revolución) por necesidad lógica y no por el desarrollo histórico.

Por ello, aunque la obra de Jappe abunde en ejemplos históricos *previos* al capitalismo, no ahonda realmente en lo que está ocurriendo *ahora*, pues no podría presentar más que particularidades de un desarrollo ya anticipado por la lógica de las categorías. Así, Jappe ofrece afirmaciones como esta: “Sin duda es más fácil escribir sobre las multinacionales que sobre el valor, y es muy fácil salir a la calle para protestar contra la Organización Mundial del Comercio o contra el paro que para oponerse al trabajo abstracto” (2016b, 27).

El trabajo intelectual que demanda el estudio de las determinaciones de la mercancía y la lógica interna de *El Capital* adquiere una dimensión mucho más fundamental que la misma acción histórica mientras ocurre. Concentrarse en los peligros del neoliberalismo sería, entonces, una “distracción” del principal problema, que es el mismo capitalismo¹⁶

15 Frase atribuida por Rosa Luxemburg a Engels en el famoso folleto *Junius* (Luxemburgo 2018, 267).

16 Incluso, según el mismo Jappe, ya la misma acción política resulta una distracción o, más bien, hacerle el juego al sistema y participar según sus reglas (Jappe 2011, 59). Por ello, considera que la única forma de combatir realmente al capital se da por fuera de la institucionalidad, como una “política sin política” o una forma de *praxis* que ocurra más allá de la sociedad fetichizada (2011, 66-68).

(Jappe 2016, 207). Por supuesto, el error evidente de Jappe es que no se trata de acciones mutuamente excluyentes, pero, más allá de eso, una posición tan desatenta a la particularidad histórica del desarrollo del capitalismo en diversas partes del mundo¹⁷ es no solo simplista por cuanto no incorpora la complejidad del mundo social, sino, sobre todo, es resultado necesario de la crítica del valor tal y como Jappe la plantea.

- III. Es reduccionista, por cuanto, como se mencionó en el primer problema, asume una causalidad simple entre la estructura económica y la agencia humana, la cual se subordina al fenómeno de personificación propiciado por el fetichismo, ignorando o supeditando otras variables sociales al modo de producción. Esto resulta especialmente claro cuando Jappe pretende explicar los aumentos en tiroteos escolares de los últimos años a partir del efecto de desintegración social y “liberación” de la pulsión de muerte que detecta como constitutivos del capitalismo:

Explicar los asesinatos por el “odio al otro” se queda un poco corto. El racismo o la homofobia no datan de hoy. Lo que hay que explicar es el “paso al acto”. Probablemente nos encontramos menos ante un aumento de las pulsiones asesinas que ante un alzamiento de las barreras que impedían su realización. No es necesariamente el odio lo que resulta nuevo, sino la gran cantidad de personas dispuestas a morir para satisfacerlo sin obtener ningún otro beneficio. (Jappe 2019, 256)

17 Como menciona Heinrich, “aunque *El Capital* sea sobre todo un trabajo teórico (...) y no histórico (...), el análisis no es a-histórico en el sentido en que gran parte de la economía contemporánea lo es” (Heinrich 2004, 32; la traducción es propia). El que Marx pretenda encontrar las determinaciones que constituyen la lógica interna del modo de producción capitalista, no implica una desconexión con el análisis histórico propiamente dicho, como ocurre con los capítulos concernientes a la jornada de trabajo o la acumulación originaria: “Los pasajes históricos *complementan* el recuento teórico, pero no lo constituyen” (Heinrich 2004, 32; la traducción es propia). Dicha separación analítica implica, según Heinrich, que *El Capital* no analiza en detalle las “etapas” de la producción capitalista, aunque eso no implica que no tenga en cuenta su desarrollo histórico en relación con las categorías teóricas construidas, algo que falta a Jappe. Finalmente, “entre las clases en su existencia cotidiana y sus luchas, y las determinaciones y el movimiento de éstas que *aquellas* revelan” es posible encontrar “la unidad entre teoría e historia” en la obra de Marx (Rochabrún 2007b, 95).

Una vez más, Jappe tiene un alto grado de razón respecto a que existen efectos sociales del capitalismo, que bien pueden ser el “alzamiento” de las barreras entre la pulsión de muerte y la posibilidad de llevar al acto dicha pulsión (asumiendo que esta exista, claro). Sin duda, además, puede el capital, por ese mismo motivo, “potenciar” fenómenos como el machismo, el racismo y demás, pero esta no es una relación tan unilateral como parece pintarla Jappe al sostener una causalidad directa entre el desarrollo del fetichismo y los aumentos en tiroteos escolares¹⁸. En todo caso, el trabajo de Jappe no ofrece un sustento lo suficientemente considerable como para argumentar que, en estos casos, la misma existencia del capitalismo es determinante. Aunque este no sea el espacio para desarrollar una afirmación convincente, considero que es más modesto, pero también más realista, pensar que se trata de uno entre otros factores, con una importancia que habría que determinarse a partir del estudio de los casos concretos y las diferencias entre las diversas sociedades en las que estos se dan¹⁹.

Si asumiéramos la postura de Jappe, se desprendería que, en el socialismo, estos fenómenos de violencia perderían las condiciones para desarrollarse o disminuiría la intensidad con la que se dan. Ello resulta una afirmación demasiado simplista y utópica.

18 Sin que además entre en detalle sobre qué exactamente hay de distinto entre el fetichismo del siglo XIX y el del siglo XXI como para que sea recién ahora que estas barreras se hayan alzado en tal medida, Jappe da una explicación vaga sobre “la evolución social de las últimas décadas” (Jappe 2016b, 256), que parece referirse a los cambios que traen la digitalización y la evolución de la cultura de consumo (desde la industria del entretenimiento hasta el aumento en el consumo de drogas) desde mediados del siglo XX (Jappe 2016b, 233). Sin embargo, el recuento que ofrece está relacionado con los cambios en los procesos de subjetivación y la relación explícita con el fetichismo y el capitalismo en general se mantiene oscura.

19 Recientemente se puede ubicar el debate entre Fraser y Haslanger respecto a este punto. Véase el estado de la cuestión realizado por Berman (2022) para entender las líneas de debate y la forma en que se discute la relación entre capitalismo y otras variables sociales.

§4. LIBERTAD, IGUALDAD Y PROPIEDAD EN LA FUNDAMENTACIÓN DE LA TEORÍA DEL VALOR

Por supuesto, siendo la crítica del valor una propuesta de interpretación de Marx, la pregunta sería si es que estos son problemas de cómo está interpretando Jappe o si esto es consecuencia necesariamente de la obra de Marx. Considero que se trata de lo primero, de que son problemas por la forma en que Jappe lee la obra de Marx. Para demostrar esto, habré de ofrecer una interpretación alternativa de cómo se fundamenta la teoría del valor en su obra. Considerando que parte de este recorrido ya ha sido realizado al acompañar la argumentación de Jappe, me concentraré principalmente en las “lagunas” de interpretación que pueden encontrarse.

El principal elemento es la fundamentación del valor que ofrece Jappe. Si bien él atiende al carácter situado, concretamente histórico, de las relaciones sociales que sustentan la producción capitalista, ciertamente no las detalla por cuanto una explicación de la determinación de dichas relaciones sociales tendría que colocarlas previamente al fetichismo y, por lo tanto, no serían ellas mismas (al menos en un inicio) relaciones fetichistas, lo cual no conviene al trabajo de Jappe.

Las relaciones a las que me refiero son aquellas que se cristalizan en la mercancía y que, por lo tanto, no son consecuencia de una base económica ni tampoco parte de una superestructura ideológica:

El capitalismo, correlativamente a la formación de un mercado verdaderamente mundial, hereda, absorbe y procesa un inmenso bagaje cultural que no crea, pero al que confiere un determinado sentido, subordinado a sus propias creaciones. (...) No se trata que las relaciones de intercambio mercantil *produzcan* las categorías de propiedad, libertad e igualdad, pues ellas son consustanciales a dicho intercambio. Y a su vez esas categorías, a ese nivel no son ya —por así decir— la ideología liberal, en tanto elaboración conceptual producto de un trabajo intelectual consciente. (Rochabrún 2007a, 146).

En otras palabras, la oposición estructura económica/individuo, reminiscente de la división base/superestructura, que asoma en el trabajo de Jappe, parte de un equívoco en tanto sobrestima los alcances del capital

para “crear” unilateralmente relaciones sociales. Lo que en cambio ocurre, es que estas relaciones son “absorbidas” y reinterpretadas bajo el horizonte de la producción capitalista, de modo tal que los principios enumerados (propiedad, libertad e igualdad) se vuelven fundamento estructural de la forma en que el intercambio se da. Aunque resulte engañoso por el orden de exposición en *El Capital*, estas categorías económicas no funcionan únicamente abstractamente, sino que han necesitado de condiciones de posibilidad histórica: “(...) la acumulación del capital presupone el plusvalor, el plusvalor la producción capitalista y ésta la preexistencia de masas de capital [y fuerza de trabajo] relativamente grandes en manos de los productores de mercancías” (Marx 2009, 891).

Como menciona Marx, el capitalismo, cuando menos el “originario”²⁰, no surge sobre el aire, sino que ha de reunir primero dos condiciones importantes: capital para invertir y mano de obra para emplear.

Pero estas condiciones, digamos, materiales, no son las únicas que explican la producción capitalista: la mano de obra necesita de un conjunto de condiciones de posibilidad formales para poder ser considerada como tal. En otras palabras, la disposición amplia de mano de obra desposeída no tiene mayor significado sin un horizonte previo que permita conferir sentido a los hechos sociales. ¿Qué diferencia, finalmente, al vasallo del obrero?

La respuesta se encuentra en un texto temprano de Marx, *Sobre la cuestión judía*, donde aborda la relación entre los “derechos del hombre” y el carácter de la “sociedad burguesa”: se trata de “la *desintegración* del hombre en judío y ciudadano, en protestante y ciudadano, en hombre religioso y ciudadano (...)” (Marx 1970, 235). El ciudadano burgués es aquel en el que se presenta

20 Aunque no sea el espacio para elaborar un argumento al respecto, hay que tener en cuenta que, para el caso, se está hablando de cómo logró llegarse a la producción capitalista en un espacio geográfico específico (Inglaterra y otros países de Europa), y no de condiciones necesarias *para toda forma* de capitalismo, incluyendo el resultante de la colonización. Piénsese en la carta de Marx a Vera Zasúlich de 1881: “La «fatalidad histórica» de este movimiento [el de la aparición del capitalismo basado en el proceso de expropiación campesina] está, pues, *expresamente* restringida a los países de Europa occidental” (1980, 60). El punto es que el proceso histórico que Marx describe como necesario, solo tiene esta cualidad de necesidad en el caso de Europa occidental; en otros países se tendría que estudiar qué clase de procesos concretos pueden presentarse.

un desdoblamiento entre su particularidad como individuo y su carácter formal de parte de la sociedad. En ese sentido, el ciudadano se relaciona con el resto de la sociedad no como quien es, sino como aquello que tiene en común con todos, es decir, el ser sujeto de derecho. De este modo se constituye el sujeto en la sociedad capitalista, como una “mónada aislada y replegada en sí misma” (Marx 1970, 243), cuya base es el derecho, antes que como miembro de una comunidad en constante interrelación. De hecho, bajo los esquemas del derecho burgués, el sujeto se presenta como libre ante todo cuando puede actuar sin atender a la comunidad (o, como reza la expresión popular, uno es libre de hacer lo que quiera mientras no afecte a otros).

La desconexión entre individuo y sociedad que se presenta en el capitalismo como expresión de libertad es la base de la división entre lo público y lo privado: el individuo es públicamente un ciudadano y lo que es privadamente no tiene por qué tener ninguna conexión con lo público. La aplicación de un principio tal se encuentra en la tercera parte de la triada de derechos universales, la propiedad: “(...) el derecho del hombre a la propiedad privada es el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él abiertamente (*à son gré*), sin atender al resto de los hombres, independientemente de la sociedad, del derecho del interés personal” (Marx 1970, 243-244)

De este modo, libertad, igualdad y propiedad se complementan como base de las relaciones sociales en la sociedad burguesa y garantizan la impersonalidad que es la base del intercambio mercantil. La mercancía, en este sentido, es la “célula germinal” del capitalismo no en el sentido de que, a partir de ella, se modele el resto de la sociedad capitalista a través del fetichismo, sino que, por el contrario, en lugar de ser un punto de partida, encontramos en la mercancía un “resultado”, que se expresa en que esta cristalice las relaciones sociales que caracterizan la sociedad capitalista, tanto económicas como no económicas (Rochabrún 2007c, 24).

Ya con esto en mente creo que resulta factible rechazar la interpretación de Jappe del fetichismo como el fenómeno que *produce* el desdoblamiento que resulta en la inversión de la realidad. Esto no significa, en todo caso,

que el fetichismo no se presente en estas relaciones desdobladas, ni que abarque más que lo puramente económico. Lo que sí significa es que, desde Marx, sería equivocado asumir en sus categorías la explicación de sus propias condiciones de posibilidad: “En otras palabras, redescubrimos algo que es obvio y a la vez muy difícil de percibir: los medios de producción no existen por fuera de los hombres y sus relaciones, y son antes bien la bisagra con la naturaleza que prolonga las relaciones que definen el carácter específico, histórico, de esa fuerza de trabajo” (Rochabrún 2007a, 143).

Esto resulta importante porque, al concentrarnos en la mercancía y en lo económico de las relaciones sociales que se desprenden de ella, parece asumirse un lugar privilegiado para el modo de producción respecto de la estructura social, cuando, por el contrario, lo que vemos es que el modo de producción “absorbe” las relaciones sociales presentes en una sociedad y las dota de un nuevo horizonte²¹. De la especificidad jurídica que llevaba gestándose en la Europa de los siglos XVIII-XIX, surgen las bases para las relaciones salariales una vez que se “liberan” grandes masas de fuerza de trabajo que pasan a ocupar las ciudades²². Es de este modo que se hegemoniza la relación mercantil y que el fetichismo se vuelve pilar de la sociedad capitalista y base de la racionalidad económica.

Se desprende de lo anterior algo de gran importancia. El tránsito de las relaciones de libertad, igualdad y propiedad hacia su cristalización en la mercancía no obedecen a una necesidad dictada unilateralmente ni desde el terreno jurídico-social ni desde el económico. No existe propiamente una *necesidad* de que el desarrollo de la sociedad europea, bajo esas condiciones, diera paso a la formación del capitalismo del modo en que se dio. Del mismo modo, el capitalismo no implica una trayectoria simple

21 Como bien intuye el propio Jappe cuando sostiene que el capitalismo “potencia” ciertos fenómenos sociales, como el racismo o la violencia. El problema viene a ser que Jappe no parece interesarse por las particularidades que estos fenómenos preexistentes al capital introducen en el mismo capital y su desarrollo histórico.

22 Lo cual no es un fenómeno simple tampoco, como han demostrado los trabajos de E. P. Thompson (1989) y Michel Foucault (2016). Lo que ambos autores han explorado extensivamente es cómo la constitución de la sociedad moderna, sobre todo de la clase obrera, ha sido el resultado de un proceso de lucha continuo, que nunca ha garantizado una progresión lineal y claramente predecible a partir de la lógica interna de ciertas categorías.

de autodestrucción que surge de una lógica todopoderosa contenida en el fetichismo de la mercancía. Esto porque, por más que el fetichismo se encuentre incrustado en todas las esferas de la vida social, no las determina *necesariamente*.

Entonces, aquellos ejemplos que Jappe puede encontrar para las tendencias que señala, aunque consecuencias de la hegemonía de la producción capitalista (o fenómenos correlacionados con esta), no suponen que no puedan existir contratendencias que se opongan directamente al fetichismo, como puede ocurrir, más obviamente, a través del activismo social o ya directamente la práctica revolucionaria, pero también a partir de la acción estatal y política institucional. Por supuesto, determinar eso precisa de un análisis concreto de las condiciones en que se ejerce la política en sociedades determinadas, y no asumir como cuestión de hecho que todo el capitalismo funciona igual a partir de la lógica interna de sus categorías.

Esto es algo que el mismo Marx tiene en cuenta, cuando detalla el lugar que ocupa el conflicto capital/trabajo históricamente en función de circunstancias concretas: durante el nacimiento de la gran industria ubica este conflicto en un segundo plano frente a las tensiones de la política internacional y los enfrentamientos “entre el capital industrial y la propiedad aristocrática de la tierra” (Marx 2008, 14); es con la conquista del poder político en Francia e Inglaterra, suceso posterior, que “la lucha de clases, tanto en lo práctico como en lo teórico, revistió formas cada vez más acentuadas y amenazadoras” (*ibid.*). Que estos detalles históricos no sean incorporados a la discusión sobre la mercancía se debe a que *El Capital* se presenta como un estudio de las leyes y tendencias internas *del* capital (Marx 2008, 8) antes que como un estudio político concreto sobre las condiciones de posibilidad de acción *contra* el capital.

Este nivel de abstracción, no significa, sin embargo, que la historia no se incorpore al análisis eventualmente o, más aún, que otros análisis que partan de estas categorías teóricas no deban adentrarse en las particularidades del desarrollo capitalista en relación con esas mismas categorías, de modo que pueda evaluarse en qué medida estas se encuentran presentes y hasta qué

punto la especificidad del contexto investigado necesita de la elaboración de nuevas categorías.

Una postura que, en cambio, se quede en el “*apriorismo*” que puede parecer que tiene lugar en la discusión sobre la teoría del valor (Marx 2008, 19), es decir, una postura que interprete el desarrollo histórico del capitalismo como determinado por la lógica interna de las categorías económicas (como si la vida social entera y el Estado fueran explicados a partir de estas categorías), está cayendo en un error de interpretación unilateral y reduccionista de la obra de Marx.

En gran parte, entonces, el fetichismo es lo que ya se ha explicado desde Jappe. Es, efectivamente, la inversión de la realidad que ocurre en la cosificación de las relaciones sociales involucradas en el intercambio, que se expande hasta atravesar la totalidad de la vida social. Sin embargo, sus efectos no se imponen tan unilateralmente, no son tan determinantes ni tan reduccionistas como supone Jappe. Esto por cuanto la explicación que da surge de una inversión de la lógica de las categorías marxianas, que otorga a la mercancía, como “*célula germinal*”, el lugar de la categoría que ordena la lógica de las relaciones sociales en la sociedad capitalista cuando en realidad lo que ocurre en la mercancía es que estas relaciones se cristalizan en ella. Esta diferencia es la central que nos permite llegar a una comprensión menos sobredimensionada del fetichismo.

§5. EL LUGAR DE LAS CONTRADICCIONES EN LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

Solo queda, entonces, pensar qué lugar ocupa la contradicción encerrada en el fetichismo en la crítica de la economía política. Ello requiere de dar cuenta de cuál es el sentido de que una categoría presente contradicciones en la obra de Marx.

Para comenzar, Harvey distingue entre dos formas de entender la contradicción: a) como contradicción lógica, basada en la oposición de proposiciones que no pueden ser ciertas al mismo tiempo y b) como la presencia de

fuerzas opuestas que pretenden anularse mutuamente (Harvey 2014, 17); la primera sería aristotélica y la segunda, con la que opera Marx, dialéctica (Harvey 2014, 20). La contradicción aristotélica es ante todo una imposibilidad, mientras que la contradicción dialéctica refiere a un escenario de conflicto que busca una resolución.

La contradicción dialéctica, al basarse no en el carácter paradójico de la oposición lógica, sino en la acción directa de fuerzas en oposición, mantiene un carácter dinámico por el cual la contradicción tiene resultados: cuando se agudizan, llevan a crisis y, a partir de estas, la situación contradictoria cambia en mayor o menor medida. Cuando, por el contrario, la contradicción se atenúa, esta pasa a implicar una reconfiguración en la oposición de los elementos en contradicción (Harvey 2014, 18). Esto quiere decir que una contradicción no lleva necesariamente a una resolución en el sentido de la superación de la oposición. Cuando ocurre lo contrario, la contradicción no desaparece, en todo caso, sino que se mantiene “oculta” y puede volver a aparecer eventualmente: que la gente recicle más no resuelve el problema del calentamiento global, por ejemplo.

Esta forma dinámica de entender la contradicción en la obra de Marx, también supone que la oposición ocurre entre elementos conectados internamente en las determinaciones de las categorías que pueden observarse a nivel de conjunto o *totalidad*: “(...) la contradicción es aquí la puesta en tensión, el proceso de agotamiento de dichos límites [los de la totalidad]” (Rochabrún 2007b, 84). Por ejemplo, retomando en parte lo anterior, una contradicción general de la sociedad capitalista se evidencia en los límites naturales que agota y pueden llevar a una crisis ecológica. Existe una contradicción entre la necesidad de valorización constante del capital y la posibilidad material de la naturaleza de ofrecer recursos que permitan mantener en movimiento el proceso de valorización. Esto no ocurre como parte de una oposición entre elementos externos, como si sociedad y naturaleza se encontraran separadas, o como si la necesidad de lucro y el movimiento de valorización fueran igualmente elementos disímiles. Por el contrario, la unión entre hombre y naturaleza es parte central de la

“concepción materialista de la historia²³ y la irracionalidad de la “voracidad” del capital que ya se ha explicado, está presente en la misma determinación de la categoría.

Jindrich Zeleny ubica esta forma de entender la contradicción, a la que él llama inmanente, como parte central del trabajo metodológico que lleva a cabo Marx a lo largo de *El Capital*, cuya base es un modelo lógico de carácter dialéctico (Zeleny 1978, 13). La dialéctica es, según Zeleny, una forma de construir conocimiento científico que se diferencia del modelo deductivo tradicional por la conexión interna de sus categorías en un proceso continuo de despliegue, por el cual las categorías se suceden entre sí por necesidad lógica o histórica generada por la contradicción interna de las mismas (Zeleny 1978, 99-100). En ese sentido, la contradicción, por ejemplo, entre valor de uso y valor de cambio representa el movimiento por el cual el valor, en su doble faceta, da cuenta de una necesidad interna que no encontrará satisfecha hasta superar la forma mercancía por la forma dinero (la cual, a su vez, se encontrará plagada por otras contradicciones que llevan a otras necesidades). Ello no implica automáticamente que, por ser categorías plagadas de contradicciones, estas ya contengan un componente problemático o incluso peligroso para una sociedad. Por el contrario, la contradicción es únicamente parte constitutiva de la realidad desde una perspectiva dialéctica.

Jappe simplifica el análisis previo al sostener que: “La mercancía es, pues, la unidad de dos determinaciones de la misma cosa que no son simplemente diferentes, sino que la una excluye a la otra (...)” (2016b, 43). En este caso, Jappe parece concentrarse en el aspecto paradójico de que una cosa pueda ser al mismo tiempo su negación: valor de uso y valor de cambio, trabajo concreto y trabajo abstracto, trabajo privado y trabajo social, por lo que termina afirmando que una cosa debe excluir a la otra. Así, si la base de la

23 “La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la producción, se manifiesta inmediatamente como una doble relación –de una parte, como una relación natural y, de otra, como una relación social (...)” (Marx 2014, 24). Si la vida y conciencia de los hombres se encuentran en relación determinante con las condiciones de producción de una sociedad dada, la división del trabajo en ella y la reproducción de la misma, el hombre se presenta como un ser siempre inserto en el mundo, entendiéndolo “mundo” tanto como sociedad y como naturaleza.

crítica de Jappe parece fundarse en el carácter paradójico de la mercancía, esto *debe significar* que se sostiene a través del fetichismo. Sin embargo, Jappe desatiende lo explicado previamente, que es que el carácter contradictorio de estas categorías no tiene un significado particular de por sí, si no es, en todo caso, en relación con la estructura interna del edificio teórico por el cual se sostiene el capital.

Si, por el contrario, la contradicción no es paradójica²⁴, sino parte constitutiva de la realidad o, incluso más, el motor que la tiene en marcha, entonces la afirmación de Jappe de que el fetichismo representa el carácter contradictorio de la mercancía es cierta, pero en sí misma no implica ya la necesidad de superar el capitalismo: es un elemento importante, sin duda, pero no determinante en la crítica marxiana. En tanto toda forma de orden social supondría un número de contradicciones dentro de sí, no sería cuestión, como ocurre con Jappe, de señalar esa contradicción y afirmar a partir de eso que algo no funciona en la realidad social, sino más bien de examinar cómo dicha contradicción se articula en relación con el resto del orden social y, recién en relación con eso, llegar a concluir si es necesario luchar por la superación de un sistema que no funciona y que más bien resulta opresivo.

Incluso si no nos comprometemos con la ontologización de la contradicción²⁵, es igualmente posible afirmar que este sentido de contradicción se encuentra supuesto en la composición de la mercancía: que el valor de cambio *niegue* el valor de uso no implica ningún juicio de por sí sobre la mercancía. La cuestión, como también intuye Jappe, se encuentra en las

24 Si entendemos una paradoja como aquello que representa una imposibilidad y una contradicción como el elemento dinámico que estructura el cambio en la realidad.

25 Lo cual, por supuesto es controvertible, pues dicha ontologización es más hegeliana que marxiana y la relación entre ambas obras no ha alcanzado un consenso claro actualmente. La perspectiva de Zeleny que se ha analizado asume cierta continuidad entre Hegel y Marx, según la cual Marx termina superando los defectos de la obra hegeliana (Zeleny 1978, 58). También existen posiciones opuestas, como la de Axel Honneth, quien más bien considera que Marx, al centrarse en los aspectos opresivos de la realidad de su época, no tuvo la misma claridad que Hegel para intuir la posibilidad emancipatoria de sus instituciones, lo que volvería a Hegel más vigente que Marx (Honneth 2018, 32-36; 62-63). Y, finalmente, una posición como la de Althusser consideraría que solo el joven Marx sería influenciado por Hegel y que Marx en su madurez habría dejado de lado la especulación filosófica (Viglione 2014, 4).

relaciones sociales contenidas en esa contradicción y cómo opera, por lo tanto, en la realidad. Sin embargo, Jappe no se compromete con esta intuición, y se concentra en el problema encontrado en la especificidad de la abstracción en la producción capitalista para demostrar que en ello reside la principal contradicción contenida en el fetichismo. Por supuesto, es así, pero eso de por sí no tiene mayor significado.

56. CONCLUSIONES

Como se ha podido evaluar en estas páginas, el trabajo de Anselm Jappe, aunque valioso, adolece de ciertos defectos que lastran sus conclusiones. Ignorar la especificidad de las relaciones sociales cristalizadas en la mercancía es lo que lo lleva a asumir, simplistamente, que una categoría de la obra de Marx resulta suficiente para comprender la realidad social. No solo es simplista, sino que, irónicamente, resulta demasiado abstracto para un trabajo que pretende justamente criticar cómo la abstracción con la que opera la realidad del capital termina ignorando la particularidad y riqueza del mundo social. Lo que hace Jappe es esperar encontrar claves en elaboraciones teóricas y por ello considero que “filosofiza” innecesariamente la obra de Marx, la cual, por el contrario, como ya se ha mencionado, se enclava en el contexto social e histórico del que fue parte.

No hay que olvidar, además, la existencia de un gran mundo de fenómenos sociales que no pudieron ser cubiertos por Marx en vida y que sin duda poseen lógicas propias que habría que examinar en contexto para poder determinar qué relación guardan con el capitalismo. Claro, el racismo, el imperialismo, el machismo y tantas otras patologías sociales guardan dimensiones de clase que refieren directamente a las categorías de la producción capitalista, pero no se puede afirmar como una generalidad esta conexión, pues no todas las sociedades operando bajo la producción capitalista son iguales.

En todo caso, no puede negarse que la interpretación de Jappe sí atiende a lo importante sobre el fetichismo, que es su carácter ideológico, que invierte la realidad para naturalizar lo que es social y, por lo tanto, sujeto de

cambio. El problema yace más bien en las conclusiones injustificadas que extrae de esta categoría, en especial por su carácter contradictorio, sobre el que hace bastante hincapié.

Las contradicciones de la sociedad capitalista existen, claro, pero, si atendemos al desarrollo expuesto, la existencia de contradicciones no asegura de por sí que el capitalismo vaya a fracasar o que este sea inherentemente “injusto” o, más aún, una forma de “locura”. Llegar a estas conclusiones implica un estudio más extenso que ahonde más allá del fetichismo. En ese sentido, como sostiene Harvey: “La contradicción entre realidad y apariencia derivada de todo ello [del fetichismo como inversión de la realidad] es con mucho la más general y difundida que tendremos que afrontar al tratar de desvelar las contradicciones más específicas del capital” (2014a, 21)

El fetichismo se nos presenta como una contradicción “inicial” o “de entrada” que media entre nuestra vida tal y como es y las determinaciones que la llevan a ser de tal modo. Al mismo tiempo, el fetichismo media en las demás contradicciones del capital por cuanto constituye el núcleo de la racionalidad capitalista. Sin embargo, esto no significa que sea “la *contradicción fundamental* de la formación social capitalista” (Jappe 2016, 44) y, por lo tanto, el principal argumento para abolir la realidad del valor y las relaciones que la componen. Las *otras* contradicciones del capital resultan igualmente fundamentales en este aspecto. Por supuesto, este no es el espacio para enumerarlas ni dar conclusiones sobre si debe o no superarse el capitalismo: una discusión sobre el fetichismo resulta insuficiente para arrojar tales conclusiones y asumir una posición tal sería atribuir a esta categoría un aire de misticismo (como “clave” para vencer al capital) que no solo no se encuentra justificado, sino que, por el contrario, redundaría en un “fetichismo del fetichismo”²⁶.

Recibido: 31/07/2023
Aceptado: 05/09/2023

26 Debo esta formulación irónica a las clases del profesor Guillermo Rochabrún.

Bibliografía

- Althusser, Louis y Étienne Balibar, 2004. *Guía para leer El Capital*. Ciudad de México y Buenos Aires: Siglo XXI.
- Berman, Aaron, 2022. Haslanger, Marx, and the Social Ontology of Unitary Theory: Debating Capitalism's Relationship to Race and Gender. *Journal of Social Ontology*, 8(1), 118-150.
- Brown, Wendy, 2014. Is Marx (Capital) Secular? *Qui Parle*, 23 (1), 109-124.
- Federici, Silvia, 2010. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Foucault, Michel, 1998. *Historia de la locura en la época clásica. I*. Bogotá: FCE.
- Foucault, Michel, 2003. *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel, 2016. *La sociedad punitiva. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Madrid: Akal.
- Fraser, Nancy, 2022. *Cannibal Capitalism. How Our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet – and What We Can Do about It*. Londres y Nueva York: Verso.
- Grupo Krisis, 2018. *Manifiesto contra el trabajo*. Barcelona: Virus.
- Harvey, David, 2014a. *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Harvey, David, 2014b. *Guía de El Capital de Marx. Libro primero*. Madrid: Akal.
- Harvey, David, 2018. *Marx, Capital and the Madness of Economic Reason*. Nueva York: Oxford University Press.
- Heinrich, Michael, 2004. *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Heinrich, Michael, 2008. *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*. Madrid: Escolar y Mayo.
- Honneth, Axel, 2018. *The Idea of Socialism. Towards a Renewal*. Nueva York: Polity.
- Jappe, Anselm, 2011. *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*. La Rioja: Pepitas de Calabaza.
- Jappe, Anselm, 2016a. Hacia una historia de la crítica del valor. *Nombres. Revista de Filosofía*, 30, 107-126. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/21237>
- Jappe, Anselm, 2016b. *Las aventuras de la mercancía*. La Rioja: Pepitas de Calabaza.
- Jappe, Anselm, 2019. *La sociedad autófaga*. La Rioja: Pepitas de Calabaza.
- Kolakowski, Leszek, 1971. Althusser's Marx. *Socialist Register*, 111-128. Recuperado de <https://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/5334/2235>

- Kurz, Robert, 2016. *El colapso de la modernización. Del derrumbe del socialismo de cuartel a la crisis de la economía mundial*. Buenos Aires: Marat.
- Leiter, Brian, 2022. Marx's Economics and the Transition from Capitalism to Communism. Recuperado de https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=4222465
- Luxemburg, Rosa, 2018. *Obras escogidas*. Ciudad de México: Partido de la Revolución Democrática. Recuperado de <https://www.prd.org.mx/libros/documentos/libros/Obras-escogidas-luxemburgo.pdf>
- Marx, Karl, 1970. La cuestión judía. *Los anales franco-alemanes*. Barcelona: Martínez-Roca, 223-257.
- Marx, Karl, 1989. *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Marx, Karl 2008. *El Capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción de capital*. Volumen I. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Marx, Karl, 2009. *El Capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción de capital*. Volumen III. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Marx, Karl, 2014. *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Madrid: Akal.
- Marx, Karl y Friedrich Engels, 1980. *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rusa*. Ciudad de México: Pasado y Presente.
- Postone, Moishe, 2003. *Time, Labor, and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Rochabrún, Guillermo, 2007a. Base y superestructura en el "Prefacio" y en *El Capital. Batallas por la teoría. En torno a Marx y el Perú*. Lima: IEP, 125-154.
- Rochabrún, Guillermo, 2007b. ¿Hay una metodología marxista?: a partir de la primera sección de *El Capital. Batallas por la teoría. En torno a Marx y el Perú*. Lima: IEP, 65-95.
- Rochabrún, Guillermo, 2007c. Un marxista académico frente al espejo. *Batallas por la teoría. En torno a Marx y el Perú*. Lima: IEP, 11-62.
- Rochabrún, Guillermo, 2019. La división de las ciencias sociales y la epistemología capitalista: una mirada desde *El Capital*. En Martínez, Oscar (coord.), *Karl Marx desde América Latina: dialéctica, política y teoría del valor*. Lima: Ande/Gislat, 109-130.
- Rubin, Isaak Illich, 1974. *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Buenos Aires: Siglo XXI/Ediciones Pasado y Presente.
- Thompson, E. P., 1981. *Miseria de la teoría*. Barcelona: Crítica.

- Thompson, E. P., 1989. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Tomo I. Barcelona: Crítica.
- Viglione, Maria Paula, 2014. *En torno a la diferencia entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista según Louis Althusser*. VII Jornadas de Sociología de la UNLP. Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata. Recuperado de <https://www.aacademica.org/000-099/44.pdf>
- Zeleny, Jindrich, 1978. *La estructura lógica de El Capital de Marx*. Ciudad de México: Grijalbo.