

# **SOBRE EL FETICHISMO**

*(Théorie Communiste nº 10)*

El punto de partida de los análisis sobre el fetichismo suele ser el capítulo sobre «El carácter de fetiche de la mercancía». Allí se encuentra la definición general del fetichismo: «Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos.» El fetichismo queda equiparado, por analogía, a la religión y tiene su fundamento en la doble naturaleza del trabajo expresada —y pervertida— en la forma-mercancía. Se sabe que H. Lefebvre y los situacionistas, reanudando en parte los análisis de Lukács (reificación y conciencia de clase), dieron gran importancia a este análisis, que dio lugar a la crítica de la vida cotidiana, centrada en la mercancía y convertida en la piedra de toque de la crítica social. Como señaló J. Camatte, su «error» es doble, ya que, por un lado, el objetivo del capital es el plusvalor y, por otro, las mercancías no son más que capital en forma de mercancías. Y les dedicó el texto de Marx sobre J. Mill «En el sistema de crédito, no es el dinero el que se suprime, es el propio hombre el que se convierte en dinero.» La antropomorfosis no anda lejos.

Si bien la crítica al cotidianismo que gira en torno a la mercancía es justa, la respuesta de Camatte es insuficiente, en la medida en que, pese a mostrar claramente que la mercancía y el capital son dos cosas diferentes, se reduce a mostrar que el capital va mucho más allá en el proceso de reificación que la mercancía, atacando al hombre mismo y no sólo a sus productos.

Lo mismo cabe decir de Barrot en *Le mouvement communiste* pp. 161-165. En relación con la mercancía, el capital desarrolla un fetichismo propio, ya que un proceso de trabajo y proceso de valorización, lo que está calcado de la división estática valor de uso/valor de cambio. «El fenómeno fetichista capitalista no hace más que reflejar el movimiento de la mercancía (...) y del capital, que se forma al afirmarse como proceso de valorización y de trabajo.» En consecuencia, «en el modo de producción capitalista el fetichismo se desdobra, pero no se trata de una simple mistificación, sino que corresponde a una realidad que oculta» (p. 164). «El fetichismo ya no es sólo un fenómeno ideológico (...) tiende a constituirse en un proceso global de control de todas las actividades humanas a través del ser impersonal del capital.» (p. 165)

Aquí vemos que el capital es concebido ante todo como la puesta en movimiento de la mercancía (de manera explícita en Barrot, pp. 61-63 *op. cit.*) «El intercambio ha conquistado la producción; a diferencia de la mercancía, el capital no reduce el valor de uso al rango de mero “soporte” (...) por eso es posible el doble movimiento de autonomización...»). En Barrot (y sucede lo mismo con Camatte) el desdoblamiento del fetichismo remite al hecho de que, si bien el fetichismo de las mercancías siempre existe en la superficie de la sociedad capitalista, existe otro más profundo y más esencial: el del

capital, que es su desarrollo y puesta en movimiento debido al hecho de apropiarse de una mercancía especial, la fuerza de trabajo; de ahí su carácter específico.

El límite de este análisis queda de manifiesto, en ambos casos, en la referencia a la ideología, que tiende a convertirse en fuerza material, análisis corolario del hecho de que el capital subordina a sí mismo toda actividad, que se convierte en actividad «para el capital». Aquí el ecléctico Barrot asume la posición de Camatte. El fetichismo no es una ilusión, sino que corresponde a una realidad que oculta: la definición clásica de la ideología. Surge entonces la necesidad de destruir este velo, con el problema de que la ideología tiende a materializarse. De ahí el desenlace lógico en Camatte: la rebelión individual frente a esta capa de plomo.

Si bien es justa la crítica de quienes no ven en el capital más que la mercancía —ya que «olvidan» el trabajo asalariado, la explotación, etc.— para resolver el problema no basta con la ecuación fuerza trabajo = mercancía, que sitúa al fetichismo de la mercancía en segundo plano, a nivel de la circulación, en calidad de una prolongación del fetichismo en la producción que, en lugar de ser estática, puesto que el trabajo es actividad, vendría a poner en movimiento y en contradicción al fetichismo de la mercancía.

No basta porque, por una parte, eso reduce el problema del fetichismo a un problema de ideología, es decir, de teoría del conocimiento, y por otra, y por encima de todo, porque la especificidad del fetichismo del capital respecto al de la mercancía no consiste en que extienda las «ilusiones» de la circulación a la producción y las ponga en movimiento. Eso equivaldría a considerar el fetichismo del capital como un simple ahondamiento del de la mercancía —que le sirve de modelo—, es decir, en última instancia, a suprimir la diferencia real entre mercancía y capital, papel reductor desempeñado por la presencia de una supermercancía: la fuerza de trabajo.

Si bien es evidente que el capital produce mercancías de forma generalizada, la diferencia entre mercancía y capital no es una mera cuestión de ahondamiento, sino una diferencia cualitativa cuyo origen no reside en la mera extensión del fetichismo a la producción.

En efecto, al igual que el fetichismo del dinero (mercantilismo, por ejemplo), el de la mercancía existe desde que los inicios del intercambio. Ahora bien, el intercambio mercantil se da en los márgenes del modo de producción, o de forma generalizada en el modo de producción capitalista, pero nunca engendra por sí solo la base de un modo de producción basado en la organización de los distintos elementos necesarios para el proceso de producción, ya que el intercambio se basa exclusivamente en la división social del trabajo. Explícitamente, en lo que al capital se refiere: «No se trata aquí de esa división social del trabajo ni de la independización recíproca de los diversos ramos del trabajo (...) sino de la división entre los elementos concomitantes del proceso de producción mismo y de su autonomización recíproca, que llega hasta la personificación del uno ante el otro.» (*Capítulo VI inédito*, p. 49)

El fetichismo de la mercancía no presupone más que la división social del trabajo y su corolario, el intercambio. Aquí ya tenemos el carácter mediatamente social del individuo, dado que, aunque éste indudablemente actúa en sociedad, su existencia social sólo se manifiesta a través del intercambio de productos, lo mismo que su actividad sólo es social «negativamente», dentro de la división social del trabajo, que presupone los demás trabajos como complementarios e indispensables, pero al mismo tiempo exteriores. Así lo describe Marx en la «Versión primitiva de la “Contribución”»: «El hecho de que la vinculación social, que surge de la colisión de los individuos autónomos, aparece a la vez como una necesidad objetiva y como un vínculo que les es exterior, representa precisamente su independencia, para la cual la existencia social es ciertamente una necesidad, pero sólo un medio, de modo que a los individuos mismos se les presenta como algo extrínseco.» (*Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, p. 234). Disponemos de lo que escribió Marx, pero no disponemos más que eso. Por un lado, una teoría del fetichismo, ampliamente desarrollada después de Marx, que concibe el fetichismo como conciencia del individuo aislado, y que no puede captar la totalidad como tal (cfr. por ejemplo, la crítica de la economía vulgar realizada por Marx como teorización de las ilusiones del capitalista aislado); por otro, y esto es lo fundamental, quedarse a nivel del modelo de fetichismo que proporciona la mercancía conduce a una afirmación válida para todos los individuos de la sociedad capitalista. El movimiento lógico supone un hombre que es un animal social, cuya sociabilidad se expresa a través de mediaciones que tienden a (o llegan a) emanciparse.

Como ya demostramos ampliamente en *Notes 5 (Notes de travail*, septiembre de 1978), el carácter social del individuo no es ni una situación metafísica ni un atributo antropológico. La sociabilidad no es una cualidad que defina al Individuo-Hombre junto a otras cualidades. El individuo es social porque es un individuo particular, es decir, miembro de una clase, lo que lo convierte a la vez en un ser real y mediato de la comunidad (relación necesaria con otras clases y con la comunidad efectiva que esas clases constituyen y sustentan). Esa mediación no es un simple término medio lógico, sino que funda la contradicción que alienta dicha comunidad y la resolución de dicha contradicción.

Tan pronto como nos referimos al capital, ya no hablamos de lo que sucede en la circulación mercantil, sino que nos referimos a un modo de producción, es decir, a clases. Ahí es donde reside el carácter específico del fetichismo del capital.

«Todas las formas de la sociedad, en la medida en que conducen a la producción mercantil y a la circulación dineraria, toman parte de esta distorsión. Pero en el modo capitalista de producción y en el caso del capital, que forma su categoría dominante, su relación de producción determinante, ese mundo encantado y distorsionado se desarrolla mucho más aún.» (*El Capital*, t. III, Siglo XXI, p. 1052). Por supuesto, la generalización de la forma mercancía está implícita en el capital, pero quedarse en esa generalización o en su extensión sería un error, porque en tal caso olvidaríamos que «la forma económica, el intercambio, pone en todos los sentidos la igualdad de los sujetos, el contenido o sustancia —tanto individual como colectiva— pone la libertad.»

(*Grundrisse*, p. 183) Todos los valores democráticos derivan de la circulación y de la mercancía (cfr. *ibíd.* 187). A partir del fetichismo de la mercancía como modelo, pues, sólo se puede llegar o a reivindicar una democracia verdadera o a una crítica ética.

El tránsito del fetichismo de las mercancías al fetichismo del capital no consiste en un ahondar, sino en el paso de una forma general y ahistórica a tomar en consideración lo que es un modo de producción, es decir, clases. En este paso desaparece la explicación del fetichismo mediante la «falsa conciencia» de los individuos aislados, y se fundamenta en lo que el capital es como relación social y relación recíproca entre clases: lucha de clases.

La explicación es la sucesión y la unidad de tres momentos que se presuponen mutuamente: «1) la relación recíproca entre el dinero y la fuerza de trabajo, la compra-venta [...]; 2) la supeditación directa del trabajo al capital; 3) la transformación real del trabajo en capital dentro del proceso de producción... la creación de plusvalía para el capital» (*Teorías sobre la plusvalía*, FCE, p. 370). El objetivo de la producción capitalista es inmediatamente la plusvalía y más aún el capital mismo. En el sistema capitalista, el incremento de valor sólo tiene sentido si puede ser transformado a su vez en nuevo capital, servir para explotar trabajo. La creación de plusvalor es acumulación de capital inmanente al proceso de producción capitalista.

Esto implica la reproducción en escala ampliada de la relación social capitalista, que se convierte así en resultado del propio proceso (cfr. *Capítulo VI inédito*, pp. 258-259). En este sentido «mediante la apropiación del trabajo presente, el capitalista ya posee una asignación sobre el trabajo futuro» (*Grundrisse*, t. 1 p. 311). Esto nos da, pues, la autopresuposición del capital, que produce sus condiciones como resultado propio y, dado que la acumulación le es inmanente, a escala ampliada. Es este el movimiento en el que se basa el fetichismo del capital. Una vez transformado en dinero, al final de cada ciclo, el dinero (el producto) se presenta idealmente como capital: «En el primer movimiento el dinero tenía su origen en la circulación simple; en el segundo, en el proceso de producción del capital. En el primero se transformaba en capital; en el segundo, se presentaba como un supuesto del capital puesto por el propio capital; y por tanto ya está puesto en sí como capital; ya tiene en sí la relación ideal con el capital. Ya no se convierte simplemente en capital, sino que como dinero ya está puesto en él el que pueda transformarse en capital.» (*Grundrisse*, t. 1, p. 304)

En tanto unidad de los tres momentos, la explotación implica la acumulación y, por tanto, la reproducción a escala ampliada de la relación social que permite transformar el dinero en capital de manera inmanente. Al constituir la apropiación del trabajo presente una asignación sobre el trabajo futuro —dado que al término del proceso inmediato el proletario se encuentra en la situación original de vender de nuevo su fuerza de trabajo— resulta que, desde el primer intercambio, el de la compraventa de la fuerza de trabajo, el dinero o las mercancías ya son capital en sí. «Ahora bien, aunque el dinero se halla en poder del comprador de la fuerza de trabajo, (ya sea como mercancías: [la reserva] de medios de producción y medios de vida para el obrero, sólo se convierte en

capital mediante ese proceso, y solamente en él llega a ser capital, razón por la cual estas cosas, antes de entrar en dicho proceso, no son capital, sino que están llamadas a convertirse en él, son, sin embargo, capital *en sí*: lo son por la forma independiente en que se enfrentan a la fuerza de trabajo y ésta se enfrenta a ellas, relación que condiciona y asegura el cambio por la fuerza de trabajo y el consiguiente proceso de la transformación del trabajo en capital. Entrañan ya de antemano, frente a los trabajadores, el *destino social* que las llama a convertirse en capital y a mandar sobre el trabajo. Se las presupone, por tanto, frente a éste, como capital.» (*Teorías sobre la plusvalía*, FCE, p. 368). Que una suma de dinero o de cosas pueda presentarse como capital, estar dotada de una «voluntad» propia y de un movimiento autónomo, no es, por tanto, una cuestión de conciencia o un atributo ideológico, sino una realidad efectiva incluida de manera inmanente en el mecanismo de la explotación, cuyo resultado último es la reconversión del plusvalor en capital y, como corolario, la reproducción ampliada de la relación que separa al trabajador de los medios de producción, condición necesaria de esa reconversión.

La autopresuposición del capital no es un movimiento interno a éste, en tanto naturaleza o ser, que haya de conducirlo a una crisis interna de la que el proletariado podría aprovecharse o que impulse al hombre a rebelarse contra él. El mecanismo de la autopresuposición es el movimiento en el seno del cual se definen las clases.

«La relación de capital durante el proceso de producción sólo sale a luz porque existe en sí en el acto de circulación, en las distintas condiciones económicas fundamentales en las que se enfrentan comprador y vendedor, en su relación de clase. Esta relación no está dada con la naturaleza del dinero; antes bien es la existencia de esta relación lo que puede transformar una mera función de dinero en una función de capital.» (*El Capital*, Siglo XXI, t. 2, p. 38). Acabamos de ver que la existencia misma de esta relación de separación implica tanto su reproducción como la acumulación de capital.

No se trata, pues, de pobres que venden su fuerza de trabajo —lo que define a la plebe, no al proletariado—, sino de una situación individual que es una relación de clase, y que no surge del simple hecho de que muchos individuos se vean obligados a vender su fuerza de trabajo, sino que es a la vez la condición y el resultado del capital.

«[...] la venta de la propia fuerza de trabajo (bajo la forma de venta del propio trabajo o de salario) se presenta no como manifestación aislada [ni la suma de estas N. del A.] sino como el supuesto socialmente decisivo de la producción de mercancías» (*ibid.* 38). Como «factor social» este acto de compraventa se basa en «la distribución; no la distribución en el sentido habitual, como distribución de los medios de consumo [en esta etapa simplemente tendríamos al pobre vendiendo la única mercancía que posee para obtener con qué sobrevivir, la explotación en el sentido banal, N. del A.] sino la distribución de los elementos de la producción misma, de los cuales los factores objetivos están concentrados de un lado y la fuerza de trabajo, aislada de ellos, del otro» (p. 39). Se trata, por tanto, de un modo de producción basado en clases, lo cual impide

convertir al proletario individual en el desafortunado y estafado vendedor de una mercancía muy peculiar, y a la revolución en una rebelión contra la estafa del capital. Eso equivaldría a concebir al proletario sólo en el primer momento del intercambio, concebido a su vez como una especie de intercambio desigual —lo cual es falso ya que recibe el equivalente de lo que vende— y a reducir la explotación al robo; de ahí la idea barroca de no entregar al capital más que el equivalente.

De hecho, «esta perpetuación de la relación entre el capital como comprador y el obrero como vendedor de trabajo constituye una *forma* de la mediación inmanente a este modo de producción; (...) *Encubre*, como mera *relación monetaria*, la transacción real y la dependencia perpetua que esa intermediación de la compraventa renueva incesantemente» (*Capítulo VI inédito*, p. 262), dependencia perpetuada a través de una renovación constante que es el estricto corolario del hecho de que la apropiación del trabajo presente es asignación del trabajo futuro mediante la constante reconversión, al final de cada ciclo, del plusvalor en capital adicional.

Este último aspecto es fundamental, porque implica que el proletariado no es un ser ni —lo que viene a ser lo mismo— una relación social inmutable (venta de la fuerza de trabajo), ya que es definido en el seno de una relación social que implica de forma inmanente su perpetuación como proletario a la vez que la acumulación de capital. Por tanto, es definido al margen de cualquier escisión abstracta entre su ser y sus condiciones de existencia adecuada (la acumulación como condición). De esto se desprende que el proletariado siempre actúa conforme a lo que es; nunca es desviado o vencido por condiciones externas inmaduras. También se sigue de esto que cuando la práctica programática designa al capital como objeto o naturaleza externa (de ahí la problemática de las condiciones), no se trata ni de un error teórico ni de una ocultación de su supuesta conciencia.

La explotación es la relación social que fundamenta el antagonismo constante del proletariado y el capital, y las crisis constituyen su manifestación paroxística. Crisis de la autopresuposición del capital, la crisis es crisis de una relación social en la que la reestructuración superior no es un elemento que interviene al final de la crisis. La relación social que entra en crisis contiene «simultáneamente» la crisis de la reproducción ampliada de la relación social sobre su base anterior, a la vez que la reestructuración del capital, cuyo instrumento es la fenomenología de la crisis. No hay un momento de crisis seguido por un momento de reestructuración; la forma misma de la crisis implica la reestructuración. Por forma de la crisis, es preciso entender el nivel en que se desencadena —crisis «comercial», «financiera»— y, por tanto, sus causas inmediatas —ausencia de circulación de mercancías, escasez de metales preciosos, los fenómenos que induce conforme a esas causas inmediatas— quiebras, paro, etc..., que comportan inmediatamente las formas de su resolución.

Si bien todas las crisis tienen la misma génesis y la misma resolución (sobrecumulación de capital y reanudación de la valorización), sus formas difieren, incluso con respecto a la acumulación de capital que la crisis de la relación social

conlleve como su causa y su resolución. No existe una realidad de la crisis constituida por la sobreacumulación de capital y las manifestaciones fragmentarias e ilusorias de ésta, la imposibilidad de dar salida a las mercancías, etc. La sobreacumulación sólo existe efectivamente en el seno de la crisis comercial, financiera, etc., y la forma y el detonante de la crisis están vinculados al grado de acumulación del capital como parte integrante de la relación social capitalista. El hecho de que esta relación social, a través de los síntomas de la crisis y del propio desenvolvimiento de ésta, comporte la reestructuración, significa precisamente que la crisis es un momento de la autopresuposición del capital, lo que necesariamente lo plantea como fetiche, como objeto externo movido por leyes propias, que constituye cada una de las formas en las que perpetuamente se transmuta en capital en sí (de ahí las crisis comerciales, financieras, etc., y la extensión de la crisis de una «esfera» a otra).

Aquí, una vez más, no se trata de una percepción «inmediata» de la crisis, que se limite a captar su fenomenología, sino de la situación real del proletariado en la lucha de clases; de ahí que el programatismo no sea una teoría o una «falsa» conciencia sino la práctica real del proletariado en el seno de una relación social determinada.

Cuando, durante la crisis, el capital tiende a constituirse sólo en una premisa y ya no en una condición, eso no significa que el velo del fetichismo haya sido desgarrado, sino que los síntomas y el desenvolvimiento de la crisis, en tanto crisis de la relación social capitalista, ya no comportan la reestructuración superior del capital como solución a la crisis. Lo que entonces constituye al capital en premisa no es una nueva forma de percibir y de situarse en relación con éste, sino una práctica de la lucha de clases. Lo que convierte al capital en una premisa no es algo dado de entrada y que imponga su naturaleza a la crisis, sino la práctica del proletariado en el seno de esta crisis.