



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## Capitalismo y derecho, ¿una relación imposible?

### *La imposibilidad de recuperar El Capital de Marx para los grandes ideales de la Ilustración*

Eduardo Núñez Martínez

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

# Capitalismo y derecho, ¿una relación imposible?

***La imposibilidad de recuperar El Capital de Marx  
para los grandes ideales de la Ilustración***

Eduardo Núñez  
Septiembre de 2018



# Universidad de Barcelona

Facultad de Filosofía

Doctorado: Ciudadanía y Derechos Humanos

Tesis doctoral de:

**Eduardo Núñez**

Capitalismo y derecho, ¿una relación imposible?

*La imposibilidad de recuperar El Capital de Marx  
para los grandes ideales de la Ilustración*

**Dirigida por:**

Dr. José Manuel Bermudo Ávila

**Tutor:**

Dr. José Antonio Estévez Araujo

El Doctorando

Eduardo Núñez Martínez

Barcelona, Septiembre de 2018



*A Antonio Núñez Orta, mi abuelo, y a los que, como él,  
pertenecieron a la estirpe de comunistas españoles  
que la dictadura de piedra franquista no pudo doblegar.*



«La órbita de la circulación o del cambio de mercancías, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, el verdadero paraíso de los derechos del hombre.»

-

(Karl Marx, *El Capital*)

«Y, ¿de dónde parte esta ideología clásica si no es justamente -trátese de Hobbes [...]; de Locke y de Rousseau [...]; de Helvecio o de Holbach; de Smith y de Ricardo- del afrontamiento de estas famosas *voluntades individuales*, que no son en absoluto el punto de partida de la realidad, sino un punto de partida para una *representación* de la realidad, para un *mito* destinado a *fundar* (eternamente) en la naturaleza (es decir, eternamente) los objetivos de la burguesía?»

-

(Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*)





## Resumen

El presente trabajo aborda la pregunta por la posibilidad o imposibilidad de una relación de orden ontológico entre capitalismo y derecho.

Para responder a esta pregunta hemos realizado una labor teórica doble: 1) acometer la tarea, señalada por el filósofo francés Louis Althusser como necesaria y urgente, de reconstruir la ontología de la *sociedad moderna capitalista* que encontramos en *El Capital* de Karl Marx, pero incluyendo y desarrollando, como parte orgánica suya, la cuestión del fetichismo marxiano en toda su amplitud; 2) establecer una caracterización materialista de la ideología inspirada, igualmente, en la obra de Althusser para, acto seguido, justificar de manera rigurosa que el fetichismo se ajusta a la misma.

Una vez realizada esta labor teórica, habrá quedado elucidado que el fetichismo de la mercancía y, cosa fundamental, el fetichismo jurídico, del capital y del Estado fundados en la categoría *sujeto-de-derecho*, constituyen sistemas de representaciones integrados en la ontología de la sociedad moderna capitalista con una función reproductiva. En suma, habremos mostrado que el fetichismo de la mercancía, el fetichismo jurídico, el fetichismo del capital y el fetichismo político o del Estado se revelan como formas de subjetividad implicadas en el sistema de relaciones de la ontología del modo de producción capitalista que son imprescindibles para su existencia, reproducción y despliegue mismos.

Obtenido este resultado, pues, habremos sacado a la luz la existencia misma de una “solidaridad ontológica” entre capitalismo y derecho, esto es, habremos constatado la relación ontológica misma que media entre ellos. Y con ello, además, habremos puesto de relieve a su vez la imposibilidad misma de las tentativas consistentes en incluir *El Capital*, y por ende a Marx, dentro de la tradición ilustrada del derecho.



# ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN, NUESTRA TESIS	17
<b>- PRIMERA PARTE -</b>	
II. LAS RELACIONES MERCANTILES DE PRODUCCIÓN Y EL FETICHISMO	41
1. Ontología en <i>El Capital</i> , la riqueza en la sociedad moderna capitalista	41
2. La forma <i>valor</i> y la génesis del dinero	47
3. El fetichismo de la mercancía como representación objetiva que la sociedad moderna capitalista hace de sí	56
4. La forma <i>sujeto-de-derecho</i> como representación fetichista subjetiva en la sociedad moderna capitalista	64
5. El fetichismo jurídico y su relación con el fetichismo de la mercancía	76
III. LA EXPLOTACIÓN O LA LEY ECONÓMICA QUE PRESIDE EL MOVIMIENTO DE LA SOCIEDAD MODERNA CAPITALISTA	79
1. Introducción	79
2. La fórmula general del capital (sección II)	80
3. El secreto del <i>plusvalor</i> (sección II y III)	82
4. La ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna capitalista (sección III)	85
5. Plusvalor absoluto y plusvalor relativo (sección IV)	89
IV. FETICHISMO Y REPRODUCCIÓN A PARTIR DE LA <i>CONTRADICCIÓN ONTOLÓGICA</i> ENTRE RELACIONES MERCANTILES DE PRODUCCIÓN Y RELACIÓN CAPITAL	94
1. El problema ontológico de la articulación	94
2. La contradicción entre mercado y capital	96
3. Primera condición: fuerza de trabajo y <i>mercado</i>	99
4. Segunda condición: fuerza de trabajo y <i>capital</i>	102
5. La <i>contradicción ontológica</i> entre relaciones mercantiles de producción y relación capital	106
6. La función reproductiva del fetichismo jurídico	112
7. La función reproductiva del fetichismo de la mercancía	114
8. El fetichismo del capital	117

V. EL ESTADO “AUSENTE” EN <i>EL CAPITAL</i> DE KARL MARX	131
1. ¿Por qué economía <i>política</i> ?	131
2. La fórmula trinitaria en el libro III de <i>El Capital</i> como nueva representación fetichista de la sociedad moderna capitalista	135
3. La forma Estado o la representación fetichista del Estado a partir del fetichismo jurídico	139
4. La forma Estado o la representación fetichista del Estado a partir del fetichismo de la mercancía	143
5. El Estado en el marco de la <i>contradicción ontológica</i> entre relaciones mercantiles de producción y relación capital	151
6. La <i>necesidad</i> misma de la forma Estado	157
VI. CONSECUENCIAS IMPORTANTES DE NUESTRA RECONSTRUCCIÓN DE LA ONTOLOGÍA DE <i>EL CAPITAL</i> DE MARX	162
<b>- SEGUNDA PARTE -</b>	
VII. LA IDEOLOGÍA EN <i>MARXISMO Y HUMANISMO</i> DE LOUIS ALTHUSSER	171
1. La querella del humanismo	171
2. La ideología como instancia social	176
3. La ideología como sistema de representaciones	182
4. La ideología como forma de conocimiento	186
5. La ideología como dispositivo práctico	195
6. La necesidad de la ideología	198
VIII. LA IDEOLOGÍA EN <i>TRES NOTAS SOBRE LA TEORÍA DE LOS DISCURSOS</i> DE ALTHUSSER	202
1. Notas de trabajo provisorio en diálogo con el psicoanálisis	202
2. Cuatro discursos, cuatro sujetos...	204
3. La ideología es la “gasolina” del “motor” inconsciente	207
4. Un “vuelvo” de última hora en la Nota 3: ¡un único sujeto!	209
5. El juego de espejos: la doble relación especular	210

IX. LA IDEOLOGÍA EN <i>IDEOLOGÍA Y APARATOS IDEOLÓGICOS DE ESTADO</i> DE LOUIS ALTHUSSER	214
1. La ideología no tiene historia	214
2. Tesis 1: La ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones de existencia	216
3. Tesis 2: La ideología tiene una existencia material	218
4. Tesis 3: La ideología interpela a los individuos como sujetos	221
5. Sujeto, con mayúscula	224
6. Y... vuelta a la función práctico-social de la ideología	226
X. CONCEPTUALIZACIÓN MATERIALISTA DE LA IDEOLOGÍA A PARTIR DE LA OBRA INACABADA DE LOUIS ALTHUSSER	232
1. Notas principales para una conceptualización materialista de la ideología	232
2. Aclaraciones en torno al concepto de «lo imaginario» y el <i>giro</i> althusseriano en su tratamiento	236
3. La deriva subjetivista en la cuestión de la ideología	245
4. El carácter inacabado de la conceptualización materialista de la ideología hecha por Althusser	247
XI. LA TEORÍA MATERIALISTA DE LA IDEOLOGÍA IMPLÍCITA EN <i>EL CAPITAL</i> . MARX, ¿UN ALTHUSSERIANO <i>AVANT LA LETTRE</i> ?	250
1. Formulación del problema	250
2. El fetichismo como sistema de representaciones	252
3. La existencia material del fetichismo	255
4. La función práctico-social del fetichismo	258
5. Conclusión	260
XII. EL FETICHISMO SEGÚN LOUIS ALTHUSSER Y ÉTIENNE BALIBAR. ¿UN LÍMITE A NUESTRA CONCEPCIÓN MATERIALISTA DEL FETICHISMO?	262
1. El fetichismo como <i>límite</i> de <i>El Capital</i> según Louis Althusser	262
2. Lo jurídico y el Estado, o la imposibilidad de pensar el fetichismo como ideología en su acepción althusseriana según Étienne Balibar	268
3. El comunismo: ¿sociedad pos fetichista o sociedad pos ideológica?	273
XIII. BALANCE DE NUESTRA RECONSTRUCCIÓN DE LA ONTOLOGÍA DE <i>EL CAPITAL</i> DE MARX A PARTIR DE NUESTRO RODEO POR ALTHUSSER	280

<b>- TERCERA PARTE -</b>	
XIV. DERECHO Y CAPITALISMO, ¿CIUDADANÍA O CLASE SOCIAL? EL PROBLEMA A LA LUZ DE LA CONCEPCIÓN MATERIALISTA DE LA IDEOLOGÍA IMPLÍCITA EN <i>EL CAPITAL</i> .	287
1. El objetivo último de Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero en <i>El orden de El Capital</i>	287
2. El <i>mito</i> propio de la sociedad moderna capitalista y la <i>crítica</i> de la economía política según <i>El orden de El Capital</i>	293
3. La «condición de posibilidad» del <i>mito</i>	295
4. La <i>ciencia buscada por Marx</i> según <i>El orden de El Capital</i>	299
5. Nuestra <i>crítica</i> a la posición defendida en <i>El orden de El Capital</i> o la imposibilidad de recuperar <i>El Capital</i> de Marx para la tradición ilustrada	303
6. Fetichismo del Estado-de-derecho y fetichismo de los derechos	323
<b>- CONCLUSIÓN -</b>	
XV. CAPITALISMO Y DERECHO, ¿UNA RELACIÓN IMPOSIBLE?	335
XVI. BIBLIOGRAFÍA	342

# **INTRODUCCIÓN**





# I. INTRODUCCIÓN, NUESTRA TESIS

El objetivo último del presente trabajo es responder a la siguiente pregunta: *Capitalismo y derecho, ¿una relación imposible?* En los tiempos que corren se combinan dos fenómenos en apariencia contradictorios. Por una parte, desde los años 70, bajo la hegemonía ideológica del neoliberalismo, asistimos a una ofensiva sin parangón contra los derechos elementales de la clase trabajadora y los sectores populares conquistados tras la II Guerra Mundial. Los derechos sociales, económicos y políticos que, hasta hace no mucho, eran considerados como intocables vienen siendo progresivamente desmantelados. Los derechos a una sanidad y a una educación pública y universal son considerados una antigualla que obstaculiza nichos de negocio sabrosos para el capital y, a su vez, se nos dice, son trabas para la racionalización y eficacia capitalistas de esos ámbitos. La negociación colectiva, la concertación social, etc., cuando son recogidos por el derecho, son vistos como una rigidez que mina el progreso económico y social en la medida en que menguan la flexibilidad y competitividad de las empresas. Los derechos políticos de manifestación, reunión, libertad de expresión, etc. son cuestionados, substituidos por giros autoritarios de diversa índole, cuando dejan de ser funcionales a los mercados y la acumulación del capital. Por otra parte, no sin cierta paradoja, seguimos habitando una época en la que se sacraliza el derecho. Tanto es así que todo el espectro político occidental contemporáneo, también las más variadas organizaciones sociales, coinciden en ensalzar el derecho al unísono. El derecho, en la izquierda y en la derecha, es el ideal común a idealizar, es un ideal que hay que adorar y ensalzar cual fetiche, pues no deja de soñarse como el lugar sacro donde se dicta y hace justicia, como el lugar eidético donde se da la conciliación de los intereses particulares, la suspensión de los conflictos sociales y las guerras. Para la derecha, el derecho siempre fue sinónimo de orden, de que lo que ella considera esencial seguirá igual, es el único camino a transitar, nos dicen, para preservar los rasgos elementales del “Estado del Bienestar” cada día más menguado y decrepito; para la izquierda, que en su amplia mayoría ha apostatado del socialismo y se reclama hoy partidaria del ideal republicano

ilustrado, es la única Ítaca posible a oponer a la ofensiva salvaje del capitalismo contemporáneo.

Ante este consenso sospechoso, la función de la filosofía no puede ser otra que, como mínimo, ejercer su carácter intempestivo y golpear con el martillo de la crítica. Y aquí, en este escenario, es donde creemos que todavía hoy, en pleno siglo XXI, el filósofo Karl Marx (1818-1883) puede darnos algunas, muchas luces. ¿Cómo? ¿El viejo Marx? ¿Después del eclipse de las experiencias fallidas del socialismo? ¿Después del colapso del otrora poderoso movimiento comunista internacional? ¿Por qué?

Si hacemos abstracción de las contingencias históricas, creemos que hay al menos dos razones de peso íntimamente relacionadas para volver a la lectura del renano: primero, porque Marx, a través de su obra magna titulada *El Capital*, fue el único filósofo que nos legó *una ontología de la sociedad moderna capitalista* de una profundidad y fecundidad teóricas difícilmente cuestionables y, segundo, porque Marx, a pesar de los intentos variados y exóticos de domesticarlo vistiéndolo con unos u otros ropajes, incluidos los del derecho, fue ante todo un *crítico*, es más, fue *un crítico del derecho*.

De hecho, lo que vamos a tratar de elucidar mediante este trabajo, para así situarnos en condiciones de responder a nuestra pregunta sobre la posibilidad o imposibilidad de la relación misma entre capitalismo y derecho, es que *la ontología del modo de producción capitalista* que hallamos en *El Capital* supone una *crítica al derecho* y, por consiguiente, una crítica de *tout cœur* al ideal republicano ilustrado. Ahora bien, para realizar esta elucidación será preciso que realicemos previamente una labor teórica que otro filósofo, Louis Althusser (1918-1990), señaló como necesaria y urgente, pero que él mismo, ciertamente, nunca llevó a cabo. Dicha labor consistirá en partir de la ontología marxiana del modo de producción capitalista para presentar las líneas generales de una reconstrucción de la misma en una forma teórica que incluya, como parte integrante suya, la cuestión del fetichismo en general y del fetichismo jurídico en particular. Asimismo, el transcurso de este ejercicio entroncará con dos problemas clásicos ligados entre sí que tuvieron gran

relevancia dentro de la obra althusseriana: por un lado, el problema de partir de *El Capital* de Marx para sacar a la luz una ontología materialista del modo de producción capitalista que supere los esquemas que Althusser -acertadamente o no- identificó con el idealismo hegeliano, y por otro, el problema, que centrará mucho más nuestra atención, y que el francés abordó a través de sus elaboraciones teóricas concernientes a la ideología, de pensar lo subjetivo mismo como un elemento constitutivo de esa ontología.

Es relevante destacar que fue el propio Marx el que, en un célebre pasaje de su *Introducción a la Contribución a la crítica de la economía política* (1859) en que resumía sus resultados teóricos más importantes, planteó los términos de este doble problema.

«El resultado general que obtuve y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor de mis estudios, puede formularse brevemente de la siguiente manera. En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de esa sociedad, la base real sobre la que se alza un edificio [*Überbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia. En un estado determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o -lo cual sólo constituye una expresión jurídica de lo mismo- con las relaciones de producción dentro de las cuales se habían estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social.»<sup>1</sup>

Marx, como señaló el filósofo de la *rue d'Ulm* nos da en este texto una descripción metafórica del modo de producción en forma de una tópica

---

<sup>1</sup> Prólogo de 1859 a Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, S. XXI, 2008, 4-5.

arquitectónica<sup>2</sup>: un edificio [*bau*] formado por la estructura económica (fuerzas productivas y relaciones de producción) y una superestructura ideológica (lo político, lo jurídico, las formas de conciencia en general) que se alza *sobre* ese edificio mismo [*überbau*].<sup>3</sup> Ahora, lo que no hay que perder de vista en esta descripción es que, primero, se incluye lo subjetivo mismo como parte constitutiva del modo de producción y que, segundo, aunque se dice que lo subjetivo [*überbau*] queda determinado por la estructura económica [*bau*], Marx no especifica *en lo más mínimo* en qué consiste la naturaleza misma de esa determinación [*bedingen*]. Fue este vacío en el texto de Marx en lo referente a la naturaleza de la *determinación estructural* el que dejó el terreno abonado para que, posteriormente, se consagrara en la tradición marxista una interpretación de la misma en términos de causación. A partir de entonces, dicho de manera harto resumida, lo subjetivo se entendió como expresión, excrecencia, efecto, etc. de lo económico y, correlativamente, lo económico como Causa, Origen, Esencia, etc. de lo subjetivo. Pues bien, contra esta interpretación se rebeló decididamente Althusser considerándola una herencia trasnochada de la dialéctica idealista hegeliana que impedía pensar la especificidad de la dialéctica marxista implícita en la ontología del modo de producción capitalista expuesta en *El Capital*. De entrada, el verbo alemán «*bedingen*» puede entenderse en términos de lo que en castellano significan verbos tales como «condicionar», «presuponer», «implicar», etc., lo que, ciertamente, cambia, y mucho, las posibles interpretaciones que pueden hacerse del concepto de determinación marxiano. Obviamente: es por completo diferente pensar las formas determinadas de lo subjetivo como

---

<sup>2</sup> Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005, 16-18. También puede leerse el formidable capítulo “Un límite absoluto: la superestructura”, en Louis Althusser, *Marx dentro de sus límites*, Madrid, Ediciones Akal, 2003. En la *rue d’Ulm* de París se encuentra l’École Normale Supérieure donde Althusser impartía clases. L’École Normale Supérieure fue, y sigue siendo, una institución de formación superior de prestigio en Francia. L’École fue creada por la Convención en 1794 con la finalidad última de formar cuadros para el nuevo Estado republicano al margen de las instituciones eclesiásticas. Por sus aulas, como estudiantes o como profesores, pasaron intelectuales de la talla de Jean-Paul Sartre, Jean Hyppolite, Marcel Merleau-Ponty, Georges Canguilhem, Michel Foucault, Jacques Derrida, Georges Dumézil, entre otros muchos.

<sup>3</sup> La superestructura incluirá, para Althusser, lo político, lo jurídico, lo cultural, lo ideológico y las formas de conciencia en general, incluida la conciencia económica, la denominada «economía política». Luego incluye, dicho en términos de Hegel, tanto el espíritu objetivo como el espíritu subjetivo.

efectos causados por las relaciones económicas estructurales, que pensar esas mismas formas subjetivas como *condiciones o presupuestos ontológicos* que, de manera necesaria, han de hallarse constitutivamente implicados en las relaciones económicas estructurales.

Fue Louis Althusser el que nos situó bajo esta perspectiva. Por ello, asimismo, nos planteó la premura de pensar lo que él denominó *determinación estructural -o causalidad inmanente-* como requisito imprescindible para dar cuentas de los efectos, inmanentes al modo de producción, de la superestructura ideológica *sobre* las relaciones económicas estructurales. La estrategia, como salta a la vista, pasaba por pensar a Marx a través de Spinoza. Y este enfoque althusseriano, a su vez, no podía sino extenderse a la necesidad, señalada pero no tematizada de manera sistemática por Marx, de conceptualizar el modo de producción como una unidad compleja que fuera el producto de una trabazón o *articulación [Gliederung]* de múltiples niveles constitutivos de relaciones sociales específicas: relaciones económicas diferenciadas, relaciones jurídicas y estatales, relaciones ideológicas o de sentido, relaciones culturales, etc. Se trataba, pues, para el filósofo francés, de llegar allí donde Marx nos dejó en ascuas por incumplir su promesa de deleitarnos con unas páginas sobre la dialéctica en su versión materialista, desprendida de los resabios místicos de su maestro Hegel.

El proyecto de Althusser resultaba prometedor, aunque, insistimos, nunca llegó a completarse. Es más, en la actualidad permanece en gran medida abandonado, tal vez porque el pensamiento comunista en su conjunto perdió su energía, empuje y aura seductora por efecto de la crisis sufrida por el marxismo y el movimiento obrero en las postrimerías del siglo XX, tal vez porque las formas teóricas del pensamiento son refractarias al inmediatez de la opinión y la charlatanería hueca de lo mediático hoy dominante. Algo tiene que ver, sin duda, el decaer del pensamiento comunista con el atardecer del pensar en general, con el crepúsculo actual de la filosofía. Ya nos advertía Althusser, de forma materialista, que lo que él llamaba *práctica teórica* (entiéndase: la ciencia y la filosofía) no existe y se desarrolla *fuera del mundo*, sino articulado con la totalidad de las prácticas sociales históricas de su tiempo,

lo que querría decir hoy, entre otras muchas cosas, condicionada por los acontecimientos históricos del nuevo siglo y sus consecuencias, por las formas de socialización aceleradas implicadas en nuestro creciente universo tecnológico (móviles, redes sociales, etc.), por la movilización ingente de fantasmagorías publicitarias puestas al servicio del consumo, por las nuevas modalidades de hacer y entender la política mediadas por el *show* televisivo y la participación *online*, etc. En nuestra atmósfera social contemporánea se impone el imperativo de la inmediatez, y el pensar, aquí, queda atrapado en los espejismos seductores de lo superficial. En realidad, son las urgencias de un capital que ha envuelto la totalidad de las prácticas sociales (técnicas, productivas y reproductivas, ideológicas y propagandísticas, etc.) marcándoles los ritmos acelerados, desiguales pero armónicamente acoplados, que mejor convienen a su dinámica suicida hacia ningún lugar. Es mediante el culto a lo inmediato que el capital somete hoy las conciencias, la vida misma, a la dictadura invisible de la superficial mediocridad. Ante semejante panorama, la fórmula de Althusser de que la teoría, el pensamiento teórico, es una plaza conquistada en el campo de la ideología, se nos revela en toda su justeza, puede incluso que sea más justa ahora que en su tiempo, pero el éxito de su empresa no puede sino aparecérsenos ya como un gesto épico condenado al fracaso. Sin embargo, la paradoja estriba en que quizá sean estas circunstancias adversas las que nos conminan a no asumir tal derrota. Podríamos sostener, parafraseando a Walter Benjamin, que no hay pensamiento que no hunda sus raíces en la barbarie, si unos pocos pudieron dedicarse a pensar es porque otros muchos se dejaron el lomo trabajando - Platón y Aristóteles ya se percataron de esto-; que menos, entonces, que acompañar al pensamiento de un compromiso ético con los que sufren, con los que sufrieron, con los que sufrirán. Es un planteamiento loable, al que no le faltan razones, que impele a pensar de manera comprometida con los explotados de todos los tiempos, pero envuelve el pensar de un sentimiento de culpa.

Toda nuestra admiración y estima a Benjamin, pero el enfoque debe ser *otro*: renunciar hoy al pensamiento, asumir su derrota, es aceptación cínica de la barbarie. ¡Hay que lanzarse al campo de batalla! En estos tiempos, así como

sería de una ingenuidad pueril identificar la popularidad de ciertos productos de mercado con su calidad, tampoco la cotización a la baja del *valor de cambio* de Althusser -incluso de Marx, aunque parece que no es el caso- debería conducirnos a la conclusión precipitada y baladí de creer que en su esfuerzo teórico no hubo algo proteico para la filosofía y los proyectos emancipadores que están por venir. ¿Acaso no enseña la historia que es en los límites de la sociedad, de las instituciones, de la ideología dominante, allí donde reina la soledad, donde se gestan y resuenan los ecos de movimientos teóricos y prácticos potencialmente emancipadores? Esta pregunta evoca imágenes difíciles de sacarse de la cabeza: Epicuro en su jardín allende la ciudad griega, Espartaco en las afueras de Roma organizando la caída de la capital imperial a manos de los esclavos, el hereje Spinoza puliendo lentes en los sótanos húmedos de Ámsterdam, Marx exiliado garabateando manuscritos en el barrio insalubre del Soho en Londres, Lenin envuelto por el humo de las pipas dadaístas del Café Zúrich conspirando contra el capitalismo, Mao en larga marcha por los montes y llanuras de la China imperial. Si evocamos estas imágenes que atraviesan buena parte de nuestra historia no es para caer en nostalgia alguna del pasado, sino para mirar de forma esperanzada al futuro, *l'avenir dure longtemps* decía Althusser... ¡Paciencia pues!

Pero no dejemos que esta epifanía emocionada nos desvíe demasiado. Es pertinente ahora que advirtamos al lector de que nuestra reconstrucción de la ontología marxiana del capitalismo, aunque no haremos excesiva ostensión de ello, partirá de la *lectura sintomática* que puso en boga el pensador de l'École Normale Supérieure, aunque según él corresponde al propio Marx el mérito de su descubrimiento. Nuestra lectura, por lo tanto, no se fijará en la letra de *El Capital*, en su literalidad, para hacer un inventario de sus aciertos y desaciertos, de sus coherencias e incoherencias, con la finalidad última de restituir su “verdadero” sentido, si es que hay tal cosa. Antes bien, pondremos nuestra atención en lo que dice sin decirlo, en sus silencios y ausencias, en los tránsitos de su orden de exposición [*Darstellung*], que permiten atisbar y sacar a luz, de manera rigurosa, los presupuestos implícitos de la obra que posibilitan plantear nuevas preguntas. Leer a Marx como él leyó a los economistas clásicos, como Althusser lo leyó a él, es situarse en el campo de visión de su



problemática para identificar sus vacíos teóricos y alcanzar otra problemática, otra mirada que plantee nuevos interrogantes y problemas.<sup>4</sup> Y a este último respecto, cosa no poco importante, si hay un presupuesto en *El Capital* cubierto de un silencio casi sepulcral, ese silencio pesa, ante todo, *sobre el derecho y el Estado*. Este trabajo tratará de hacer hablar a este silencio sintomático que activa la pregunta fundamental por el lugar y la función que el derecho y el Estado habrían de tener en el marco de una ontología teórica del modo de producción capitalista. Lo que hallaremos de fondo en la *primera parte* de este trabajo, entroncando con la perspectiva de Althusser, será la necesidad insoslayable de pensar la imposición estatal misma de cierta forma de subjetividad jurídica como constitutiva de las relaciones mercantiles de producción y de las relaciones capitalistas de producción. Es más, justo porque en la ontología marxiana opera ese supuesto implícito de que las relaciones mercantiles y capitalistas de producción, incluso la reproducción y el despliegue mismo del capital, son impensables sin el derecho, el Estado y sus respectivos fetichismos, nos sentimos empujados, desde un buen principio, a realizar la tarea modesta de trazar las líneas generales para una reelaboración de esta ontología misma.

Como escribiera Althusser:

«no se puede pensar las relaciones de producción en su concepto haciendo abstracción de sus condiciones de existencia superestructurales específicas», esto es, sin «las relaciones jurídicas formales que constituyen en sujeto de derecho tanto al

---

<sup>4</sup> La primera exposición de Althusser de la lectura sintomática se encuentra en su texto de 1961 titulado “Sobre el joven Marx”, en Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, S. XXI, 1972. Asimismo, para introducirse en la lectura sintomática es imprescindible leer el importante prefacio de Althusser, escrito en junio de 1965, titulado “De *El capital* a la filosofía de Marx”, en Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer *El Capital**, Madrid, S. XXI, 1984. El libro *Lire Le Capital* fue publicado por primera vez en Francia en noviembre de 1965. Fue una obra colectiva en la que participaron Étienne Balibar, Pierre Macherey, Jacques Rancière y Roger Establet. Hay quienes sitúan en esta obra el cénit de la producción althusseriana. Esta obra fundamental puso de manifiesto, entre otras muchas cosas, la necesidad de leer *El Capital*, así como lo poco que se había hecho hasta el momento, dentro incluso de la propia tradición marxista. La primera edición en castellano de Siglo XXI data de 1969 y la traducción corrió a cargo de Marta Harnecker bajo la supervisión de Althusser. Esta edición y las sucesivas en castellano únicamente recoge textos de Louis Althusser y Étienne Balibar.

comprador como al vendedor».<sup>5</sup>

El filósofo comunista nos ponía aquí, explícitamente, sobre la pista de cuál es esa forma de subjetividad jurídica específica necesaria a las relaciones de producción: la que establece la categoría fundamental del derecho, a saber, la categoría de *sujeto-de-derecho*. Pero, llegados a este punto en que se nos invita a pensar lo jurídico fundado en la categoría sujeto-de-derecho como esa superestructura específica necesaria a las relaciones capitalistas de producción, somos llamados a pensar en qué medida lo jurídico en general, y el fetichismo jurídico en particular, se ajustan a la caracterización que el propio francés hizo de lo ideológico como relaciones de sentido materializadas en los aparatos ideológicos de Estado que garantizan la unidad y la reproducción del capitalismo. En nuestra elaboración teórica en torno a esta cuestión, como veremos en la *segunda parte* de este trabajo haciendo acopio de lo desarrollado en la *primera parte*, mostraremos que estamos aquí ante un terreno fértil en el que hacer patente, precisamente, la necesidad misma de la *determinación estructural*, por mediación del Estado y sus aparatos ideológicos, de lo subjetivo jurídico fundado en la categoría de sujeto-de-derecho sobre las relaciones económicas estructurales para asegurar la reproducción y unidad del modo de producción capitalista. A primera vista este resultado teórico puede parecer un tanto alejado del objetivo último de esta tesis consistente en dar respuesta a la pregunta sobre la posibilidad o imposibilidad de la relación entre derecho y capitalismo. Aunque, por poco que meditemos en ello, no es difícil llegar a la siguiente conclusión: no hay mejor manera de mostrar el vínculo ontológico estrecho entre derecho y capitalismo que justificar teóricamente *el carácter necesario que tiene la determinación estructural del derecho sobre las relaciones económicas capitalistas para la reproducción del sistema capitalista de explotación*. ¿O acaso afirmar la necesidad misma de esta determinación no significa, al mismo tiempo, sostener que no hay ni puede haber capitalismo sin derecho?

---

<sup>5</sup> Louis Althusser y Étienne Balibar, *op. cit.*, 192.

Aquí estará todo el meollo de nuestra investigación ontológica. Es más, una vez la concluyamos, toda la suerte estará echada en nuestra polémica con el republicanismo ilustrado que enarbola en la actualidad la bandera del derecho. Está fuera de duda que Althusser identificaba la ideología dominante burguesa con el humanismo y que este, como el derecho, se funda en el Hombre pensado a través de la categoría de *persona jurídica* o *sujeto-de-derecho*. Ahora, dado que, como acabamos de indicar, el filósofo francés consideraba que la subjetividad fundada en la categoría sujeto-de-derecho era una superestructura ideológica específica necesaria a la reproducción capitalista, el propio republicanismo ilustrado fundado sobre esa misma categoría no podía sino quedar concebido e integrado como una parte orgánica, necesaria y constitutiva, de la propia ontología del modo capitalista de producción. Es más, con independencia de lo anterior, resultaba una obviedad pasmosa, que ha sido pasada por alto largo tiempo, que, en último término, la categoría de *persona jurídica* o *sujeto-de-derecho* que fundamenta los discursos ideológicos del derecho y del humanismo, incluido el republicanismo, no era más que una especificación moderna burguesa de la categoría, más amplia y genérica si se quiere, de *persona* o *sujeto* que Althusser consideraba como constitutiva de toda ideología. Hay que decir que, siendo Francia uno de los países emblemáticos del republicanismo, no debió ser fácil para Althusser defender estas posiciones. Resulta desconcertante, por no decir un tanto bochornoso, que aún hoy haya filósofos que, considerándose comunistas y apasionados althusserianos, adopten el credo republicano ilustrado.

Vamos a presentar ahora, en forma panorámica, el itinerario que seguirá nuestro trabajo:

En la *primera parte* de nuestra tesis nos ceñiremos a la tarea de delimitar los trazos generales para una reconstrucción de la ontología teórica de *El Capital*. Así, en nuestro capítulo II, abordaremos la sección I de esta obra, lo que nos introducirá de lleno en el universo ideológico de la sociedad moderna capitalista. Este universo será el establecido por el fetichismo aparejado a la mercancía, el cual estará constituido por una representación objetiva y una

representación subjetiva que dirimirán, respectivamente, la manera en que los humanos viven la objetividad y se viven a sí mismos en el capitalismo. Representaciones que, no obstante, es importante dejarlo indicado, no constituirán un fenómeno subjetivo, ilusiones erróneas gestadas en y por la conciencia, sino por el contrario, serán ilusiones necesarias, reales, a través de las cuales los humanos y la realidad misma no pueden dejar de presentarse bajo el capitalismo.

Por el lado objetivo, dicho de manera resumida por ahora, tendremos que la universalización de las relaciones mercantiles de producción hace que las mercancías mismas y la propia sociedad moderna capitalista queden objetivadas, de forma necesaria y espontánea, como *objetos naturales*. Estaremos, pues, ante la naturalización del valor de la mercancía que, en tanto es percibido como parte de la objetividad material de esta, adherido a su forma natural mediada por el trabajo, oculta su carácter social, que el valor es una relación social que se manifiesta en el intercambio; estaremos también, y por efecto de lo anterior, frente a la realidad invertida en la que la relación entre productores se expresa *realmente* como una relación entre sus productos-mercancías. En suma, mostraremos que la generalización de las relaciones mercantiles en el capitalismo produce una representación de esta sociedad que disimula su carácter *histórico* y que, a la vez, presenta su propio movimiento como un dinamismo ciego cuyas leyes escapan al control humano.

Por el lado subjetivo, nos encontraremos, con la ya aludida categoría *sujeto-de-derecho* que funda el *discurso del derecho*, es decir, hará acto de presencia aquí el ideal republicano ilustrado del derecho y los principios *propiedad, libertad e igualdad* consagrados, históricamente, como *derechos naturales del hombre*. Esta entrada en escena del fetichismo jurídico que hace que los individuos se vivan de manera espontánea, natural, como sujetos-de-derecho no será, como veremos, una arbitrariedad, un adosado artificial que queramos añadir a la ontología de *El Capital*, sino, una vez más, una *necesidad* requerida por la forma misma en que Marx piensa el intercambio entre mercancías o la circulación de la propiedad en el mercado. En otras palabras, son las propias relaciones mercantiles las que precisan para

funcionar de individuos que se representen a sí mismos, y funcionen, como sujetos-de-derecho. Esta necesidad, aunque fue apuntada por el renano, no fue tematizada extensamente por él; sin embargo, como ya hemos dicho poco más arriba, es, sin duda, un supuesto fundamental que opera en la ontología de Marx estimulando la pregunta por la manera misma en que sobreviene la articulación de lo jurídico *en* las relaciones económicas estructurales, incluso invita a pensar en la necesidad de concebir todo nivel estructural del modo de producción capitalista como el lugar de una síntesis de determinaciones diferenciadas.

En el capítulo III llegaremos a las secciones II, III y IV de *El Capital*. El paso de la sección I a la sección II que prepara la aparición del capital supone, como diría Althusser, un *salto en el vacío*, es decir, exige un cambio de terreno que nos ubique sobre nuevas coordenadas conceptuales: la circulación de la propiedad, que Marx condensó esquemáticamente mediante la fórmula M-D-M', ha de ceder el paso a la fórmula D-M-D' y esta ha de pensarse, a su vez, deshaciendo el jeroglífico de la magnitud de valor como tiempo de «trabajo humano igual». Sólo así nos ponemos en situación de elaborar el concepto de *plusvalor* como la *forma específicamente capitalista* en la que acontece la *explotación*. El apetito insaciable del capital de valorizarse, expresado en la fórmula D-M-D', es saciado a través de la apropiación por parte del capitalista del *plusvalor*, y este no es más que la diferencia entre el valor o tiempo de «trabajo humano igual» que engendra la fuerza de trabajo del obrero bajo el mando del capital y el valor o tiempo de «trabajo humano igual» que le costó esa misma fuerza de trabajo al capitalista. Esta será, enunciada por el momento de forma abstracta y extremadamente concisa, «la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna»<sup>6</sup> que Marx consideraba como su principal descubrimiento científico. Ahora, la explotación por parte del capitalista de la fuerza de trabajo del obrero en la esfera de la producción

---

<sup>6</sup> Expresión que extraemos del importante prólogo de 1867 a Karl Marx, *El Capital*, Madrid, S. XXI, 1975, Libro I, Vol. 1, 8. En este prólogo nuestro filósofo escribe: «Aunque una sociedad haya descubierto *la ley natural que preside su movimiento* -y el objetivo último de esta obra es, en definitiva, *sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna*-, no puede saltarse fases naturales de desarrollo ni abolirlas por decreto». Si no decimos lo contrario, los subrayados serán siempre del autor.

presupone la anterioridad de su canje como mercancía, y esto comporta a su vez, como indicamos hace un momento para el canje entre dos mercancías cualesquiera, que los protagonistas del intercambio se encuentren como sujetos-de-derecho en la esfera de circulación, como propietarios, libres e iguales. Despuntará ya aquí, por lo tanto, algo crucial que, no obstante, sólo podremos profundizar en el siguiente capítulo, a saber: el carácter de *conditio sine qua non* que tiene el funcionamiento del derecho para la relación de explotación misma en la sociedad moderna capitalista.

El capítulo IV, pues, será esencial en el transcurso de este trabajo. Nuestro cometido en él será, en primer lugar, dilucidar la articulación misma entre relaciones mercantiles de producción y relación capital, cosa que, parejamente, entrañará un esclarecimiento de la relación entre relaciones jurídicas o de derecho y la relación entre clases o de explotación. Ahora, el lugar teórico de la sutura, es decir, aquel que nos permitirá delimitar la articulación entre los niveles estructurales diferenciados aparejados a la relación mercantil y la relación capital, quedará enmarcado por el estudio de las condiciones ontológicas que hacen posible la circulación de la fuerza de trabajo y su posterior consumo capitalista. Y a este respecto, Marx consideraba que, si había *dos condiciones o presupuestos ontológicos imprescindibles* para que la *fuerza de trabajo* quedase establecida en mercancía, estos eran los siguientes:

- 1) que el obrero se *person*e en el mercado, que se presente en él como *sujeto-de-derecho*, esto es, como propietario de *su* fuerza de trabajo hecha mercancía, para así poder venderla en condiciones de libertad y de igualdad respecto al capitalista establecido igualmente en sujeto-de-derecho,
- 2) y que el *obrero* sea, efectivamente, un *proletario*, que *se halle desposeído de todo medio de producción*, sin más propiedad que su fuerza de trabajo, viéndose obligado así a venderla en el mercado a los capitalistas, es decir, justo a aquellos que detentan la propiedad de los medios de producción.

Ahora, sostener estas dos condiciones supone mantener *simultáneamente*:

- 1) la afirmación del derecho o de la sociedad moderna capitalista como *sociedad de ciudadanos*, esto es, la necesidad de que los individuos se representen como *sujetos-de-derecho* (sección I) para que las mercancías en general y la fuerza de trabajo como mercancía en particular circulen en el mercado,
  
- 2) la afirmación de la relación capital o de la sociedad moderna capitalista como una *sociedad de clases*, lo que implicará, al menos para la amplia mayoría de la población que carece de medios de producción, la aniquilación práctica de los supuestos implícitos en la categoría jurídica de *sujeto-de-derecho* (sección II en adelante).

Lo que obtendremos, pues, sin que por ahora sea conveniente que profundicemos más en ello, será una caracterización ontológica de la sociedad moderna capitalista en la que esta adolece de cierta esquizofrenia, pues necesita, de forma simultánea, del obrero como sujeto-de-derecho y del obrero hecho proletario, sólo así puede asegurarse la circulación de la fuerza de trabajo y su explotación que valoriza el capital en la esfera de producción. Esta esquizofrenia *necesaria*, por lo tanto, no será más que la *contradicción ontológica* que se corresponde con la articulación de dos niveles de relaciones internos al modo de producción capitalista con presupuestos dispares: los de las relaciones mercantiles y los de la relación capital. Llegados a este momento, estaremos en condiciones de determinar la función reproductiva que corresponderá al fetichismo en general y al fetichismo jurídico en particular dentro de nuestra reelaboración de la ontología marxiana del modo de producción capitalista. Acabaremos este capítulo siguiendo el hilo de la sección IV de *El Capital* para adentrarnos en el fetichismo del capital que, de nuevo, se desdoblará en una vertiente objetiva y otra subjetiva. La primera es de sobras conocida: es el capital que, al nivel de la vivencia fenoménica inmediata, se confunde con los elementos materiales que integra en su movimiento de autovalorización, es el capital que se autovaloriza ocultando que esta valorización descansa en la subsunción y explotación de la fuerza de trabajo,

etc. La segunda, su versión subjetiva, apenas ha sido explorada, al menos que nosotros sepamos, y consistirá, como veremos, en el movimiento del capital expresando su propio despliegue a través de la categoría de sujeto-de-derecho, esto es, a través del discurso del derecho.

Finalmente, como es sabido, el filósofo de Tréveris se planteó en ciertos periodos de su trayectoria intelectual dedicar al Estado una parte de *El Capital*. Desgraciadamente nunca lo hizo. En el capítulo final de la primera parte de nuestro trabajo, el quinto, llevaremos a cabo la arriesgada tentativa de presentar, a modo de hipótesis, un enfoque determinado de la naturaleza y forma del Estado capitalista polemizando con algunos de los planteamientos más relevantes de autores de los años 70 y 80 del siglo pasado. Creemos que, aun habiendo tomado en consideración estas aportaciones, no nos separaremos en lo esencial de la ontología teórica elaborada por Marx en *El Capital*. Para acometer esta tarea, arrancaremos de la parte final del libro III de *El Capital* y, partiendo de lo desarrollado por nosotros a propósito de sus secciones I, II, III y IV, alcanzaremos la cuestión del Estado y su caracterización. Mostraremos aquí, igualmente, el papel fundamental del Estado y del fetichismo estatal o político para el funcionamiento del fetichismo jurídico y, consiguientemente, para la reproducción y el desarrollo del capital. Concluido este capítulo, habremos dado los trazos generales para una reconstrucción de la ontología teórica de *El Capital* que abarque las distintas figuras del fetichismo (fetichismo de la mercancía, fetichismo jurídico, fetichismo del capital y fetichismo político o del Estado), y lo habremos hecho además, poniendo de manifiesto el carácter necesario y reproductivo de cada una de ellas.

En la *segunda parte* de esta tesis nos ocuparemos de la cuestión de la ideología en la obra de Louis Althusser. El interés del filósofo francés por la ideología puede rastrearse en sus primeras obras<sup>7</sup> y llegó hasta su texto

---

<sup>7</sup> Para una genealogía del pensamiento de Althusser, que en particular esclarece cómo se va gestando su perspectiva en relación a la ideología, es imprescindible leer Pedro Benítez, *La formación de un francotirador solitario. Lecturas filosóficas de Louis Althusser (1945-1965)*, Zaragoza, Prensas universitarias de Zaragoza, 2007.



autobiográfico *El porvenir es largo*, publicado póstumamente en 1992, aunque fue escrito poco después del dramático episodio del asesinato de su esposa Helène. Para nuestro propósito, no obstante, centraremos nuestra atención, ante todo, en el artículo *Marxismo y humanismo*, escrito en 1964 y recogido en *Pour Marx*<sup>8</sup> -traducido al castellano por Marta Harnecker como *La revolución teórica de Marx-*, aunque también nos ocuparán *Tres notas sobre la teoría de los discursos* de 1966, que permanecieron inéditas hasta 1993, y más en extenso, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, uno de sus textos más conocidos que fue originalmente publicado en la revista *La Pensée* en junio de 1970. Este rodeo por la ideología en los textos de Althusser podrá parecer gratuito a primera vista, pero no será el caso.

Aunque el pensador de la *rue d'Ulm* no realizara una reconstrucción de la ontología marxiana del modo de producción capitalista que diera cabida en ella al fetichismo, cosa que nos habrá ocupado a nosotros en la primera parte de este trabajo, sí realizó el esfuerzo de pensar la ideología en el contexto de una ontología general de los modos de producción. La pregunta que surge ante esta circunstancia es de una obviedad pasmosa: ¿qué relación puede establecerse entre, por un lado, el fetichismo tal cual fue conceptualizado por nosotros a partir de la ontología marxiana y, por otro, la ideología tal cual fue concebida por Althusser en el marco del materialismo histórico? Dada la aversión que el filósofo francés tenía por la formulación que Marx hizo del fetichismo en *El Capital*, el interrogante entrañará todo un atrevimiento. Asumiremos el reto de responderlo. Ahora bien, para transitar este camino, antes habremos de trabajar los textos althusserianos indicados con vistas a especificar las que, según nuestro juicio, constituyen *las notas principales para una concepción materialista de la ideología* inspirada en Althusser. Y decimos bien, *notas para una concepción materialista* de la ideología, pues estas notas,

---

<sup>8</sup> *Pour Marx*, editado en París por Maspero en 1965, era, de hecho, una recopilación de artículos de Althusser publicados entre 1961 y 1965: "Los 'manifiestos filosóficos' de Feuerbach" apareció en *La Nouvelle Critique*, "Sobre el joven Marx" en 1961 en *La Pensée*, "Contradicción y sobredeterminación" en 1962 en *La Pensée*, "Notas sobre un teatro materialista" en 1962 en *Esprit*, "Manuscritos del 44" en 1963 en *La Pensée*, "Sobre la dialéctica materialista" en 1963 en *La Pensée*, "Marxismo y humanismo" en 1964 en *Cahiers de l'ISEA* y "Nota complementaria sobre el humanismo 'real'" en 1965 en *La Nouvelle Critique*.

lejos de ser tomadas en consideración por nosotros como *elementos dispersos*, habrán de situarse dentro de la unidad conceptual misma bajo la cual Althusser pensaba la ideología en el marco del materialismo histórico. Sólo cuando hayamos concluido esta labor, estaremos en condiciones de explorar hasta qué punto el fetichismo, tal y como fue conceptualizado por nosotros, se ajusta a cada una de esas notas dentro de la *problemática* althusseriana concerniente a la ideología. En cualquier caso, nuestra hipótesis inicial a corroborar, será que la aproximación materialista de la ideología hecha por Althusser puede proveernos de un marco conceptual fructífero para aclararnos y profundizar, más si cabe, en nuestra propia comprensión del fetichismo y su papel dentro del modo de producción capitalista.

El artículo *Marxismo y humanismo* nos brindará, de forma bastante genérica, las recién aludidas notas para una concepción materialista de la ideología. Sin entrar a explicarlas con detalle en este momento, lo haremos en el capítulo VII, es suficiente señalar por ahora que la ideología quedará definida en este texto de Althusser como un *sistema de representaciones* que, al menos en la sociedad moderna, define un ámbito de experiencia vivencial en el que los humanos *se reconocen* como *sujetos* y *reconocen* las cosas del mundo y el mundo mismo como *objetos*. Lo que significa que la ideología alberga mitos, conceptos e imágenes de lo más variados, -como ocurre, por ejemplo, en los economistas vulgares o en las filosofías de Locke o Feuerbach-, pero, en último término, su estructura invisible o ensamblaje racional queda encuadrado dentro de la relación sujeto-objeto característica de la problemática empirista. Por ello, toda forma de humanismo, al pensar el hombre *como sujeto* (sujeto de necesidades, sujeto moral, sujeto jurídico, etc.), no puede sino estar bajo esta problemática y, por lo tanto, en el fondo, es una forma ideológica. De aquí que Althusser considerase, a su vez, que la ideología misma debía pensarse por fuera de esta problemática misma, es decir, no ideológicamente, y consecuentemente, para caracterizarla desde una posición materialista, añadiese un nuevo significado a la idea misma de sujeto. Los humanos *se viven como sujetos*, se viven a sí mismos a través de la forma de una “conciencia” autotransparente, autónoma, situada fuera del mundo, dueña de sus representaciones y sus acciones correspondientes. Esto es real a

condición de aceptar la precisión de lo que decimos, esto es, a condición de entender que lo real es la ilusión misma de una experiencia vivida. Pero junto a esta ilusión, añadirá Althusser, es igualmente real que somos sujetos en ese otro sentido de *estar sujetos*, de estar determinados, sometidos a la multiplicidad de las determinaciones sociales, *sujetados* a las determinaciones económicas, a las representaciones que conforman la atmósfera ideológica social, etc. Y alcanzado este punto, resultará primordial entonces concebir los sistemas de representaciones como «dotados de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada»<sup>9</sup>. Nuevo requisito de la ideología: esta, para ser tal, ha de pensarse como sistemas de representaciones que se hallan institucionalizados en las prácticas históricas concretas del modo de producción, formando parte orgánica de su ontología materialista. Es esta existencia institucional u ontológica misma de las representaciones la que las configura sistemáticamente y las impone, justamente, como las realidades evidentes de la “conciencia” que modelan nuestro «sentido común», nuestro hablar común, nuestras consideraciones ordinarias acerca de qué es el mundo, qué relación tenemos con él, qué estamos llamados a hacer en él, etc. Ahora, que las “conciencias” de los humanos queden constituidas en soportes de estas representaciones por la imposición institucional, conlleva a un mismo tiempo la constitución de los humanos en soportes de «las exigencias de sus condiciones de existencia»<sup>10</sup>. La ideología, ya en *Marxismo y humanismo*, quedaba caracterizada, pues, como el «cemento» superestructural, inmanente al modo de producción, que une los humanos a las funciones del modo de producción garantizando su *reproducción*.

En el capítulo IX daremos una panorámica de *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. En esta obra volveremos a encontrarnos los rasgos generales de la ideología expuestos en *Marxismo y humanismo*, pero en forma de tesis. Esta forma tética de exposición no será casual. Son los tiempos inmediatamente posteriores a la derrota del Mayo del 68, los de su autocrítica, momentos históricos en los que la política se vivía como decisiva, como el lugar

---

<sup>9</sup> “Marxismo y humanismo”, en Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, S. XXI, 1972, 192.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 193.

donde se decidían el destino histórico de las luchas presentes y futuras. Althusser filósofo vuelve a la ideología desde la filosofía, no puede ser de otro modo, y esta, en la nueva coyuntura, es pensada no tanto en su articulación con la ciencia, en su relación con el proceso de conocimiento, sino en su articulación con los campos de lo político y de lo ideológico. La filosofía ahora es una intervención o toma de posición, enunciada en una forma teórica de *tesis*, que tiene efectos ideológicos directos sobre lo político y lo ideológico mismo. «La filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría»<sup>11</sup> dirá enfáticamente Althusser. Pero, como ya hemos señalado, nuestra indagación se centrará, fundamentalmente, en la ideología en Althusser, no en la evolución problemática de sus concepciones relativas a la filosofía.

*Ideología y aparatos ideológicos de Estado* mantendrá en lo esencial, cierto que bajo otra forma de exposición, la caracterización de la ideología hecha en *Marxismo y humanismo*. Lo que no es óbice para que se explore y ahonde en otras cuestiones. En particular, y esto es destacable, se profundizará en la caracterización de la existencia institucional u ontológica de las representaciones ideológicas mediante su inscripción en los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE's) -en sus prácticas hechas de rituales-, los cuales a su vez quedarán conceptualizados como constitutivos de la ontología materialista del modo de producción. Asimismo, destacará también la presentación del *mecanismo de interpelación* a través del cual los humanos quedan constituidos en *sujetos*. Esta será la historia alambicada de los humanos que son establecidos en sujetos por el Sujeto (con mayúscula), de los sujetos que quedan sujetos al Sujeto, del Sujeto que es un sujeto, etc. La interpelación, como ya habremos visto en nuestro capítulo VIII, fue abordada por el filósofo francés con anterioridad, de manera harto similar, en *Tres notas sobre la teoría de los discursos*. Y aunque, como decimos, daremos una panorámica global de *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, esta incluirá también la cuestión de la interpelación, a pesar de nuestras reservas y cautelas que no nos impedirán jugar con este concepto, pues sostendremos que esta temática cobró un relieve excesivo, inflacionario, en el marxismo post

---

<sup>11</sup> Louis Althusser, *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Madrid, S. XXI, 1974, 15.

althusseriano a expensas de la investigación materialista, mucho más interesante para nosotros, del papel reproductivo de la ideología en la sociedad. Esta circunstancia sorprendente será calificada por nosotros de «deriva subjetivista». Con seguridad, habiendo torcido la vara en el sentido opuesto, creemos que se hubieran sentado condiciones teóricas más propicias para lecturas de *El Capital* en clave materialista y reproductiva de una mayor fecundidad teórica.

En el capítulo X, partiendo de nuestros capítulos precedentes dedicados a las investigaciones de Althusser en torno a la ideología, enumeraremos y describiremos, ahora ya *de manera concluyente*, las que, a nuestro entender, constituyen las notas principales para una conceptualización materialista de la ideología. Por consiguiente, aclarados los rasgos y el papel del fetichismo en el modo de producción capitalista en el marco de los trazos generales de nuestra reelaboración de la ontología teórica marxiana de *El Capital* en la primera parte de este trabajo, y fijadas ahora estas notas para una concepción materialista de la ideología inspirada en Althusser en esta segunda parte, estaremos, por fin, en condiciones de comprobar hasta qué punto el fetichismo se adecúa (o no) a dicha *concepción* materialista de la ideología. Si el sentido de toda travesía hacia la cumbre se define por su colofón, por el hecho mismo de si se ha alcanzado o no lo cima prevista, nuestro trabajo habrá llegado aquí, igualmente, a unos de esos momentos de retroacción en el que sus conclusiones dirimen el sentido o el sin sentido del recorrido anterior. Será el turno de nuestro importante capítulo XI, donde, de manera un tanto provocadora, nos plantearemos el problema *sui generis* de la pertinencia o no de considerar a Marx como un althusseriano *avant la lettre*. Aunque no vamos a adelantar aquí esta discusión, menos aún su conclusión, el lector atento de esta introducción ya puede intuir cual será *nuestra posición*. Finalizaremos esta segunda parte de nuestra tesis polemizando con Louis Althusser y su discípulo Étienne Balibar. Y lo haremos, en el capítulo XII, problematizando nuestra propia posición partiendo de lo que estos autores consideraban “límites” difícilmente franqueables en el planteamiento de Marx a propósito del fetichismo. Lo que veremos, la historia tiene estas ironías, es que los “límites” que Althusser y Balibar achacaron a Marx fueron quizá, más bien, sus propios

*límites* a la hora de desentrañar el papel que el fetichismo en general, y ante todo el fetichismo jurídico, tienen en el marco de la ontología del modo de producción capitalista que se sigue sintomáticamente de *El Capital*. Será, creemos, una polémica sumamente esclarecedora.

La *tercera parte* de nuestra tesis tendrá un único capítulo: el XIV. En él confrontaremos los resultados alcanzados en nuestro trabajo con la tesis defendida en el libro de Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero *El orden de El Capital* (2010).<sup>12</sup> Para estos autores, la ontología elaborada en *El Capital* es nada más y nada menos que la prueba fehaciente de que *Marx debe sumarse*, a título póstumo, a *la tradición republicana ilustrada del derecho*. En esta última parte, pues, nuestra reconstrucción de la ontología marxiana de *El Capital* para dar cabida en ella al fetichismo jurídico, y su enriquecimiento mediante el rodeo por la cuestión de la ideología en Althusser, será contrapuesta con un caso particular de republicanismo ilustrado que aspira a reclutar al viejo Marx en sus filas. Por consiguiente, ya podemos avanzar lo que obtendremos no será más que una ejemplificación que muestre, a partir de lo desarrollado por nosotros en las partes primera y segunda de este trabajo, el carácter estéril de un intento particular de *rescatar El Capital, y a Marx mismo, para la tradición republicana ilustrada del derecho*. La clarificación del lugar y función del fetichismo jurídico en la sociedad moderna capitalista -realizada en nuestro capítulo IV y V a partir de nuestra exégesis de *El Capital*- será clave en esta polémica. En este punto, como veremos, será fundamental nuestra defensa de la aludida *contradicción ontológica* entre derecho y capital, correspondientes a la sección I y sección III de *El Capital*, como *una contradicción inherente a la ontología del modo de producción capitalista*. Asimismo, nuestra comprensión, llevada a término en los capítulos X y XI, del fetichismo como una conceptualización materialista de la ideología inspirada en

---

<sup>12</sup> Carlos Fernández Liria es profesor en la Universidad Complutense de Madrid y dirigió la tesis doctoral de Luis Alegre Zahonero. Ambos han publicado conjuntamente, entre otros, los libros *El orden de El Capital*, Madrid, Ediciones Akal, 2010, *Educación para la ciudadanía. Democracia, Capitalismo y Estado de Derecho*, Madrid, Ediciones Akal, 2007 y *Comprender Venezuela, pensar la democracia*, Hondarribia, Hiru Argitaletxea, 2006, que recibió el Premio Nacional del Libro de Venezuela «Mejor libro sobre socialismo del siglo XXI» y una mención del Premio Libertador al Pensamiento crítico. Ambos pensadores son también colaboradores de *Viento Sur* y *El Viejo Topo*.

Althusser, contribuirá, aún más si cabe, a hacer patente la manera misma en que la susodicha *contradicción ontológica* entre derecho y capital funciona al servicio del capital y su reproducción. Esta polémica con Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero será especialmente relevante porque, además, tendrá el ingrediente añadido de que estos autores pertenecen a ese género de filósofos ya aludido por nosotros que, reconociendo los méritos teóricos de Althusser, se consideran a un tiempo defensores del republicanismo ilustrado.

Finalizaremos con el capítulo XV: A modo de *conclusión*, y con estilo de ensayo, daremos una respuesta a la pregunta que da título y objeto a esta tesis: *Capitalismo y derecho, ¿una relación imposible?*

# PRIMERA PARTE





## II. LAS RELACIONES MERCANTILES DE PRODUCCIÓN Y EL FETICHISMO

### 1. Ontología en *El Capital*, la riqueza en la sociedad moderna capitalista

El objetivo que va a presidir esta primera parte de nuestra tesis va a ser llevar a cabo esa tarea que, como decíamos en la introducción, Louis Althusser enunció como urgente y necesaria pero que, a pesar de ello, él mismo nunca llegó a realizar. Por consiguiente, nos va a ocupar ahora la elaboración de una presentación y reconstrucción de la ontología teórica de la *sociedad moderna capitalista* que encontramos en *El Capital*. Esta labor tendrá la mirada puesta en una ulterior elucidación del lugar y función que el fetichismo en general tiene dentro de la ontología marxiana del modo de producción capitalista. En particular, a este último respecto, mostraremos con detenimiento que, en la medida en que arrojemos luz sobre el fetichismo jurídico en dicha ontología, simultáneamente estaremos poniendo de relieve el *carácter necesario* que una forma de subjetividad determinada tiene para el funcionamiento de la sociedad capitalista.

Nuestro enfoque ontológico, pues, se situará en la antípoda de las lecturas “objetivistas” de *El Capital* que, habiendo dominado en la historia del marxismo oficial, se caracterizaron por no plantearse *la pregunta por* el papel mismo de la subjetividad en la ontología del modo de producción capitalista. Hay que decir también que, en lo relativo a esta pregunta en torno a la subjetividad, como en tantas otras cosas, Althusser fue un pensador de excepción. Tanto es así que, de hecho, si no podemos afirmar categóricamente que el francés fue el *único* pensador comunista que, hasta bien entrados los años 60 del siglo XX, abordó dicha pregunta, es porque, antes que él, hubo otro pensador revolucionario, llamado Evgeni B. Pasukanis (1891-1937), que intentó abordar la cuestión del fetichismo jurídico en el marco de la ontología

marxiana que encontramos en *El Capital*.<sup>13</sup>

Pero si, como decimos, vamos a tratar aquí de ontología, es pertinente ahora que, aunque sólo sea someramente, intentemos esclarecer a qué nos referimos con eso de hacer *ontología* y, de manera particular, que sería hacer *una ontología de la sociedad moderna capitalista*. Este ejercicio no va a carecer de importancia puesto que nos va a permitir especificar de qué se ocupa Marx en *El Capital*, esto es, qué es aquello que Marx busca apropiarse teóricamente a lo largo de esta obra. La ontología de *algo* es la respuesta a la pregunta por el *ser* de ese *algo*, es la respuesta a la pregunta «¿qué es ese algo?» o, equivalentemente, la respuesta a «¿en qué consiste *ser* ese *algo*?». Lo relevante aquí es entender que cuando nos interrogamos por el *ser* de *algo*, por lo que ese algo es, lo hacemos a un tiempo preguntándonos por su *forma de presentarse* y por la *necesidad misma de esta forma de presentación*. Así pues, cuando sostenemos que en *El Capital* Marx elaboró una *ontología de la sociedad moderna capitalista*, estamos afirmando que este pensador intentó responder a la pregunta «¿qué es la *sociedad moderna capitalista*?» o, equivalentemente, a la pregunta «¿en qué consiste la *sociedad moderna capitalista*?», o dicho aún de otra manera, al sostener que Marx hizo una *ontología de la sociedad moderna capitalista* mantenemos que se ocupó de elucidar *la forma misma en que se presentan* las cosas en dicha sociedad y *la necesidad misma de esta forma*. Lo que buscó apropiarse teóricamente Marx en *El Capital* fue, por lo tanto, la sociedad moderna *capitalista* y subrayamos lo de «capitalista» porque a nuestro filósofo le interesó la *sociedad moderna capitalista en tanto que capitalista*, no en tanto que, pongamos por caso, sociedad *disciplinaria* (Foucault), sociedad *de control* (Deleuze), etc.

Karl Marx inicia el Libro I de su obra magna *El Capital* escribiendo:

---

<sup>13</sup> Evgeni B. Pasukanis (1891-1937) fue un célebre teórico marxista del derecho cuya obra principal fue *Teoría general del derecho y marxismo*, Barcelona, Editorial Labor, 1976. En Antonio Negri, *La forma-Estado*, Madrid, Ediciones Akal, 2003, 258-259, puede leerse: «Pasukanis se cuenta entre los primeros (y por desgracia entre los últimos teóricos marxistas del derecho) en haber recogido el punto de vista marxiano con arreglo al cual, más allá de la abstracta y escolástica contraposición entre estructura y superestructura, el derecho es considerado dialécticamente como forma del proceso real del intercambio, semblante del valor de cambio». Todo el capítulo VII de este libro de Negri es una exposición crítica muy esclarecedora del pensamiento de Pasukanis.

«La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como [erscheint als] un "enorme cúmulo de mercancías", y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza. Nuestra investigación, por consiguiente, se inicia con el análisis de la mercancía.»<sup>14</sup>

El punto de arranque de la indagación ontológica de Marx en *El Capital* pasa, pues, por asegurarnos que en la sociedad moderna *capitalista la riqueza* «se presenta como» un «"enorme cúmulo de mercancías"», o lo que es equivalente, que en dicha sociedad *la riqueza se presenta bajo la forma mercancía*. El concepto de *forma*, como vamos a ver en extenso lo largo de este trabajo, es clave en Marx y no es casual que aluda, justamente, *al modo mismo en que algo se presenta*, en el caso que nos ocupa ahora *al modo mismo en que se presenta la riqueza*. Marx, por tanto, no inicia su andadura en *El Capital* fijando su atención en las cosas empíricas sino, muy al contrario, investigando *la forma misma en que esas cosas se presentan desde el momento preciso en que son consideradas riqueza en la sociedad moderna capitalista*.

No obstante lo dicho anteriormente, nuestros interrogantes sólo hacen que aumentar. Siempre podríamos preguntar a Marx: ¿Qué es la riqueza? ¿Qué determinaciones debe tener uno u otro objeto para ser considerado como tal? La respuesta de Marx fue que, en la sociedad burguesa, para que un objeto sea considerado *riqueza* tiene que cumplir, de entrada, *dos condiciones*: por un lado, *ser apto para «satisfacer necesidades humanas»*<sup>15</sup>, esto es, tener cierto *valor de uso*, tener cierta *utilidad*, proporcionar *goce, disfrute*, etc., humanos y por otro, *ser producto del trabajo humano*. El cumplimiento por parte de un objeto de una sola de las dos condiciones no es suficiente para que pueda ser considerado *riqueza*. Es cierto que en la sociedad moderna

---

<sup>14</sup> Karl Marx, *op. cit.*, Libro I, Vol. 1, 43. El subrayado es nuestro. Este «se presenta como», «erscheint als» en alemán, también puede traducirse como «aparece como», «se muestra como», etc.. Este mismo inicio lo encontramos calcado ya en la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859). Es interesante a este respecto leer la reflexión que se hace de este pasaje en Felipe Martínez Marzoa, *La filosofía de El Capital*, Madrid, Taurus Ediciones, 1983.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 43.

capitalista para que un objeto sea considerado riqueza debe ser útil; su realidad material, su forma natural, ha de objetivar la *satisfacción de necesidades humanas*, pero no es menos cierto, piensa Marx, que en dicha sociedad la amplia mayoría de estos objetos útiles son, a su vez, *productos del trabajo humano*, esto es, que las formas naturales de las mercancías que objetivan materialmente una u otra utilidad, goce o disfrute humanos son productos del trabajo humano. Con esto *no* estamos diciendo algo que a Marx le ponía los pelos de punta, a saber, que la única *fente* de riqueza sea el trabajo, sino que, insistimos, para que algo sea considerado riqueza debe poseer la cualidad de satisfacer una u otra necesidad humana y que, además, sea producto del trabajo.<sup>16</sup> Sea como fuere, bajo la sociedad moderna capitalista, si un objeto satisface ciertas necesidades pero no es producto del trabajo humano o si, por el contrario, es producto del trabajo pero no satisface necesidad humana alguna, entonces no puede considerarse como *riqueza*. La *forma mercancía*, de acuerdo con lo dicho hasta ahora, debe tener al menos, *necesariamente*, esas dos determinaciones.

Asimismo, es generalmente sabido que las mercancías se producen *para el intercambio*, que se intercambian en ciertas proporciones, y que consecuentemente, a toda mercancía le acompaña junto a su *valor de uso*, junto a su utilidad, un *valor*. Es más, un objeto cualquiera que sea útil y producto del trabajo y que no tenga por destino el intercambio tampoco es una mercancía y, por lo tanto, tampoco puede ser considerado riqueza bajo la sociedad capitalista. Ahora bien, y en este punto Marx nos remite a Aristóteles, cuando se intercambian dos mercancías, pongamos por caso una cantidad *x* de mercancía *A* por una cantidad *y* de mercancía de *B*, es decir, cuando se considera que son equivalentes en cierta proporción, se presupone que hay

---

<sup>16</sup> En Karl Marx, *op. cit.*, Libro I, Vol. 1, 53, podemos leer: «El *trabajo* por tanto, *no es la fuente única de los valores de uso que produce*, de la *riqueza material*. El trabajo es el padre de ésta, como dice William Petty, y la tierra, su madre». En Karl Marx, *Crítica del Programa de Gotha*, Madrid, Ricardo Aguilera Editor, 1971, 12, nuestro autor, casi una década después, volverá a insistir sobre esta cuestión: «El trabajo *no es la fuente* de toda riqueza. La naturaleza es la fuente de los valores de uso (¡que son los que verdaderamente integran la riqueza material!), ni más ni menos que la manifestación de una fuerza natural, de la fuerza del trabajo del hombre». William Petty (Romsey, 1623 – Londres, 1687) fue un economista, estadista, médico y filósofo inglés. Fue fundador de la Royal Society de Londres. Publicó, entre otras obras, *Tratado de los impuestos y contribuciones* (1662), *Palabras a un prudente* (1664) y *Aritmética política* (1676).

«algo igual», una sustancia común a ambas.<sup>17</sup>

Ese «algo igual», además, no puede ser nada que tenga que ver con la objetividad externa, material, de las mercancías, nada que tenga que ver con el *valor de uso* de las mismas, pues, *a priori*, cualesquiera dos mercancías son susceptibles de intercambiarse. Si ese «algo igual» fuese, por ejemplo, una u otra propiedad natural, algo que tuviese que ver con su objetividad exterior inmediata, con su forma natural inmediata, entonces sólo podrían intercambiarse entre sí mercancías que compartiesen una u otra propiedad natural, una u otra cualidad común a la susodicha exterioridad material. Por consiguiente, dado que ese «algo igual» no puede ser nada que tenga que ver, por así decir, con la materialidad inmediata de las mercancías, entonces sólo podrá ser algo estrictamente relacionado *con el hecho mismo de que las mercancías sean productos del trabajo humano*. Pero, además, a este último respecto, tampoco podrá ser nada que tenga que ver con el *trabajo concreto* implicado en la mercancía, esto es, con este o aquel trabajo que ha dado con una u otra configuración particular a la materialidad o forma natural de la mercancía mediada por el trabajo, con este o aquel trabajo en la medida que implique ciertas operaciones y no otras, ciertas habilidades y no otras, etc. De lo contrario nuevamente transgrediríamos el supuesto de la intercambiabilidad de cualesquiera mercancías y sólo las mercancías que tuvieran en común ciertas operaciones implicadas en su producción podrían intercambiarse. Con todo, si del trabajo humano eliminamos toda determinación, si hacemos abstracción del *trabajo concreto* implicado en la mercancía, queda «una misma objetividad espectral, una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado, esto es, de gasto de fuerza de trabajo humana sin consideración a la forma en que se gastó la misma»<sup>18</sup>. Queda, en suma, «trabajo humano igual» o «trabajo abstractamente humano»<sup>19</sup>. Marx denomina «valor» o «sustancia valor» a este

---

<sup>17</sup> Karl Marx, *op. cit.*, Libro I, Vol. 1, 73. Volveremos a esta cuestión de Aristóteles en este capítulo.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 57: «Todo trabajo es, por un lado, gasto de fuerza humana de trabajo en un sentido fisiológico, y es en esta condición de *trabajo humano igual*, o de *trabajo abstractamente humano*, como constituye el valor de la mercancía. Todo trabajo, por otra parte, es gasto de fuerza humana de trabajo en una forma particular y orientada a un fin, y

*trabajo humano abstracto, a este trabajo igual, homogéneo, que constituye ese «algo igual» a cualesquiera dos mercancías.*

Hasta aquí sólo hemos puesto de relieve el «*algo igual*» que encierran dos mercancías cualesquiera, a saber, el «valor» o la «sustancia valor», *pero todavía no hemos averiguado qué de esas mercancías se intercambia en cierta proporción.*

Cuando se escribe

$$x \text{ mercancía } A = y \text{ mercancía de } B$$

no se está diciendo algo así como  $x$  «sustancia valor» encerrada en la mercancía  $A$  equivale a  $y$  «sustancia valor» encerrada en la mercancía  $B$ , esto sería tautológico mire como se mire, sino que  $x$  *cantidad de «sustancia valor» encerrada en la mercancía  $A$  equivale a  $y$  cantidad de «sustancia valor» encerrada en la mercancía  $B$ .* Pues bien, Marx denomina «magnitud valor» a *la cantidad de «sustancia valor» encerrada en cada mercancía, es decir, a la cantidad de «trabajo humano igual» que encierra su producción*, cantidad que, a su vez, se mide por *el tiempo social promedio de su producción.*<sup>20</sup> Este *tiempo de trabajo humano abstracto socialmente necesario* o, para abreviar con Marx, este «*tiempo de trabajo socialmente necesario*»<sup>21</sup> *para producir la mercancía* es su «magnitud de valor». De acuerdo con Marx, por tanto, lo que se cambia en ciertas proporciones son *las cantidades de «tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción»* de cada una de las mercancías que

---

en esta condición de trabajo útil concreto produce valores de uso». El subrayado es nuestro. Nosotros también usaremos las expresiones «trabajo humano abstracto» o «trabajo abstracto».

<sup>20</sup> *Ibid.*, 47-48: «Un valor de uso o un bien, por ende, sólo tiene valor porque en él está *objetivado* o *materializado* trabajo abstractamente humano. ¿Cómo medir, entonces la *magnitud* de su valor? Por la cantidad de “sustancia generadora de valor”-por la cantidad de trabajo- contenida en ese valor de uso. La cantidad de trabajo misma se mide por su *duración*, y el *tiempo de trabajo*, a su vez, reconoce su patrón de medida en *determinadas fracciones temporales*, tales como hora, día, etcétera. [...] Es sólo la *cantidad de trabajo socialmente necesario*, pues, o el *tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de un valor de uso*, lo que determina su *magnitud de valor*».

<sup>21</sup> *Ibid.*, 48.

intervienen en el intercambio. Así pues, para concluir, cuando decimos que  $x$  mercancía  $A$  equivale a  $y$  mercancía  $B$  o que  $x$  mercancía  $A$  e  $y$  mercancía  $B$  son *equivalentes* estamos afirmando que encierran una misma «magnitud de valor», *una misma cantidad de* «tiempo de trabajo socialmente necesario».

Este ajuste de los intercambios entre mercancías a iguales cantidades de «magnitud valor» es lo que usualmente se denomina como *ley del valor*.

## 2. La forma *valor* y la génesis del dinero

Hemos visto que para que una cosa sea considerada *riqueza* en la *sociedad moderna capitalista* tiene que *aparecer como mercancía*, o lo que es equivalente, *debe manifestarse bajo la forma mercancía*, esto es, ha de tener un *valor de uso* y un *valor*. Ahora bien, la forma del valor de uso -del trabajo concreto-, esto es, la manera misma bajo la que se manifiesta la utilidad de la mercancía, es la forma del cuerpo mismo de la mercancía, es la *forma natural* en que existe, con sus propiedades naturales y una vez ha sido mediada por el trabajo. Y asimismo, por su parte, la forma valor será la manera bajo la cual se manifiesta el valor o la «sustancia valor» de la mercancía -el trabajo abstracto implicado en ella- *en su relacionarse con el de otras mercancías*. Por consiguiente, cualquier mercancía *presenta* un aspecto «prosaico», es un objeto sensible, material, con determinadas propiedades naturales, reviste una *forma natural* que satisface ciertas necesidades humanas, etc. pero también tiene una vertiente «sagrada», abstracta, ideal, su valor *presentado* bajo la *forma valor*. La mercancía, por tanto, igual que Jano, es una única cosa con dos caras: puede ser vista bajo su rostro concreto, en su corporeidad sensible que depende de sus propiedades naturales y del *trabajo concreto* objetivado en ella, o puede verse bajo su otro rostro ideal, suprasensible, como *trabajo abstracto* que aparece bajo la forma valor. El doble carácter de toda mercancía, en definitiva, depende del doble carácter del trabajo, según este sea considerado, como *trabajo concreto* o como *trabajo abstracto*. Dicho en términos teológicos: toda mercancía tiene *carne* y también *alma*, tiene una vertiente profana y otra vertiente sagrada.



Llegados a esta altura de *El Capital* Marx escribe:

«No hay quien no sepa, aunque su conocimiento se reduzca a eso, que las mercancías poseen una forma común de valor que contrasta, de manera superlativa, con las abigarradas formas naturales propias de sus valores de uso: la forma de dinero. De lo que aquí se trata, sin embargo, es de llevar a cabo una tarea que la economía burguesa ni siquiera intentó, a saber, la de dilucidar la génesis de esa forma dineraria, siguiendo, para ello, el desarrollo de la expresión del valor contenida en la relación de valor existente entre las mercancías: desde su forma más simple y opaca hasta la deslumbrante forma de dinero. Con lo cual, al mismo tiempo, el enigma del dinero se desvanece.»<sup>22</sup>

Toda una declaración de intenciones por parte del filósofo de Tréveris: ofrecer la «génesis de esa forma dineraria», mostrar la génesis conceptual nada más y nada menos que de la *institución dinero* a través del «desarrollo de la expresión del valor contenida en la relación de valor existente entre las mercancías», esto es, a través del desarrollo de *la forma valor*. Lo que se propone Marx, en definitiva, es mostrar de qué manera la forma valor puede expresar ese «*algo igual*» a todas las mercancías, su valor o «sustancia valor», y cómo, para ello, se hace necesaria a su vez una forma autónoma de valor, a saber: la existencia de un equivalente universal, esto es, del dinero.

Esta génesis que culminará en la forma de valor *dinero* estará jalonada por diferentes formas de valor (*forma simple o fortuita de valor, forma total o desarrollada de valor y forma general de valor*) que nos familiarizarán con las relaciones mutuas entre *forma natural* y la *forma valor*. Y lo más importante: nos permitirá, además, por un lado, adelantar un rasgo clave del fetichismo que veremos en el siguiente apartado, a saber, que en la *forma dinero* que culmina esta génesis o desarrollo, el valor o el trabajo abstracto de toda mercancía se ve reflejado en el cuerpo mismo de la mercancía que asume la función dineraria, y por otro, que dicha forma presupone cierta socialización, una subjetividad determinada de los productores. Dicho de otra manera, lo que obtendremos por primera vez a través de la génesis conceptual del dinero y

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, 59.

que, como decimos, volveremos a encontrarnos posteriormente de manera más pormenorizada, es el misterio teológico de la encarnación misma del alma de las mercancías, así como la necesidad del establecimiento de una forma de subjetividad entre los productores de dichas mercancías que estará social e históricamente determinada.

## FORMA SIMPLE O FORTUITA DE VALOR

$$x \text{ mercancía } A = y \text{ mercancía de } B$$

Esta forma o relación se lee «*x mercancía A vale y mercancía de B*».<sup>23</sup> Toda *expresión de valor* es la *relación de valor* entre *dos mercancías*. Esta *relación de valor* establece una *tópica*, una *estructura* de dos lugares cada uno de los cuales será ocupado por una mercancía cualquiera: un lugar para *la mercancía cuyo valor ha de ser expresado* y un lugar para *la mercancía cuyo valor de uso expresará ese valor*.

Las dos mercancías que entran en esta relación de valor son más en dicha relación que fuera de ella: la primera *se revela como portadora de valor*, de *trabajo abstracto*, esto es, dicho en términos de Marx, asume la *forma relativa de valor*, y ello en la medida misma en que la segunda adopta a un tiempo la *forma equivalente del valor*, esto es, en la medida en que su *forma natural* -que es el producto de cierto *trabajo concreto* que proporciona un *valor de uso*- se manifiesta como *encarnación* de ese *valor*, como soporte material que expresa dicho valor.<sup>24</sup> Obviamente, es necesario que ambos lugares de la

---

<sup>23</sup> Es curioso que Marx utilice el signo de igualdad para expresar el valer cuando, en realidad, la igualdad y la valía son relaciones de diversa índole. De entrada, por ejemplo, la relación de igualdad, a diferencia de la relación de valor, es reflexiva. Toda cosa es igual a sí misma pero, en cambio, no es pertinente decir que «*x mercancía A vale x mercancía A*» puesto que *carece de sentido* el intercambio entre dos mercancías iguales. Toda mercancía sólo puede expresar su valor en *otra* mercancía. Una relación social no es una relación matemática sino una relación *de sentido*.

<sup>24</sup> Es importante percatarse aquí, por lo tanto, que la elucidación de esta forma de valor concreta, pero también el desarrollo en el resto de formas de valor que vamos a ver de aquí a un momento, descansa en el análisis precedente de la forma mercancía (forma

relación de valor estén ocupados por una mercancía puesto que, en caso contrario, tendríamos que o bien una no *aparecería como* portadora de *valor* por no haber otra dispuesta a encarnar ese *valor* mismo; o bien la otra no *aparecería como* encarnación de *valor* puesto que no habría *valor* alguno que encarnar.

La forma simple o fortuita del valor, consiguientemente, ya muestra la naturaleza relacional del *valor*, la imposibilidad de que una mercancía pueda expresar su *valor* por sí misma, al margen de *otra* mercancía. Es más, esta naturaleza relacional del valor que se pone de relieve ya en esta forma simple o fortuita del valor presupone, de entrada, la necesidad del intercambio, o lo que es equivalente, que el valor de uso o la utilidad social de cada una de las dos mercancías no atañe a sus productores respectivos sino al *otro* y que, por consiguiente, las mercancías se establecen en un vínculo abstracto que une a los productores sobre la base del interés por el valor de uso de aquellas mercancías que cada uno de ellos no posee. La mercancía, pues, en la medida que su valor de uso no interesa directamente a su productor, implica ya aquí una forma determinada de sociabilidad de los individuos, una relación social entre los individuos a través de las cosas-mercancías.

Es importante insistir para lo que viene a continuación en lo siguiente: en el lugar donde la mercancía adopta la *forma relativa de valor* esta se revela en su aspecto abstracto, ideal y suprasensible mientras que en el lugar donde la otra mercancía adopta la *forma equivalente de valor* esta se revela en su aspecto concreto, natural y sensible. En la relación de valor, por tanto, sólo se hace patente el valor, el trabajo abstracto, ideal y suprasensible de una mercancía *en su opuesto*, a saber, en el trabajo concreto, en lo natural y sensible de otra mercancía. Dicho en términos teológicos, el alma de la mercancía sólo aparece una vez se encarna en el cuerpo de otra mercancía. La expresión de valor o la relación de valor establece, por tanto, un juego particular entre la *forma valor* y la *forma natural* de las mercancías.

---

valor/forma natural, trabajo abstracto/trabajo concreto) como forma elemental bajo la cual se manifiesta *la riqueza* en la sociedad moderna capitalista.

Finalmente, esta *forma simple de valor*, nos asegura Marx, se muestra insuficiente por la propia contradicción que hay entre sus dos lugares: *el valor o trabajo abstracto se encarna en un único valor de uso o trabajo concreto*. Pues, en la medida misma en que la forma simple o fortuita del valor expresa el trabajo abstracto *en un único trabajo concreto contingente* no es una forma que pueda expresar lo común a todas las mercancías -esto es, el valor de cada una de ellas-, luego no puede ser considerada en modo alguno como la forma general del valor.

La siguiente forma valor, la forma total o desarrollada de valor intenta solucionar esta contradicción.

#### FORMA TOTAL O DESARROLLADA DE VALOR

$$x \text{ mercancía } A = y \text{ mercancía de } B \text{ o } = z \text{ mercancía } C = \dots$$

En la *forma total o desarrollada de valor* ya no tenemos una única relación de valor sino toda una serie de relaciones de valor, de modo que ahora tenemos un lugar para la mercancía cuyo valor ha de ser expresado y un lugar para todas y cada una del resto de mercancías que expresan ese valor. Por lo tanto, el valor o trabajo abstracto ya no se expresa en la forma natural, valor de uso o trabajo concreto de una única mercancía, sino, por el contrario, en cada una de las formas naturales, valores de uso o trabajos concretos del resto de mercancías.

Esta forma de valor supone un paso adelante respecto a la forma simple o fortuita del valor por cuanto, ahora, el valor de una mercancía dada se expresa en el valor de uso de cada una de las otras mercancías, lo que a la postre pone de manifiesto: *el carácter indeterminado del trabajo abstracto* como tal y, además, que lo que expresan las relaciones de valor en la forma total o desarrollada del valor no puede ser otra cosa que, justamente, el trabajo abstracto.

La forma total de valor, no obstante, también se muestra insuficiente. Tenemos que el valor o trabajo abstracto justo por encarnarse en multitud de valores de uso, en la multitud de *formas naturales* del resto de mercancías, no se expresa en una *única* forma equivalente, en un «equivalente general». Por el contrario, lo que tenemos aquí es que el resto de mercancías cuyas formas naturales expresan el valor compiten entre sí en tanto que formas equivalentes. Ahora, si esta forma de valor tiene como insuficiencia que una única mercancía expresa su valor en múltiples mercancías, bastará invertirla simétricamente para obtener que cada una de estas mercancías vea expresado su valor en una única mercancía.

#### FORMA GENERAL DE VALOR

y mercancía de  $B$  o =  $z$  mercancía  $C$  o =... =  $x$  mercancía  $A$

Con la *forma general de valor* tenemos, nuevamente, una serie de relaciones de valor, pero ahora hay un único lugar para una mercancía que expresará el valor y un lugar para todas y cada una del resto de mercancías cuyos valores han de ser expresados. Por lo tanto, los valores o trabajos abstractos de todas y cada una de las mercancías, a excepción de *una*, se encarnarán en la forma natural de una única mercancía, la de esa *una*. Dicho aún de otra manera, todas y cada una de las mercancías podrán ver encarnado su valor, adoptarán la *forma relativa de valor*, en una única forma natural con la condición de que una sola de entre ellas *renuncie* a ver encarnado su propio valor y se aloje en el lugar único reservado a la *forma equivalente de valor* para así suministrar con su carne la aludida *forma natural* que encarne los valores de todo el resto de mercancías. Marx denominará «forma de equivalente general» a la *forma equivalente de valor en la forma general de valor*.

Únicamente bajo esta forma general de valor las mercancías quedan relacionadas entre sí como valores, superando las limitaciones de las formas de valor simple y total.

Con la forma general del valor, una única mercancía, el «equivalente general», refleja en su cuerpo los valores del resto de mercancías y estas, sin embargo, no pueden relacionarse entre sí directamente como valores -menos aún como valores de uso- si no por medio del cuerpo de dicho «equivalente general». El «equivalente general», así pues, queda establecido en el mediador autónomo universal del intercambio entre mercancías en la medida misma en que su corporeidad expresa lo común a todas ellas, a saber, su «sustancia valor». Ahora bien, dado que en el mundo dominado por las mercancías la sociabilidad entre individuos se da mediante las relaciones de intercambio de cosas-mercancías de acuerdo a su valor, tenemos entonces que, en último término, el cuerpo mismo del «equivalente general» que media entre estos intercambios expresa la sustancia misma de esa particular sociabilidad. Dicho aún de otro modo, para un productor cualquiera la mercancía «equivalente general» no sólo es el cuerpo donde se refleja el valor de *sus* mercancías sino también, una vez el productor se halla dispuesto a canjear sus mercancías por dicho «equivalente general», el cuerpo mismo que le posibilitará hacerse con las mercancías de los otros productores y, por consiguiente, relacionarse con ellos.

## FORMA DE VALOR DINERO

Pero «la *forma de equivalente general* es una *forma de valor* en general. Puede adoptarla, por consiguiente, *cualquier* mercancía». Marx señala que *a priori*, desde un punto de vista estrictamente lógico, el lugar de la forma general de valor destinado a expresar los valores puede ser ocupado por cualquier mercancía, esto es, que cualquier mercancía puede adoptar la *forma equivalente general*.<sup>25</sup> Esta mercancía particular que caiga en el *lugar* del «equivalente general» adoptará *la forma de valor dinero o forma dinero*. Marx indica a este respecto que «históricamente, ese sitio privilegiado lo conquistó una mercancía determinada[...]: el oro.»<sup>26</sup> Serán los metales preciosos, y en

---

<sup>25</sup> Karl Marx, *op. cit.*, Libro I, Vol. 1, 85.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 85.

último término el oro, los que encarnarán con su materialidad los valores del universo de las mercancías. Sin embargo, este último hecho ya no es un resultado que se desprenda de la lógica inherente a las transformaciones de la forma valor que venimos describiendo sino un resultado que resulta de un *proceso histórico y social* determinado y que, por lo tanto, reviste un carácter *contingente*. Marx refiriéndose al paso de la *forma general de valor* a la *forma de valor dinero* precisa que «el progreso consiste tan sólo en que ahora la *forma de intercambiabilidad general directa*, o la *forma equivalente general*, se ha *soldado* de modo definitivo, por la costumbre social, con la *específica forma-natural* de la mercancía oro»<sup>27</sup>.

Como ha señalado el marxista francés Tran Hai Hac -creemos que de manera pertinente-, ese proceso histórico y social que institucionaliza uno u otro metal precioso en «equivalente general» o dinero, «no puede sino ser un acto del Estado en tanto que representante de la sociedad»<sup>28</sup>. El Estado es, según este autor, el que va a realizar esta conversión institucional de un metal precioso en «equivalente general» o dinero -su monetización, dicho términos técnicos- y el que a su vez va a asegurar, en todo momento, la fiabilidad y estabilidad de esa misma conversión para así garantizar la confianza de los agentes mercantiles y sus relaciones. Es más, nos atrevemos a añadir, esta función del Estado como garante de la monetización puede divisarse hoy, cuando el patrón oro ha sido abandonado ya hace unas décadas, en las normativizaciones estatales que aseguran el funcionamiento de nuevas formas monetarias: el papel de los billetes una vez quedó fijado el patrón dólar sin referencia alguna al patrón oro, el plástico de las tarjetas con que realizamos pagos a diario e, incluso, la escritura digital en los servidores gigantes que conforman los Big Data y cuyo soporte permite que se realicen hoy en internet millones de transacciones financieras por minuto. En cualquier caso, aunque la presencia del Estado en las relaciones mercantiles permanece ausente en la letra de la sección I de *El Capital* -también en el resto de la obra de Marx-, Tran

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>28</sup> Tran Hai Hac, “Estado y capital en la exposición de *El Capital*”, en VV.AA., *Naturaleza y forma del Estado capitalista*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2016, 63.

Hai Hac llama la atención sobre algo que nosotros vamos a poner de relieve más adelante de manera reiterada, a saber: el carácter constitutivo que el Estado tiene en las relaciones mercantiles (lo veremos en nuestro capítulo V) o, más en general, y usando términos althusserianos, el carácter *sobredeterminado* que tienen estas relaciones (también lo veremos en el apartado 4 de este mismo capítulo, y volveremos a encontrárnoslo en nuestra polémica con Althusser y Balibar en nuestro capítulo XI).

En cualquier caso, ¿qué nos revela todo este desarrollo de las formas de valor y su culminación en la forma dinero? Ante todo, que la *forma dinero* que adopta uno u otro metal, más allá de su deducción lógica a partir del desarrollo de relaciones de valor, es el medio necesario, institucionalizado por el Estado, a través del cual los trabajos concretos de cada uno de los productores independientes *se relacionan entre sí adquiriendo un carácter social determinado*. La producción mercantil, por consiguiente, implica la institucionalización del «equivalente general» que usualmente llamamos *dinero*, su universalización y fiabilidad, y este supone a su vez la disolución de las formas comunitarias autosuficientes -de los productores individuales o asociados colectivos que aseguran su reproducción mediante el consumo directo, individual o comunitario, de sus productos- y su sustitución por una forma determinada socialización consistente en *productores independientes* que precisan, para cubrir sus necesidades y reproducirse, dirigirse al mercado para, por mediación del dinero, deshacerse de sus productos y hacerse con otros.

En los apartados que siguen, el estudio sobre el fetichismo de la mercancía y el fetichismo jurídico en *El Capital* de Marx va a permitirnos profundizar en esta forma específica de socialización histórica aparejada al mercado. Mostraremos en ellos, de manera precisa, que dicha socialización hace brotar una determinada representación fetichista objetiva de la realidad capitalista pero también, cosa más relevante si cabe para nuestra tesis, que ella misma estará aparejada a su vez a una representación fetichista subjetiva, esto es, a una forma determinada de subjetividad jurídica. En el transcurso de nuestra investigación en torno a esta forma de subjetividad jurídica y su lugar



dentro de la ontología marxiana del modo capitalista de producción, se pondrá de relieve la gran importancia que revestirá *el problema de la articulación [Gliederung] o determinación estructural* de lo subjetivo en las relaciones económicas estructurales, ya sean estas las relaciones mercantiles de producción o la relación capital.

### **3. El fetichismo de la mercancía como *representación objetiva* que la sociedad moderna capitalista hace de sí**

Nos va a ocupar ahora el último y célebre apartado del capítulo primero de la sección I de *El Capital* titulado *El carácter fetichista de la mercancía y su secreto*<sup>29</sup>. Este apartado se encuentra en el orden de exposición de *El Capital*, cosa que no debe pasársenos por alto, justo después de que Marx haya abordado la *forma mercancía* y las diferentes *formas de valor* que culminan en la *forma dinero*.

Con el estudio de este apartado nos introducimos de pleno, ahora ya, en un tema fundamental para nuestro trabajo, a saber: *la cuestión del fetichismo*. Vamos a adentrarnos aquí en las primeras consideraciones que hace Marx en *El Capital* en lo concerniente a en qué consiste el fetichismo y cuáles son las causas de dicho fenómeno. En particular, veremos que el fetichismo de la mercancía consiste en una representación determinada del mercado, una representación que *se seguirá necesariamente de las relaciones mercantiles de producción*. Aunque iremos entrando en profundidad a lo largo de nuestro trabajo en estas cuestiones, es muy relevante para nosotros que, a lo largo de

---

<sup>29</sup> Puede encontrarse un análisis excelente sobre *el fetichismo de la mercancía* en Gerald A. Cohen, *La teoría de la historia de Karl Marx, una defensa*, Madrid, S. XXI, 1986, Cap. 5. Asimismo, para adentrarse en la cuestión de la teoría del valor y su relación con el fetichismo a lo largo de la obra de Marx resulta instructivo leer Néstor Kohan, *Nuestro Marx*, Madrid, La Oveja Roja, 2013. Kohan explica que la primera edición de 1867 de *El capital* incluía ya una elaboración madura del fetichismo de la mercancía que venía gestándose desde los *Grundrisse* (1857-1858) y la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), pero que será en la segunda edición de 1873 cuando Marx la reescriba dedicándole un apartado específico dentro del capítulo primero. La literatura y las polémicas sobre el capítulo primero y sobre la cuestión del fetichismo en *El Capital* es muy extensa, tanto que hacer un inventario aquí se haría casi infinito.

este apartado, vayamos percatándonos de que las representaciones fetichistas no serán -usando términos que, como veremos, serán de Althusser- «una aberración o una excrecencia contingente» sino que, por el contrario, constituirán representaciones que *formarán una parte orgánica de la ontología misma del modo de producción capitalista*.

Marx da comienzo al apartado sobre *El carácter fetichista de la mercancía y su secreto* alertándonos que si bien, a primera vista, la mercancía parece un objeto trivial tan pronto como es observada *en tanto que mercancía*, bajo la *forma mercancía*, se revela como un objeto preñado de «sutilezas metafísicas» y «reticencias teológicas»<sup>30</sup>. ¿En qué consisten estas «sutilezas metafísicas» y «reticencias teológicas»?

Por de pronto, insistamos una vez más, cualquier mercancía, *justo por ser mercancía*, entra en escena tan pronto como alcanza el mercado y se manifiesta bajo una forma natural que entraña un *valor de uso*, esto es, se revela a quienes se hallan en dicho mercado como un objeto sensible, material, que está ahí fuera para satisfacer una utilidad, un deseo, un goce, etc., pero, además, se manifiesta también como un objeto suprasensible, inmaterial, por cuanto adopta la *forma valor* que expresa «trabajo humano igual». A toda mercancía, consecuentemente, junto a la objetividad material producida por el productor para encarnar uno u otro valor de uso, le acompaña otra realidad suprasensible, inmaterial, a saber, su *valor*. Es en este preciso sentido que toda mercancía puede considerarse, a un mismo tiempo, como un objeto «profano» y como un objeto «sagrado». La mercancía, ya lo dejamos indicado, tiene *cuero* y también *alma*. Pero entonces, ¿de dónde surge ese carácter misterioso, teológico, de la mercancía? Marx es taxativo: procede de la *forma mercancía* misma.<sup>31</sup>

En las mercancías,

---

<sup>30</sup> Karl Marx, *op. cit.*, Libro I, Vol. 1, 87.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 88: «¿De dónde brota, entonces, el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo no bien asume la *forma de mercancía*? Obviamente, de esa forma misma».

«la igualdad de los trabajos humanos adopta la forma material de la igual objetividad de valor de los productos del trabajo; la medida del gasto de fuerza de trabajo humano por su duración, cobra la forma de la magnitud del valor que alcanzan los productos del trabajo; por último, las relaciones entre los productores, en las cuales se hacen efectivas las determinaciones sociales de sus trabajos, revisten la forma de una relación social entre los productos del trabajo.»<sup>32</sup> .

La *forma mercancía*, por consiguiente, establece una *representación* que consiste en presentar el «trabajo humano igual» bajo la forma valor y la cantidad de ese «trabajo humano igual» bajo la forma de magnitud de valor; también consiste en presentar la relación social entre unos y otros productores como una relación entre los productos de sus respectivos trabajos independientes. En este punto, lo que no debe escapársenos, es cómo opera *la forma*: en el mismo gesto en que afirma (presenta, muestra, etc.) cierto *contenido* lo niega (lo oculta, lo vela, etc.).<sup>33</sup> De aquí que se presenten las magnitudes de valor de los productos y las relaciones entre productos de acuerdo a esas magnitudes, pero *no* lo presentado en dicha presentación, a saber, la cantidad de «trabajo humano igual» encerrado en los productos, tampoco la relación social entre los productores. Dicho aún de otra manera, la comprensión de esta peculiar operatoria entre lo presentado y lo no presentado en la representación que impone la forma mercancía pasa por no confundir, en definitiva, *la expresión* -la forma valor y la forma magnitud de valor- y *lo expresado* en dicha expresión -los contenidos: «trabajo humano igual», tiempo de «trabajo humano igual»-. Todo el misterio del fetichismo, por lo tanto, tendrá su secreto en que, paradójicamente, *lo expresado se oculta en su expresión*, es decir, en que los contenidos «trabajo humano igual» y tiempo de «trabajo humano igual» se ocultan -quedan negados- en su expresarse -afirmarse- bajo la forma valor y la forma magnitud de valor. Marx sentencia, explícitamente,

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, 88.

<sup>33</sup> Por ejemplo, cualquier objeto en sí al adoptar la forma mercancía queda velado como tal objeto en sí, la cantidad de trabajo abstracto al afirmarse como magnitud de valor queda negada, oculta tras la máscara de esta magnitud, etc. Este juego paradójico de afirmación-negación es inseparable del concepto de *forma* y, como vamos a ver, será crucial para entender el fetichismo de la mercancía, sus mistificaciones y funciones.

que él llama *fetichismo* a este particular *quid pro quo*.<sup>34</sup>

Pero las «sutilezas metafísicas» aparejadas a la forma mercancía y el fetichismo no terminan aquí, sólo acaban de empezar. Marx continúa:

«[...] la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, es que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores»<sup>35</sup>.

Dicho en otros términos, la *representación fetichista* implica, además, que el valor y la magnitud valor -es decir, las expresiones del «trabajo humano igual» y de la cantidad de tiempo de «trabajo humano igual» socialmente necesario para la producción de las mercancías- aparezcan a los productores como un «don natural» de las mercancías. Lo que Marx señala en esta última cita es, por consiguiente, que la *representación fetichista* entraña que el lado «sagrado» de la mercancía se perciba como «profano», es decir, que su *valor* y su *magnitud de valor*, aun siendo inmateriales y suprasensibles, aparezcan como parte del cuerpo mismo de la mercancía, como cualidades materiales, sensibles, de ella. Dicho con las metáforas religiosas del filósofo renano: el alma de la mercancía se revela como parte de su corporeidad misma.

Llegados a este momento, es pertinente que nos planteemos los siguientes interrogantes: en primer lugar, ¿cómo surge esta *representación fetichista*? y, en segundo lugar, ¿de qué manera, a partir de la *representación fetichista*, se da la aparición de la magnitud de valor como «don natural» de la *mercancía*?

Para responder a la primera cuestión es preciso que, siguiendo las indicaciones del texto marxiano, centremos ahora toda nuestra atención en la *forma mercancía* como tal. Marx, asimismo, se cuida de indicar por anticipado

---

<sup>34</sup> Karl Marx, *op. cit.*, Libro I, Vol. 1, 88.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 88.

que la *representación fetichista* no deriva del costado «profano» de las mercancías, esto es, de sus *valores de uso*, de los *trabajos concretos* implicados en su producción. Por ese costado, la mercancía se revela únicamente como un objeto sensible, material, del todo común, cuya virtud estriba en satisfacer unas u otras necesidades humanas. Luego tendremos que poner nuestra atención en su otro costado «sagrado» y «teológico», en el costado del *valor*. El misterio de la *representación fetichista* residirá, pues, en la *forma valor* y en la *forma magnitud del valor* puesto que estas no son otra cosa que, respectivamente, la expresión de «trabajo humano igual» y la expresión de la cantidad de «trabajo humano igual». Las formas valor y magnitud de valor como tales son las que establecen ese peculiar *quid pro quo* que caracteriza el fetichismo, su representación. Y, consecuentemente, para que surja entonces esa representación fetichista es *necesaria la generalización de la forma valor y de la forma magnitud del valor*. Pero, como dejamos sentado al tratar de las formas de valor en el apartado 2 de este capítulo, *el valor de toda mercancía sólo se revela cuando esta se relaciona con otras mercancías en general y con la mercancía-dinero en particular*. Fuera de dichas relaciones *no hacía acto de presencia el valor ni la magnitud de valor*.<sup>36</sup>

«Es sólo *en su intercambio* donde los productos del trabajo adquieren una objetividad de valor, socialmente uniforme, separada de su objetividad de uso, sensorialmente diversa.»<sup>37</sup>

Ahora bien, para que los *actos de intercambio* se generalicen, y con ellos el *valor*, es preciso que se haya establecido un modo de producción dominado por la *división social del trabajo*, un modo de producción en el que *los productores hayan perdido todo vínculo social directo entre ellos y sean los productores de «productos de trabajos privados ejercidos independientemente*

---

<sup>36</sup> Desde luego, lo que no estamos afirmando aquí es que el momento en que se *revela* el valor coincida con el momento en que se *crea* el valor. El valor se crea en el ámbito de la producción, pero, al mismo tiempo, en el momento de la producción, nunca podemos tener la certeza de si estamos creando valor. Esto último es algo que sólo podremos saber con seguridad una vez alcancemos el mercado y veamos si las mercancías se venden o no. En el ámbito productivo sólo se creó aquel valor que finalmente se realiza en el mercado.

<sup>37</sup> Karl Marx, *op. cit.*, Libro I, Vol. 1, 89. El subrayado es nuestro.

*los unos de los otros»*<sup>38</sup>, esto es, en definitiva, que sean *productores que necesariamente se vean obligados a relacionarse a través del mercado*. Esta generalización del mercado como forma de socialización que ya encontramos a propósito del desarrollo de las formas de valor hasta alcanzar la forma dinero y que, como señalamos ahora, tiene como condición suya la generalización de la división social del trabajo, es, para Marx, un rasgo característico de la sociedad burguesa.<sup>39</sup>

De lo dicho hasta aquí sólo se desprende, por ahora, la estrecha ligazón que hay entre la representación fetichista, la forma valor, y un mercado generalizado protagonizado por productores privados independientes los unos de los otros. Nos queda ahora dar cuentas de la manera en que *a partir de esa ligazón misma brota la apariencia de la magnitud de valor como «don natural» de la mercancía*. De entrada, como vimos en el apartado anterior, la naturalización del valor ya quedaba establecida por la forma valor como tal; pues esta, recordemos, sólo hallaba su expresión en la forma natural de otra mercancía que adoptaba la posición de forma equivalente. Es más, esta forma valor en un mercado generalizado -justo lo que nos está ocupando- adoptaba la forma dinero bajo la cual la forma natural del oro, su materialidad misma, devenía «equivalente general», la manifestación general del valor.

En este capítulo sobre el fetichismo, Marx nos da otra explicación que se suma a la anterior. De acuerdo con lo que acabamos de ver, los productores obligados a personarse *en el mercado*, nada más llegar a él, perciben que todos los productos, incluidos los suyos, se intercambian con arreglo a ciertas proporciones que dependen de sus magnitudes de valor respectivas. Los productores no experimentan la vivencia de que sus mercancías se intercambian con arreglo a cantidades de trabajo; experimentan, por el

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, 89. Marx escribe aquí: «Si los objetos para el uso se convierten en mercancías, ello se debe únicamente a que son *productos de trabajos privados ejercidos independientemente los unos de los otros*».

<sup>39</sup> Como indicamos poco más arriba, en el apartado 2 de este capítulo, la generalización del valor como relación social supone, por lo tanto, la disolución de los vínculos sociales comunitarios. La sustitución de lo que el sociólogo Ferdinand Tönnies llamaba la *Gemeinschaft* por la *Gesellschaft*. Véase a este respecto Ferdinand Tönnies, *Comunidad y asociación*, Barcelona, Edicions 62, 1979.

contrario, la vivencia de que sus intercambios se dan con arreglo a las magnitudes de valor de sus mercancías. Insistimos en que esto es, al menos en parte, la representación fetichista que induce la forma valor. Ahora, sostiene Marx, tan pronto como esas proporciones entre magnitudes de valor se generalizan y cobran cierta estabilidad social, los productores, además, las viven como naturales.<sup>40</sup> Esta naturalización de la magnitud de valor, además, señala el filósofo renano, se encuentra reforzada por el hecho de que los productores perciben que las magnitudes de valor de los productos cambian en el mercado independientemente de su voluntad. Por ello cobran ante sus ojos una especie de vida autónoma e independiente de ellos. Y por ello también, la *magnitud valor* se considera erróneamente como una *propiedad natural* más junto al resto de *propiedades naturales* de la mercancía, o lo que es equivalente, la *forma valor*, siendo el resultado de una forma social histórica específica caracterizada por la *división social del trabajo* y el subsecuente intercambio en el mercado, termina por considerarse como parte de la *forma natural* de la mercancía. De aquí que la mercancía, siendo un *objeto social*, termine manifestándose a su vez como un *objeto natural*. Y es este mismo juego el que hace, al mismo tiempo, que las *relaciones sociales de intercambio que median entre los productores* de mercancías de acuerdo a sus tiempos de trabajo queden veladas como *relaciones de valor naturales y autónomas entre mercancías*. La escena que surge a propósito de esta transfiguración es célebre: los productos-mercancías no se mueven al ritmo y compás de sus productores, sino que, por el contrario, estos pasan a estar sujetos al baile ditirámico de sus propios productos-mercancías en el mercado. La relación social entre individuos-productores se transfigura, queda representada, pues, como una relación entre productos-mercancías. Productos-mercancías que, insistimos, son objetos sociales que aparecen como objetos naturales, lo que hace a su vez que las relaciones mismas que median entre los productores, siendo sociales, aparezcan, de igual manera, como naturales. La naturalización

---

<sup>40</sup> Coloquialmente, el argumento de Marx para explicar la naturalización del valor es el siguiente: si Bill Gates acude al mercado para vender su software Windows y hacerse así con un dinero que luego canjeará por el silicio con el que fabricará sus procesadores y, una y otra vez, vende estas unidades de software por 100 dólares que le permiten a su vez comprar 10 gramos de silicio; finalmente, el genio de Bill Gates creará que es algo natural, inherente a su software Windows, que valga 100 dólares que equivalen a 10 gramos de silicio.

de la *forma mercancía*, en definitiva, es estrictamente correlativa a la naturalización de las relaciones que implica.

Finalmente, la *representación fetichista*, en la medida en que es un producto de las relaciones mercantiles de la sociedad moderna capitalista, *no es una ilusión vana* sino, por el contrario, una *ilusión necesaria con un estatuto ontológico*. Esta equivalencia entre representación ilusoria y ontología, aunque en una primera mirada superficial parece antitética, queda establecida por el propio Marx desde el momento en que sostiene que la mercancía, a través de la representación fetichista a que ella misma da lugar, *se revela de forma ilusoria* como una forma naturalizada y no como una relación social, pero, al mismo tiempo, acto seguido, afirma que a los productores «las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les *ponen de manifiesto* como lo que son»<sup>41</sup> para acabar rematando sin ambages que estas formas mismas de manifestación «constituyen precisamente las *categorías* de la economía burguesa», y que «se trata de formas del pensar socialmente válidas, y por tanto objetivas, para las relaciones de producción que caracterizan ese modo de producción social *históricamente determinado*: la producción de mercancías»<sup>42</sup>. En definitiva, es el propio *ser* del mercado el que induce a una *representación* de sí que es vivida como objetividad. El *ser* y el *ser representado* se revelan en Marx, pues, como indisolublemente unidos.<sup>43</sup> A este último respecto, podemos dejar apuntado ya algo que veremos en extenso en la segunda parte de este trabajo, cuando nos adentremos en las elaboraciones teóricas de Althusser acerca de la ideología: el fetichismo, en la medida misma en que consiste en un sistema de representaciones que forma

---

<sup>41</sup> Karl Marx, *op. cit.*, Libro I, Vol. 1, 89.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 93. Para una explicación detallada y excelente de la forma fenoménica fetichista como apariencia o ilusión necesaria, como realidad objetiva y no mera ilusión, véase el excelente texto de Norman Geras “Marx y la crítica de la economía política”, en Robin Blackburn (comp.), *Ideología y ciencias sociales*, México D.F., Grijalbo, 1977. Tampoco podemos dejar de citar aquí la gran obra, que ahora ya es todo un clásico, del filósofo Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, México D.F., Grijalbo, 1969.

<sup>43</sup> Lo que Marx muestra, en definitiva, es que es la propia ontología de la sociedad capitalista la que determina la manera misma en que es vivida su realidad. Otra cosa es que esta vivencia de la realidad capitalista, una vez es aprehendida por el sistema de relaciones que conforman su ontología, pase a ser comprendida como su *ser representado*, como un *mundo fenoménico* que, necesariamente, es y ha de ser fetichista.



parte orgánica de la ontología del modo de producción capitalista, se ajustará como anillo al dedo a la caracterización althusseriana de la ideología como «mundo vivido» o «relación "vívida"» que, estando integrada en la ontología de dicho modo de producción, constituye la manera misma por medio de la cual los humanos experimentan la objetividad capitalista en su inmediatez.

En todo caso, llegados a esta altura, cabe que nos hagamos una última pregunta importante: ¿en qué reside *la mistificación* fetichista? Por ahora, al menos, en hacer que las relaciones, formas y objetos sociales que pertenecen a un «régimen de producción históricamente dado» aparezcan como relaciones, formas y objetos *naturales*. Por el momento, por tanto, podemos afirmar que la mistificación fetichista consiste, como mínimo, en *naturalizar la historia*, en concebir como eterno y necesario lo que es histórico y contingente.<sup>44</sup>

#### **4. La forma *sujeto-de-derecho* como *representación fetichista subjetiva* en la sociedad moderna capitalista**

En el inicio del capítulo titulado *El proceso del intercambio* de la sección I de *El Capital*, justo el que sigue al célebre capítulo dedicado al fetichismo de la mercancía, podemos leer:

«Las mercancías no pueden ir por sí solas al mercado ni intercambiarse ellas mismas. Tenemos, pues, que volver la mirada hacia sus custodios, los *poseedores de mercancías*. Las mercancías son cosas y, por tanto, no oponen resistencia al hombre. Si ellas se niegan a que las tome, éste puede recurrir a la violencia o, en otras palabras, apoderarse de ellas. Para vincular esas cosas entre sí como mercancías, los custodios de las mismas deben relacionarse mutuamente como *personas* cuya *voluntad* reside en dichos objetos, de tal suerte que el uno, sólo con acuerdo de la voluntad del otro, o sea mediante un acto voluntario común a ambos, va a apropiarse

---

<sup>44</sup> A este respecto Karl Marx, *op. cit.*, Libro I, Vol. 1, 92: «Las formas que ponen la impronta de mercancías a los productos del trabajo y por tanto están presupuestas a la circulación de mercancías, poseen ya la fijeza propia de formas naturales de la vida social, antes de que los hombres procuren dilucidar no el carácter histórico de esas formas -que, más bien, ya cuentan para ellos como algo inmutable- sino su contenido».

de la mercancía ajena al enajenar la propia. Los dos, por consiguiente, deben reconocerse uno al otro como *propietarios privados*. Esta *relación jurídica*, cuya forma es el *contrato*- legalmente formulado o no-, es una *relación entre voluntades* en la que se refleja la relación económica. El *contenido* de tal *relación jurídica* o *entre voluntades* queda *dado* por la relación económica misma.»<sup>45</sup>

Este pasaje bien puede considerarse como un vuelco inesperado de la objetividad a la subjetividad en la elaboración de la ontología de la sociedad moderna capitalista que Marx hace en *El Capital*. Es un vuelco que, además, podemos tildar de *netamente materialista* por cuanto abre la posibilidad de transitar un camino que consistiría en el intento de concebir, y así recuperar, la subjetividad -el sujeto o la forma sujeto- como parte inherente de la ontología del capitalismo.

Si bien Marx no tematizó explícitamente esta senda en *El Capital*, para nosotros revestirá una importancia crucial introducirnos en ella. En esta línea, lo que vamos a mostrar ahora es que las relaciones mercantiles de producción, aun estableciendo una objetividad vivida -*la representación fetichista del mercado* a través de la cual se presenta a sí la sociedad moderna capitalista-, tienen a su vez como necesidad suya el hallarse constitutivamente afectadas por los efectos de una forma determinada de subjetividad vivida, por *los efectos de una determinada representación fetichista del sujeto*. Representación del sujeto que, además, no podrá sino definir una manera concreta y precisa a través de la cuál los humanos se vivirán a sí mismos, espontáneamente, en la sociedad moderna capitalista, en sus relaciones mercantiles.

Por de pronto, la cita anterior de Marx es una exposición sumaria de lo que podemos llamar *supuestos jurídicos que gobiernan las relaciones mercantiles de intercambio o el mercado*. Como hemos dicho hace un instante, este pasaje de *El Capital* plantea la necesidad de que en las relaciones mercantiles de producción se halle constitutivamente implicada una forma determinada de subjetividad jurídica, pero, y esta es la cuestión clave, ¿cuál es esta forma de subjetividad jurídica? Nuestro filósofo es claro a la hora de

---

<sup>45</sup> Karl Marx, *op. cit.*, Libro I, Vol. 1, 103.

responder a esta pregunta: el mercado debe estar protagonizado por «propietarios privados» que, para que sus cosas adopten la *forma mercancía*, «deben relacionarse mutuamente como *personas* cuya *voluntad* reside en dichos objetos [...] mediante un acto voluntario común a ambos». En conclusión: el ámbito del mercado o de las relaciones mercantiles precisa de la relación de derecho que media entre *personas jurídicas* o *sujetos-de-derecho*; requiere, en suma, de una relación entre *propietarios libres e iguales*.

Dicho lo anterior, lo que no vamos a poder eludir de ninguna de las maneras es hacernos nuevas preguntas como las siguientes: ¿por qué son *necesarios* los efectos de estos supuestos jurídicos para que las cosas se manifiesten como mercancías? ¿por qué es una «condición de posibilidad» -un *trascendental*, dicho en términos kantianos- para las relaciones mercantiles que los humanos se representen a sí mismos, desde un punto de vista subjetivo, como *personas jurídicas* o *sujetos-de-derecho*? Para poder responder a estas preguntas tendremos que centrar nuestra atención, una vez más, en la *forma mercancía*, en particular en su *forma valor*, y a su vez, traer a escena el ciclo que preside la sección I: M-D-M'.

#### **4.1 La necesidad de *propietarios***

El ciclo M-D-M' arranca de una mercancía M luego, de entrada, se invoca un objeto que adopta la *forma mercancía* y que, consiguientemente, ha de ser un producto del trabajo que tenga por destino el mercado. Como ya señalamos, pertenece a la determinación de toda mercancía el que tan pronto como llega al mercado sea un *valor de uso*, es decir, se manifieste como portadora de cierta utilidad, satisfaga una u otra necesidad humana, y que, a su vez, al mirarse en el resto de las mercancías, adopte el brillo de uno u otro *valor*. Pero, como las mercancías no se producen a sí mismas ni, al decir de Marx, «pueden acudir ellas solas al mercado», ambas determinaciones presuponen la figura de *alguien* que las *produce* y las *porta* al mercado con la finalidad de venderlas (M-D) para luego comprar nuevas mercancías (D-M').

Ahora bien, de acuerdo con el *discurso moderno de la apropiación*

*privada*, la legítima *propiedad* de ese *alguien* sobre los productos-mercancías descansa en que ellas sean el resultado de la proyección de su sola voluntad *mediante el trabajo propio* -o la producción-. Dicho en palabras de Marx, el derecho de propiedad sobre los productos se presenta en la sociedad burguesa «como dimanado inmediatamente del trabajo de su poseedor y el trabajo como el modo original de apropiación»<sup>46</sup>. De hecho, en la modernidad, el trabajo que produce el objeto constituye el fundamento último que lo establece en *objeto-de-derecho*.<sup>47</sup>

Este discurso de la apropiación privada, que sustenta toda la economía política clásica, halló su expresión filosófica más clara en el pensador John Locke<sup>48</sup>; también, sin ir más lejos, tendrá sus ecos en la filosofía del derecho de los mismísimos Hobbes, Kant o Hegel, entre otros muchos filósofos de la modernidad.

En el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* del filósofo John Locke podemos leer:

---

<sup>46</sup> “Fragmento de la versión primitiva de la *Contribución*”, en Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, ed. cit., 227. En este *Fragmento* se halla de forma más clara que en *El Capital* la elucidación de la propiedad y sus determinaciones, que como vamos a ver son la libertad y la igualdad, como presupuestos del intercambio de mercancías. Sin embargo, nosotros debemos mantenernos en el hilo de lo expuesto en *El Capital*.

<sup>47</sup> *Objeto-de-derecho* es aquel objeto, en principio contrapuesto al sujeto, que tiene una relación jurídica con dicho sujeto (propiedad, arrendamiento, etc.) y que, por tanto, es susceptible de ser materia de contrato, herencias y otras tantas formas jurídicas. Por ejemplo, de acuerdo con la función de apropiación privada del trabajo que exige el discurso moderno del derecho (Locke, Hegel, etc.), todo objeto del trabajo es propiedad del que ha realizado el trabajo que lo ha producido y es justo esta circunstancia la que lo hace susceptible de ser materia de contratos, herencias y demás formas jurídicas.

<sup>48</sup> En Karl Marx, MEGA, II, 3.6, 2120, puede leerse «el planteamiento de Locke es tanto más importante en cuanto que él [suministra] la expresión clásica de la concepción jurídica burguesa en contraposición a la feudal y su filosofía acerca de esto sirvió a toda la economía inglesa como fundamento de todas sus concepciones». Esta cita ha sido tomada a su vez de Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero, *El orden de El Capital*, ed. cit., 601. Galvano Della Volpe en su *Rousseau y Marx*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1969, 34, también suscribe esta consideración: «[...] justamente, en el concepto jusnaturalista de Locke sobre la *fuerza de trabajo* o “actividad operante”, considerada como *propiedad-derecho* de la *persona* humana está la base *filosófica*, o más general aún, de la concepción económica *burguesa* de la fuerza de trabajo como algo *privado* y como ocasión, por lo tanto, para el establecimiento de las relaciones entre individuo e individuo: en suma, y, como objeto de *cambio, mercancía*». Umberto Cerroni también parece sostener esta posición haciendo referencia a esta cita de Della Volpe en su *Marx y el derecho moderno*, Buenos Aires, Jorge Álvarez Editor, 1965, 207.

«Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, *cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene propiedad excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor producida con sus manos podemos decir que son suyos.*»<sup>49</sup>

Y poco más adelante:

«De todo lo cual resulta evidente que aunque las cosas de la naturaleza son dadas en común, *el hombre, al ser dueño de sí mismo y propietario de su persona y de las acciones y los trabajos de ésta, tiene en sí mismo el gran fundamento de la propiedad.*»<sup>50</sup>

Locke sitúa «el gran fundamento de la propiedad» en el hombre, el cual al ser «dueño de sí mismo y propietario de su persona», lo es también «de las acciones y los trabajos de esta». Es crucial percatarse aquí de que el filósofo inglés *no* afirma otra cosa que lo siguiente: toda persona es propietaria de su cuerpo -esto es, puede disponer de él, apropiarse de él para su uso y disfrute- y, a su vez, justo por ello, es propietaria también, tiene el derecho de propiedad -esto es, de disposición, uso y disfrute-, sobre los productos que resultan de las acciones y los trabajos de su cuerpo. Por lo tanto, aceptada la idea de *propiedad* en la *sociedad moderna* descrita por Locke, obtenemos que *ser propietarios de mercancías* quiere decir, por un lado, tener el derecho al uso, disfrute y disposición sobre esas mercancías y, por otro, que esas mismas mercancías no pueden ser otra cosa que productos del trabajo del cuerpo propio, de sus acciones.

Aclarada esta cuestión, fijemos ahora nuestra atención en el ciclo M-D-M'. Este comienza con una *venta* (M-D), esto es, con la transformación de una mercancía M en dinero, y termina con una *compra* (D-M'), con la

---

<sup>49</sup> John Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, 56. El subrayado es nuestro.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 70. El subrayado es nuestro. Igualmente G. W. F. Hegel en sus *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 2005, parágrafo 44, sostiene que «la persona tiene el derecho de poner su voluntad en cada cosa, que entonces se convierte y recibe como fin substancial (que ella no tiene en sí misma), como delito y como alma, mi voluntad. Este es el derecho de apropiación del hombre sobre todas las cosas».

transformación del dinero D en una nueva mercancía M'. Ahora bien, como las mercancías «no pueden cambiarse por sí mismas», la *compra* y la *venta* no son posibles sin tres personajes: un *primer propietario de mercancías* que acuda al mercado para realizar la *venta* de la mercancía M para apropiarse del dinero D; un *segundo propietario de mercancías*, en este caso de un dinero D, que compre y por ende se apropie la mercancía M; y finalmente, un *tercer propietario de mercancías* que venda la mercancía M' que el primero está dispuesto a comprar y apropiarse con el dinero D que extrajo de su venta al segundo.

Esta circulación de mercancías de acuerdo con el ciclo M-D-M', por un lado, muestra la manera en que los agentes del intercambio se convierten en propietarios de mercancías ajenas pero, por otro, pone también de relieve que dicha apropiación de mercancías ajenas tiene como *supuesto básico* suyo, justamente, la propiedad que cada agente tiene sobre sus propias mercancías con *anterioridad* a la llegada a la esfera de intercambio o mercado. Por consiguiente, el trabajo propio que da como resultado suyo unas u otras mercancías, así como su apropiación primera, es la «condición de posibilidad» de la apropiación segunda de trabajo ajeno mediante el intercambio en el mercado.

Nuestro *mercado*, por lo tanto, se presenta como el lugar en el que necesariamente concurren propietarios con la finalidad última de vender *sus* mercancías, esto es, las mercancías que son el resultado de *sus* respectivos trabajos, para así, posteriormente, comprar *otras* mercancías. Es más, como todo intercambio de mercancías se da de acuerdo a la *ley del valor*, esto es, preservando la equivalencia de valor de las mercancías M y M', *quedará excluido que dichos propietarios puedan enriquecerse en el mercado a través del intercambio*. Cada *propietario de mercancías* podrá enriquecerse en todo caso, para decirlo en términos de John Locke, *trabajando más con su propio cuerpo*, amasando más *valor*, y por tanto, haciendo que la suma total de cantidad «trabajo humano igual» encerrada en el conjunto de *sus* mercancías se vea incrementada pero, en cualquier caso, cuando acuda al mercado, *a lo sumo únicamente conseguirá, por mucho empeño e imaginación que ponga en*

*el asunto, el equivalente en valor a sus mercancías en otras mercancías.* Por lo tanto, dicho de manera resumida, lo que queda del todo excluido a partir del ciclo M-D-M' como tal, es que nuestros propietarios puedan enriquecerse ni tan siquiera un ápice a partir de la compra-venta de mercancías en el mercado. El único interés que tiene nuestro ciclo para los propietarios reside, por lo tanto, en que podrán deshacerse de aquellas mercancías suyas cuyo valor de uso no les interesen para, acto seguido, hacerse con otras cuyo valor de uso sí les interesen.<sup>51</sup>

## **4.2 La necesidad de propietarios libres**

Arrancando de la *forma mercancía* hemos llegado a la conclusión de que un mercado regido por el ciclo M-D-M' debe estar *necesariamente* protagonizado por *propietarios que producen, portan e intercambian sus mercancías*. Vamos a tratar ahora de tirar un poco más de este hilo para poner de manifiesto un nuevo supuesto o determinación de la propiedad en la sociedad moderna.

De entrada, como hemos visto en el apartado anterior con la ayuda de Locke, bajo el discurso moderno de la apropiación privada, el fundamento último de la propiedad descansa en la persona que tiene *la capacidad de ser dueña de sí* y que, consecuentemente, tiene *la capacidad de adquirir*. La persona es propietaria de sí y legítima propietaria de todo aquello que, mediante *su* trabajo, establezca en proyección de su sola voluntad. Esta capacidad de ser propietaria de sí y de proyectarse desde sí no es otra cosa que *la libertad*. O dicho aún de otra manera, la libertad no es otra cosa que la capacidad jurídica de pertenecerse, de ser dueño de uno mismo, propietario de sí mismo. Bajo el discurso moderno, pues, la idea de libertad es una determinación que se sigue de la idea de propiedad en general.

---

<sup>51</sup> Carecería *de sentido* que nuestro propietario de mercancías, por ejemplo, se dirigiese al mercado para vender un par de zapatos y que, acto seguido, sin abandonar el mercado, con el dinero conseguido, comprase un mismo par de zapatos. Esta cuestión ya nos ocupó a propósito del análisis de la forma-valor en nuestro capítulo II apartado 2.

Es más, la libertad en tanto que determinación de la propiedad es a su vez un supuesto *sine qua non* para la circulación de la propiedad misma en la esfera de intercambio o mercado. Sostener que nuestros propietarios son propietarios *de mercancías* supone, como venimos insistiendo una y otra vez, que *portan* los resultados de su trabajo -sus propiedades- al mercado para establecerlos en mercancías e *intercambiarlos*.<sup>52</sup> Pero para que nuestros propietarios de mercancías puedan *portar e intercambiar* -esto reviste suma importancia- es necesario a su vez que ellos mismos sean *libres e independientes*, es decir, es preciso que *sean dueños de sí mismos y que, por lo tanto, no estén sujetos a ningún tipo de dependencia personal o de grupo que les impida acceder al mercado y moverse libremente por él con sus mercancías*.<sup>53</sup>

Karl Marx, en el capítulo dedicado al fetichismo de la mercancía abordado por nosotros en el apartado anterior, explica precisamente que los ligámenes de dependencia personal o de servidumbre correspondientes a la Edad Media hacían que *no fuera necesario* que las cosas adoptasen la *forma mercancía*:

«Trasladémonos ahora [...] a la tenebrosa Edad Media europea. En lugar del hombre independiente nos encontramos con que aquí todos están ligados por lazos de dependencia: siervos de la gleba y terratenientes, vasallos y grandes señores, seglares y clérigos. La dependencia personal caracteriza tanto las relaciones sociales en que tiene lugar la producción material como las otras esferas de la vida estructuradas sobre dicha producción. *Pero precisamente porque las relaciones personales de la dependencia constituyen la base social dada, los trabajos y productos no tienen por*

---

<sup>52</sup> Es importante advertir aquí la anterioridad de que una cosa cualquiera sea constituida en *objeto-de-derecho*, en *propiedad*, a que quede establecida en mercancía al llegar al mercado.

<sup>53</sup> De hecho, de la propia idea de *propiedad* de Locke que presentamos hace un momento ya se desprendía a su vez la idea de que cada «hombre» es *libre e independiente*. Cada hombre, a juicio de Locke, es *libre* porque al ser «dueño de sí mismo y propietario de su persona» tiene a su vez la facultad de decidir sobre sus actos y es *independiente* porque siendo propietario del «trabajo de su cuerpo y la labor de sus manos» no tiene motivo alguno para depender más que de sí mismo y de su trabajo. Sin embargo, como nuestra tarea era poner de relieve la manera en que *la relación jurídica viene dada por la relación económica* hemos mostrado justo lo opuesto, a saber, como la *libertad* y la *independencia* mismas se derivan del hecho de que nuestro propietario sea, justamente, un propietario *de mercancías*.



qué asumir una forma fantástica diferente de su realidad.»<sup>54</sup>

Aseverar que «las relaciones personales de la dependencia» hacían que no fuera necesaria la *forma mercancía* es tanto como aseverar que para que hubiere *forma mercancía* era necesaria, cuando menos, la *ausencia* de «lazos de dependencia». En la Edad Media como durante el esclavismo, en las cuales prevalecían lazos personales de dependencia, los productos del trabajo, por lo general, no adoptaban la *forma mercancía*. El producto del trabajo del siervo de la gleba o del esclavo no podían adoptar la *forma mercancía* porque, lejos de llegar a la esfera de circulación o mercado, pasaba *directamente* a las manos del señor de la gleba o del esclavista. Para que los productos del trabajo revistieran, de un modo generalizado, esa «forma fantástica» a la que alude Marx, es decir, la *forma mercancía*, fue preciso que se rompieran los ligámenes de servidumbre y dependencia personal, que los humanos adoptaran la máscara de la *persona jurídica*, que se presentaran como *propietarios libres o independientes*.

#### 4.3 La necesidad de propietarios libres e iguales

Conviene señalar ahora, con vistas a simplificar lo que viene a continuación, que en el ciclo que nos viene ocupando, esto es, en el ciclo M-D-M', *el dinero únicamente juega un papel mediador*. Tanto da considerar el ciclo M-D-M' como el mero trueque M-M' pues viene a ser lo mismo intercambiar una mercancía por dinero (M-D) y luego ese dinero por una mercancía equivalente (D-M') que intercambiar directamente una mercancía por otra equivalente en valor (M-M').

Detengamos nuestra atención, así pues, en el trueque M-M'. El intercambio entre dos mercancías, M y M', como ya observara Aristóteles en su día, supone que ambas mercancías sean consideradas como compartiendo un «*algo igual*» que las hace «*conmensurables*».<sup>55</sup> Pero aunque el estagirita

---

<sup>54</sup> Karl Marx, *El Capital*, ed. cit., Libro I, Vol. 1, 94. El subrayado es nuestro.

<sup>55</sup> Karl Marx, *op. cit.*, Libro I, Vol. 1, 73: «Aristóteles advierte además que la *relación de valor* en la que se encierra esta *expresión de valor*, implica a su vez el hecho de que

constatara lo anterior no podía llegar a la conclusión de que ese *algo común* era, tal y como mostramos en nuestro apartado 2, la «sustancia valor», esto es, «trabajo humano igual» o trabajo humano abstracto.<sup>56</sup> Ahora, afirmar que el acto de intercambio supone equiparar las mercancías como «trabajo humano igual» o trabajo humano abstracto, es tanto como afirmar *la igualdad del trabajo de unos y otros productores y, por lo tanto, la igualdad de los productores mismos.*

Marx, después de deshacerse en elogios hacia Aristóteles como filósofo resaltando la importancia de que se hubiera percatado de que la relación de valor entre dos objetos supone hacerlos «commensurables», señala la limitación del filósofo griego:

«Pero que bajo la forma de los valores mercantiles todos los trabajos se expresan como *trabajo humano igual*, y por tanto como *equivalentes*, era un resultado que no podía *alcanzar* Aristóteles partiendo de la forma misma del valor, porque la sociedad *griega* se fundaba en el *trabajo esclavo* y por consiguiente su *base natural* era *la desigualdad de los hombres y de sus fuerzas de trabajo*. El secreto de la expresión de valor, la igualdad y la *validez igual de todos los trabajos por ser trabajo humano en general*, y en la medida en que lo son, sólo podía ser descifrado cuando el concepto de la igualdad humana poseyera ya la firmeza de un prejuicio popular. Mas esto sólo es posible en una sociedad donde la *forma de mercancía* es la forma general que adopta el producto del trabajo, y donde, por consiguiente, la relación entre unos y otros hombres *como poseedores* se ha convertido, asimismo, en la relación social dominante.»<sup>57</sup>

El estagirita, por tanto, no podía dilucidar la *forma valor* porque en la sociedad griega *esclavista* la *desigualdad entre los humanos* hacía inconcebible la *igualdad entre los trabajos*. Ahora bien, continúa argumentando Marx, el «concepto de la igualdad humana» sólo podía afianzarse como un «prejuicio popular», esto es, como *supuesto*, en una sociedad en la que los

---

la casa se *equipare cualitativamente* al lecho, y que sin tal igualdad de esencias no se podría establecer una relación recíproca, como magnitudes commensurables, entre esas cosas que para nuestros sentidos son diferentes».

<sup>56</sup> Por qué razón Aristóteles no pudo llegar a esa conclusión es algo que nos ayudará a contestar de aquí a un momento el propio Marx.

<sup>57</sup> Karl Marx, *op. cit.*, Libro I, Vol. 1, 73-74.

productos del trabajo revistiesen la *forma mercancía*, en una sociedad en la que la forma de sociabilidad o la relación social preponderante fuera la establecida entre poseedores de mercancías.

Alcanzado este punto lo que tenemos entonces es que el *mercado* regido por el ciclo M-D-M' que protagoniza la sección I de *El Capital* constituye un escenario cuyos protagonistas son *propietarios libres e iguales*. La circulación de las mercancías, por consiguiente, tiene como *condición ontológica* que los agentes de intercambio se encuentren interpelados a través de la categoría fundamental del derecho, esto es, como *personas jurídicas* o *sujetos-de-derecho*. La relación de derecho entre sujetos-de-derecho se revela, así pues, como un elemento constitutivo imprescindible a las relaciones mercantiles de producción. Si bien estamos acostumbrados a pensar, de manera fetichista, que el modo de producción está formado por instancias separadas y aisladas entre sí -por ejemplo, por una lado lo económico, por otro lo jurídico, más allá lo político, etc.-, lo que vemos aquí, por el contrario, es la imposibilidad misma de pensar la relación económica del intercambio de mercancías sin la presencia constitutiva en ella de las relaciones jurídicas y, por lo tanto, en el fondo, sin las relaciones políticas y la intervención del Estado. Esta articulación o presencia constitutiva de la multiplicidad de instancias de un modo de producción en una u otra instancia determinada, aquí la presencia constitutiva de las relaciones jurídicas, políticas, etc. en las relaciones mercantiles de producción, es, como veremos más adelante, lo que el filósofo Louis Althusser pensó a través de conceptos como *causalidad estructural* o *sobredeterminación*.<sup>58</sup>

Althusser escribía en *Para leer El Capital*:

---

<sup>58</sup> Tendremos ocasión de volver con más detenimiento sobre esta articulación de lo jurídico en lo económico en la segunda parte de este trabajo, concretamente en nuestros capítulos X y XI. La *causalidad estructural* consiste, como venimos apuntando, en la determinación inmanente de una estructura de relaciones sobre cualquier otra. Es, por lo tanto, la determinación inmanente de una estructura particular por cualquier otra particular, pero también, y esto era la *sobredeterminación*, la determinación inmanente de la multiplicidad de estructuras particulares del modo de producción sobre cada estructura particular. Véase Louis Althusser y Étienne Balibar, *op. cit.*, 197-209. Para el concepto de *sobredeterminación* leer también el artículo de 1962 titulado "Contradicción y *sobredeterminación*", en Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, ed. cit.

«no se puede pensar las relaciones de producción en su concepto haciendo abstracción de sus condiciones de existencia superestructurales específicas», esto es, sin «las relaciones jurídicas formales que constituyen en sujeto de derecho tanto al comprador como al vendedor».<sup>59</sup>

Para el filósofo comunista francés, en sintonía con lo que ya empieza a dejarse traslucir a raíz en lo apuntando por nosotros en este apartado, el funcionamiento mismo del mercado, también el de las relaciones de producción capitalistas, son impensables sin una forma determinada de subjetividad impuesta masivamente por el Estado y sus aparatos ideológicos. Esta forma de subjetividad, necesaria a la dinámica del mercado -y por ende, como veremos, para la reproducción y despliegue del capital-, esta forma de la cual no puede hacerse abstracción para pensar el concepto mismo de mercado -y el de capital-, será la que se corresponde con la categoría fundamental del derecho, a saber: la categoría *sujeto-de-derecho*.<sup>60</sup>

Este resultado revestirá una importancia crucial para el desarrollo de nuestra tesis, pues aquí, en la medida misma en que nos encontramos con la categoría *sujeto-de-derecho*, nos hallaremos ya, a un tiempo, ante la categoría constitutiva de toda ideología según Althusser, esto es, con la categoría de *sujeto* en general. De hecho, la categoría *sujeto-de-derecho* no será más que una especificación particular, moderna, de la categoría *sujeto* constitutiva de toda ideología según Althusser. Asoma ya aquí, por lo tanto, un punto de engarce sumamente revelador entre el fetichismo en *El Capital* de Marx, por una parte, y la ideología tal y como será caracterizada por Althusser en sus obras, por otra. Pero, por el momento, no adelantemos más.

---

<sup>59</sup> Louis Althusser y Étienne Balibar, *op. cit.*, 192. En relación a esta articulación de la subjetividad jurídica en las relaciones mercantiles de producción son esclarecedores los comentarios de Antoine Artous, *Marx, el Estado y la política*, Barcelona, Sylone, 2016, 136-138.

<sup>60</sup> El propio Louis Althusser, en *Para leer El Capital*, ya se percató de que este sujeto forma parte del *objeto* (de conocimiento) de «la economía política» de Smith y Ricardo. Lo que no elucidó el francés, cosa que nos ocupará a nosotros, es la función reproductiva que esta «antropología ingenua» tiene dentro del modo de producción capitalista. Véase Louis Althusser y Étienne Balibar, *op. cit.*, 171-177.

## 5. El *fetichismo jurídico* y su relación con el *fetichismo de la mercancía*

Recapitulemos: a partir de la *forma mercancía* y de un mercado regido por el ciclo M-D-M', hemos dado nada más y nada menos que con a la *forma jurídica* elemental propia de la *sociedad moderna capitalista*, a saber, con el *sujeto-de-derecho* o, lo que es equivalente, con el sujeto portador de los célebres *derechos del hombre: propiedad, libertad e igualdad*. Cuando Marx, recordemos, sostenía que «el *contenido* de esta *relación jurídica* o *de voluntad* lo *da* la relación económica misma» está aseverando, simplemente, que la *forma jurídica* sujeto-de-derecho -esto es, aquella forma de subjetividad bajo la cual los individuos son interpelados y se reconocen como portadores de los *derechos del hombre- es necesaria a la relación económica* que se desprende de la *forma mercancía* en un mercado regido por el ciclo M-D-M'. El revolucionario y jurista ruso Pasukanis no iba muy desencaminado cuando afirmaba que «el análisis de la forma sujeto se desarrolla en Marx a partir del análisis de la forma-mercancía»<sup>61</sup>.

Según nuestro juicio, también acertó el genio de Pasukanis al mantener que «el *fetichismo de la mercancía* se completa con el *fetichismo jurídico*»<sup>62</sup>: de igual manera que la *forma jurídica* sujeto-de-derecho es un supuesto necesario a la *forma mercancía* -un supuesto «trascendental», si queremos decirlo kantianamente, al funcionamiento de las relaciones mercantiles de producción-, el *fetichismo jurídico* es un supuesto del *fetichismo de la mercancía*. La mistificación que acompaña al *fetichismo de la mercancía* -a saber: la *naturalización* de la *forma mercancía*, la consideración de la *forma mercancía* y por ende del mercado como *formas naturales*- no puede sino traducirse a su vez en la necesidad de un *fetichismo jurídico*, esto es, en la *naturalización* de la *forma jurídica*, en la consideración de la *forma jurídica* como una *forma natural*, esto es, en definitiva, en la *naturalización* del sujeto-de-derecho o, lo que es lo mismo, en la consideración de los llamados *derechos del hombre* como *naturales*, como pertenecientes a la esencia humana misma. De aquí que los

---

<sup>61</sup> Evgeni B. Pasukanis, *op. cit.*, 95.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 99.

denominados *derechos del hombre*, desde sus orígenes históricos, fueran considerados como «*derechos naturales del hombre*» [*der angeborenen Menschenrechte*]. Es relevante que este tránsito de la forma jurídica de los derechos del hombre a su mistificación fetichista en derechos *naturales* del hombre fijara, según Althusser, el tránsito mismo del derecho a la ideología jurídica del derecho.<sup>63</sup>

Y, además, en el orden de estos paralelismos entre el fetichismo de la mercancía y el fetichismo jurídico, tenemos que si la naturalización fetichista de la mercancía establecía la objetividad vivida de un mercado autónomo e independiente que dejaba oculta la relación social históricamente determinada de la que emanaba -a saber, como hemos mostrado con detenimiento, la relación social de intercambio de mercancías-, la naturalización de la forma de subjetividad que establece a los humanos en sujetos-de-derecho -esto es, como propietarios libres e iguales- no ofrece tampoco, igualmente, ninguna evidencia de que su vivencia subjetiva misma sea necesaria, imprescindible, para dicha relación social de intercambio.

Lo que catalogábamos en el inicio del apartado anterior como el vuelco de la objetividad a la subjetividad -apuntado por Marx en el inicio del capítulo titulado *El proceso del intercambio* de la sección I de *El Capital*- muestra, en definitiva, que la representación fetichista del mercado tiene como correlato necesario suyo cierta representación fetichista de la subjetividad, a saber, la representación que los humanos se hacen de sí en la sociedad moderna capitalista como *personas jurídicas* o *sujetos-de-derecho*, representación que, por otra parte, cosa no poco importante, está en el fundamento mismo del derecho y de la ideología jurídica en la modernidad.<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> Ver Louis Althusser, *Sobre la reproducción*, Madrid, Ediciones Akal, 2015, Cap. V. Tenemos aquí la base de la crítica de Marx, retomada posteriormente por Pasukanis, al *iusnaturalismo*. Este libro no fue publicado por Althusser; ha sido publicado de forma póstuma recientemente. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* es, en gran medida, un extracto de este texto.

<sup>64</sup> Tanto es así que, si lo pensamos un momento, podemos percatarnos de que cualquier derecho de un individuo cualquiera -sea, por ejemplo, un derecho político como el derecho a voto o cualquier otro- tiene como premisa que antes sea reconocido como *sujeto-de-derecho*, esto es, como persona dueña de sí misma, responsable, etc. El caso del propio Althusser ejemplifica esto que decimos al dedillo, aunque por la vía inversa.

Marx lo resumía así en la *Contribución a la crítica de la economía política*:

«El proceso de valor de cambio, desarrollado en la circulación, no sólo respeta, por consiguiente, la libertad y la igualdad, sino que éstas son su producto; es la base real de las mismas. Como ideas puras, son expresiones idealizadas de los diversos momentos de ese proceso; su desarrollo en conexiones jurídicas, políticas y sociales, no es más que su reproducción elevándolas a otras potencias.»<sup>65</sup>

Hasta aquí hemos mostrado de qué manera el fetichismo y la ideología jurídicas, los cuales establecen una determinada representación de los humanos como *sujetos-de-derecho*, quedan establecidas como una *necesidad* -también decíamos, coqueteando con Kant, un «trascendental», una «condición de posibilidad»- para las relaciones mercantiles de producción en general. De ahora en adelante, nos quedará ver hasta qué punto, en el marco de la ontología materialista del modo de producción capitalista propuesta por Marx en *El Capital*, dicho fetichismo e ideología jurídicas son a su vez, de igual manera, un elemento necesario a dicho modo de producción, concretamente al capital y su reproducción.

\*\*\*\*\*

---

Como él mismo describe en *El porvenir es largo*, cuando asesinó a su mujer Helène, antes de negarle sus derechos de ciudadanía -por ejemplo, sus derechos políticos- lo declararon persona no responsable de sí misma, incapaz de ser dueña de sus actos; y mediante ese gesto jurídico, mediante la negación de su estatuto de *persona jurídica*, de *sujeto-de-derecho*, le negaron a su vez todos sus otros derechos, incluidos los políticos. Dicho resumidamente: el derecho niega a toda persona en estado de locura el estatuto de sujeto-de-derecho y, en ese mismo gesto, le niega, *ipso facto*, el resto de derechos subjetivos.

<sup>65</sup> "Fragmento de la versión primitiva de la *Contribución*", *op. cit.*, 242.

### III. LA EXPLOTACIÓN O LA LEY ECONÓMICA QUE RIGE EL MOVIMIENTO DE LA SOCIEDAD MODERNA CAPITALISTA

#### 1. Introducción

Mediante este capítulo, como reza su título, vamos a adentrarnos en *la teoría de la explotación* elaborada por Marx concerniente a la sociedad moderna capitalista. Esta teoría, como es generalmente sabido, tiene un papel fundamental, crucial, dentro de la ontología marxiana. Para el filósofo renano, a todo modo de producción basado en la explotación le corresponde una forma específica de explotación que, a su vez, define una relación específica entre sus clases sociales. De aquí que, consecuentemente, la obra de *El Capital* no pudiera sino brindarnos *una teoría específica de la explotación bajo el modo de producción capitalista* -la célebre teoría del plusvalor- y mediante esta, a la par, una relación entre clases sociales específicamente moderna, a saber: la relación capital o, lo que es equivalente, la relación que media entre la clase de los proletarios y la clase de los capitalistas.

Por consiguiente, a partir de este capítulo, veremos que, bajo el modo de producción capitalista, concurren dos tipos de relaciones distintas: de una parte, las relaciones de derecho aparejadas al fetichismo jurídico que, como vimos, eran necesarias a las relaciones mercantiles de producción, y, de otra parte, una nueva relación: la relación capital o la relación de clases, específica del modo de producción capitalista, entre los capitalistas y el proletariado. Es importante, no obstante, advertir al lector que este capítulo, aunque será imprescindible para lo que vendrá a continuación, no podrá perfilar todavía, en toda su amplitud, la relación capital, menos aún esclarecer de qué manera esta relación va a relacionarse con la relación de derecho implicada en las relaciones mercantiles de producción.



## 2. La fórmula general del capital (sección II)

Comenzamos con la sección II de *El Capital* titulada, de modo no poco significativo, *La transformación del dinero en capital*. Se trata en ella, pues, de cierta *transformación* del dinero, esto es, de un cambio en su *forma*, en su modo de manifestarse, que consistirá, justamente, en pasar de la *forma dinero* a la *forma capital*. Como vamos a ver, con este cambio en su forma, el dinero pasará a tener como principal función posibilitar la existencia y acumulación del capital.

A este respecto Marx apunta lo siguiente:

«El dinero en cuanto dinero y el dinero en cuanto capital sólo se distingue, en un principio, por su distinta *forma de circulación*.»<sup>66</sup>

Por un lado, continúa nuestro filósofo, está «la forma directa de la circulación mercantil»<sup>67</sup> que se corresponde con el ciclo M-D-M' ya estudiado por nosotros en el capítulo precedente; bajo esta forma, recordemos, se *vende para comprar* y el dinero adopta la *forma dinero*, es «considerado como dinero», es decir, como mero instrumento de intercambio, como «equivalente general». Pero junto a esta forma de circulación hay otra forma «específicamente distinta de ella»<sup>68</sup>, a saber, la forma establecida por el ciclo D-M-D. Pues bien, «el dinero que en su movimiento se ajusta a ese último tipo de circulación, se transforma en capital»<sup>69</sup> y será, como veremos, el que hará posible la acumulación de capital. De aquí en adelante, denominaremos indistintamente a esta fórmula mediante las expresiones siguientes: «fórmula general del capital», «ciclo del capital» o «ciclo específicamente capitalista».

Detengámonos, con tranquilidad, en la fórmula D-M-D. Las metamorfosis

---

<sup>66</sup> Karl Marx, *El Capital*, ed. cit., Libro I, Vol. 1, 180.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 180.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 180.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 180.

de la mercancía en nuestro nuevo ciclo suponen la transición de la *forma de valor dinero* a una determinada *forma mercancía* y, finalmente, de esta a la *forma de valor dinero*. Así pues, nuestro poseedor de mercancías acude al mercado ahora *para comprar*, esto es, para cambiar dinero por mercancías (D-M), y a *continuación vender*, esto es, para cambiar mercancías por dinero (M-D). Por lo tanto, bajo el ciclo del capital, *no se vende para comprar*, sino que, por el contrario, *se compra para vender*.

Continuemos. Al principio y al final de este nuevo ciclo tenemos dos mercancías *cualitativamente iguales*, esto es, dos mercancías con una misma *forma natural* o *valor de uso*, a saber, *mercancía-dinero*, luego dicho ciclo sólo va a poder tener sentido si ambas mercancías-dinero se diferencian por su *magnitud de valor* siendo la primera inferior a la segunda. Dicho aún de otra manera, el único interés de la *fórmula general del capital* o del ciclo *específicamente capitalista* sólo podrá consistir en que dicho ciclo suponga un incremento entre la magnitud de valor inicial de la mercancía D y la magnitud de valor final de la mercancía D', esto es, que  $D < D'$ . Marx denomina *plusvalor* o *plusvalía* (P) a la diferencia existente entre el valor inicial y el valor final ( $P=D'-D$ ).

«La forma plena de este proceso es, por ende, D-M-D', donde  $D'=D+\Delta D$ , esto es, igual a la suma de dinero adelantada inicialmente más un incremento. A dicho incremento, o al excedente por encima del valor originario, lo denomino yo *plusvalor* (*surplus value*). El valor adelantado originariamente no sólo, pues, se conserva en la circulación, sino que en ella *modifica su magnitud de valor*, adiciona un *plusvalor* o se *valoriza*. Y este movimiento lo *transforma en capital*.»<sup>70</sup>

La finalidad última que impone la *fórmula general del capital* o del ciclo *específicamente capitalista*, que a partir de ahora será más apropiado escribir como D-M-D', es la *crematística*, es decir, *hacer de dinero más dinero*. Pero, como el dinero, recordemos nuestro capítulo anterior, no es otra cosa que encarnación de *valor*, de «trabajo humano igual», también podemos decir que

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, 184.

la finalidad última de la *fórmula general del capital* es la de *valorizar el valor*<sup>71</sup> o, lo que es equivalente, hacer de cierta *cantidad de* «trabajo humano igual» más *cantidad de* «trabajo humano igual».<sup>72</sup>

Es este *dinero que suda más dinero* el que adopta la *forma de capital* y el que Marx denomina «capital». El lugarteniente del capital, la persona que personifica la dinámica de autovalorización del capital, aquella que hace del dinero más dinero justo por estar sujeta al movimiento del capital, es el «capitalista».<sup>73</sup>

### 3. El secreto del *plusvalor* (sección II y III)

Llegados a este punto cabe preguntarse: ¿Cuál es el secreto del *plusvalor*? Marx adelanta la respuesta a esta pregunta en el apartado tercero del único capítulo de la sección II de *El Capital* titulado *Compra y venta de la fuerza de trabajo*.

Hasta ahora nos hemos encontrado con una circunstancia harto problemática: dado que los intercambios de mercancías se rigen por *la ley del valor* tenemos que, en contra de lo que acabamos de asegurar, las dos cantidades de dinero (D y D') deberían ser iguales. Dicho de otro modo, si nos ajustamos a la letra del ciclo D-M-D' nuestro poseedor de dinero *compra* una

---

<sup>71</sup> Obviamente *valorizar el valor* aquí no quiere decir otra cosa que aumentar la *magnitud de valor inicial*.

<sup>72</sup> Karl Marx, *op. cit.*, Libro I, Vol. 1, 186-187: «El *contenido objetivo* de esa circulación -la valorización del valor- es su *fin subjetivo*, y sólo en la medida en que la creciente apropiación de la riqueza abstracta es el único motivo impulsor de sus operaciones, funciona él como *capitalista*, o sea como capital personificado, dotado de conciencia y voluntad. Nunca, pues, debe considerarse el *valor de uso* como fin directo del capitalista. Tampoco la ganancia aislada, sino el movimiento infatigable de la obtención de ganancias. Este afán absoluto de enriquecimiento, esta apasionada cacería en pos del valor de cambio, es común a capitalista y atesorador, pero mientras el atesorador no es más que el capitalista insensato, el capitalista es el atesorador racional. La incesante ampliación del valor, a la que el atesorador persigue cuando procura *salvar de la circulación al dinero*, la alcanza el capitalista, más sagaz, lanzándolo a la circulación una y otra vez».

<sup>73</sup> *Ibid.*, 186-187. Podríamos decir aquí con Althusser que el *capitalista* es el «soporte» del *capital*.

mercancía (D-M) para luego deshacerse de ella en una *venta* (M-D'), luego no se ve de qué manera pudo incrementarse el valor inicial, esto es, no se ve cómo D y D' habrían de ser *cuantitativamente* diferentes o, lo que es equivalente, no se alcanza a divisar que D' debería encerrar una *magnitud de valor superior* a D.

Para salir de este atolladero es preciso suponer que a *la compra* de la mercancía (D-M) *no le sigue inmediatamente, sin abandonar el mercado, la venta* de esa misma mercancía (M-D') sino que, por el contrario, *le sigue su consumo en el ámbito de la producción*.<sup>74</sup> La pregunta que cabe hacerse ante esta circunstancia es entonces: ¿hay alguna mercancía que, tan pronto como sea consumida por nuestro capitalista en el ámbito de la empresa, haga aumentar el valor? De hecho, para que nuestro *poseedor de dinero* pueda *valorizar el valor* que encarna su dinero tendría que encontrar en el mercado una mercancía cuyo uso tuviera el “don milagroso” de, precisamente, *aumentar el valor*. Ahora bien, puesto que, como venimos señalando, el *valor* no es otra cosa que expresión de «trabajo humano igual», la única manera de obtener *más valor*, de *aumentar el valor*, pasará por obtener *más* «trabajo humano igual». Luego nuestro poseedor de dinero, en definitiva, para resolver nuestro misterioso problema, tendría que encontrar en el mercado una mercancía cuyo *valor de uso* sea *trabajar, aportar «trabajo humano igual»*. La pregunta cae por su propio peso: ¿qué mercancía al usarla, justamente, trabaja? *La fuerza de trabajo*.<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> De hecho, hay que decir en favor de esta suposición que *la compra* de toda mercancía responde al interés por su *valor de uso* y el *valor de uso*, por lo general, suele consumirse una vez se ha abandonado el mercado.

<sup>75</sup> Es fundamental darse cuenta de que el razonamiento precedente sólo es posible toda vez que la magnitud de valor -dijimos «valor» únicamente con una finalidad expositiva- ha sido descifrada como expresión de tiempo de «trabajo humano igual» socialmente necesario; pues, sólo partiendo de dicho supuesto, es posible a su vez descifrar el incremento de valor como incremento de tiempo de «trabajo humano igual», y por consiguiente, como *incremento del tiempo de uso de la fuerza de trabajo en el ámbito de producción*. En suma: sólo cuando la magnitud de valor se descifra como tiempo de «trabajo humano igual» socialmente necesario se nos revela, a un tiempo, la fuerza de trabajo del obrero como *fuerza de valor* -como *fuerza de magnitud de valor* si queremos ser del todo precisos-. Karl Marx, *op. cit.*, Libro I, Vol. 1, 203: «Y para extraer valor del consumo de una mercancía, nuestro poseedor de dinero tendría que ser tan afortunado como para descubrir *dentro* de la *esfera de la circulación*, en el mercado, una mercancía cuyo *valor de uso* poseyera la peculiar propiedad de ser *fuerza de valor*; cuyo consumo efectivo mismo, pues, fuera *objetivación de trabajo*, y por tanto *creación de*

Aunque hemos dado un paso importante, queda mostrar todavía, de manera precisa, cómo consigue nuestro capitalista obtener *plusvalor* a partir del uso de *la fuerza de trabajo* del obrero. Marx nos lo explica en el capítulo V de la sección III. Para ello, primero de todo, es preciso que *la fuerza de trabajo* del obrero adopte *la forma mercancía*.<sup>76</sup> Pues bien, considerada como tal, la *fuerza de trabajo* tendrá un *valor* que, como el de toda mercancía, vendrá determinado por el «tiempo de trabajo socialmente necesario»<sup>77</sup> para su producción y, además, tendrá un *valor de uso* que consistirá, como hemos dejado sentado hace un momento, en *crear valor*, en trabajar, en proporcionar «trabajo humano igual». Sólo en la medida en que el capitalista encuentre la fuerza de trabajo en el mercado hecha mercancía podrá comprarla al obrero por su *valor* para que, posteriormente, en la esfera productiva y como legítimo propietario de la misma, pueda disponer de su *valor de uso*, de su capacidad de trabajar, así como de los resultados de esta capacidad de trabajar. El secreto del *plusvalor* reside entonces en lo siguiente: bastará para *valorizar el valor* que nuestro capitalista haga trabajar la *fuerza de trabajo* del obrero hasta generar su *valor* y que, una vez se alcance ese preciso momento, continúe haciéndola trabajar, esto es, que haga que la *fuerza de trabajo* cree más valor que el que ella misma tiene; que haga, en definitiva, que cree *más* «trabajo humano igual» *que el que cuesta su propia (re)producción*.<sup>78</sup>

---

*valor*. Y el poseedor de dinero encuentra en el mercado esa mercancía *específica*: la *capacidad de trabajo o fuerza de trabajo*».

<sup>76</sup> Cuáles son las condiciones históricas para que esto ocurra es algo que, por el momento, hasta nuestro siguiente capítulo, dejamos en suspenso.

<sup>77</sup> Karl Marx, *op. cit.*, Libro I, Vol. 1, 48.

<sup>78</sup> El viejo Friedrich Engels en su célebre artículo *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Barcelona, DeBarris, 1998, escrito en 1877 y publicado por primera vez en francés en 1880, hace un resumen notable de *El Capital*. Es interesante que traigamos aquí su opinión en relación al descubrimiento de la *plusvalía*: «Mas de lo que se trataba era, por una parte, de exponer ese modo capitalista de producción y como necesario para una determinada época de la historia, demostrando con ello también la necesidad de su caída, y, por otra parte, poner al desnudo su carácter interno, oculto todavía. Este se puso de manifiesto con el descubrimiento de la *plusvalía*. Descubrimiento que vino a revelar que el régimen capitalista de producción y la explotación del obrero, que de él se deriva, *tenían por forma fundamental la apropiación de trabajo no retribuido*; que el capitalista, aun cuando compra la fuerza de trabajo de su obrero por todo su valor, por todo el valor que representa como mercancía en el mercado, saca siempre de ella más valor que lo que le cuesta, y que esta plusvalía es, en última instancia, la suma de valor de donde proviene la masa cada vez mayor del capital acumulada en manos de las

«El *valor* de la fuerza de trabajo y su *valorización* en el proceso laboral son, pues dos magnitudes diferentes. El capitalista tenía muy presente esa *diferencia de valor* cuando adquirió la fuerza de trabajo. Su propiedad útil, la de hacer hilado o botines, era sólo una *conditio sine qua non*, porque para formar valor es necesario gastar trabajo de manera útil. Pero lo decisivo fue el *valor de uso específico de esa mercancía*, el de ser fuente de valor, y de más valor del que ella misma tiene.»<sup>79</sup>

El *secreto del plusvalor*, por lo tanto, se halla en el consumo de la fuerza de trabajo del obrero por parte del capitalista en la esfera de producción, y para que ese consumo pueda darse, dicha fuerza hubo de hallarse en el mercado como una mercancía más; inmersa, por lo tanto, en el juego de las relaciones mercantiles, para que así pudiera ser comprada, previamente, por el capitalista. Tras lo presentado en este apartado, lo que no podremos obviar, y esto es primordial, es que es rigurosamente imposible exponer la teoría del plusvalor y del capital (secciones II y III) prescindiendo de la teoría del valor y de las relaciones mercantiles (sección I). Por ello, como justificaremos en su momento, será imposible postular algo así como que en *El Capital* puede encontrarse una caracterización de la “esencia” del capitalismo que prescinda de las relaciones mercantiles y de los presupuestos jurídicos que les son necesarios. Por el contrario, para Marx, dicho althusserianamente, la ontología del capitalismo precisará pensar la articulación compleja de niveles de relaciones diferenciados; en particular, requerirá pensar la articulación misma entre relaciones mercantiles y relaciones capitalistas de producción.

#### **4. La ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna capitalista (sección III)**

Procedemos ahora, permaneciendo en la sección III de *El Capital*, a presentar *el proceso de producción capitalista*, esto es, *el proceso de trabajo* una vez es integrado bajo la *forma capital* o, lo que es equivalente, una vez

---

clases poseedoras. El proceso de la producción capitalista y el de la producción de capital quedaban explicados». El subrayado es nuestro.

<sup>79</sup> Karl Marx, *op. cit.*, Libro I, Vol. 1, 234.

funciona con la finalidad de la *valorización*.

Como venimos reiterando desde el capítulo II, toda mercancía tiene cierto *valor de uso*, es el resultado de cierto «trabajo concreto», y también cierto *valor*, encierra cierta *cantidad* de trabajo abstracto o «trabajo humano igual». Considerado un *proceso de trabajo* cualquiera, bajo la perspectiva del valor de uso, supone el consumo de ciertos *elementos materiales* que lo hacen posible: *instrumentos de trabajo*, *materia prima*, quizá *materia bruta* y, finalmente, un *uso determinado* de *fuerza de trabajo* que dará con una u otra mercancía concreta socialmente útil. De igual manera, desde el punto de vista del valor, nuestro proceso de trabajo, una vez concluido, implica cierta cantidad de trabajo abstracto o «trabajo humano igual»; tendrá, en definitiva, cierto *valor* cuya magnitud será la suma de, por un lado, el tiempo de trabajo abstracto implícito en los instrumentos de producción, materias primas, etc. consumidos, y por otro, el tiempo de trabajo abstracto empleado por el obrero.

Si denotamos las *magnitudes de valor* correspondientes al *tiempo* de trabajo acumulado en los instrumentos de trabajo y en la materia prima, por un lado, y al tiempo de trabajo que el obrero realiza durante una jornada, por otro, como C y L respectivamente, el *valor total* de la mercancía creada por nuestro proceso de trabajo será C+L.<sup>80</sup> Pero, como acabamos de mostrar en el apartado anterior, la *fuerza de trabajo* del obrero, en tanto mercancía, no sólo tiene un *valor de uso* para el capitalista consistente en *crear valor* -L en una jornada-, también tendrá su propio *valor* cuya magnitud, como el de toda mercancía, quedará determinada por «el tiempo de trabajo socialmente necesario» para su producción o, lo que es lo mismo, por la magnitud de valor resultante de sumar las magnitudes de valor correspondientes a cada una de las mercancías que precisa el obrero para reproducirse. Denotaremos, a partir de ahora, esta *magnitud del valor de la fuerza de trabajo* con la letra V.

---

<sup>80</sup> No está de más dejar apuntado aquí que si el obrero con su *fuerza de trabajo* no produjese una única mercancía sino, pongamos por caso, N mercancías iguales, el valor total de cada una de esas mercancías sería una fracción N del tiempo de trabajo total C+L, es decir, cada mercancía encerraría una fracción N de tiempo de trabajo muerto C más una fracción igual de tiempo de trabajo L.

Retomemos ahora la *fórmula general del capital* D-M-D'. El objetivo último de este ciclo, como dejamos sentado en el primer apartado de este capítulo, era *valorizar el valor*. Luego bajo este rasero, lo que realmente cuenta no es la producción de unos u otros valores de uso, sino la producción con vistas a obtener *valor*. Por ello, en cuanto nuestro capitalista se deshace de su dinero inicial D y compra los elementos del proceso de trabajo, estos pasan a su vez a funcionar como capital, se ponen a funcionar por y para la valorización. La forma capital se ceñía al dinero inicial cuando este llegaba al mercado con la finalidad última de su valorización, pero esta misma forma muda a los elementos del proceso de trabajo tan pronto como el capitalista los compra con ese dinero inicial con vistas a movilizarlos en el ámbito productivo con esa misma finalidad. Por ello, Marx se refiere a los instrumentos de producción y a la materia prima con la expresión «*capital constante*» y a la fuerza de trabajo de los obreros con la expresión «*capital variable*».<sup>81</sup>

La *fórmula general del capital* puede desglosarse entonces de la siguiente manera:

$$D - M = C + V - \dots \text{PRODUCCIÓN} \dots - M' = C + L - D'$$

Estamos en condiciones, ahora, de abordar el secreto del *plusvalor* en el marco del proceso mismo de producción. Considerada una *jornada laboral*, a saber, un tiempo de trabajo abstracto L, si este coincidiera con «el tiempo de trabajo socialmente necesario» para la reproducción del obrero -es decir, si tuviéramos que  $L = V$ - tendríamos que el valor inicial invertido (C+V) por un capitalista cualquiera en mercancías M, esto es, en instrumentos de producción, materia prima (C) y fuerza de trabajo (V), coincidiría con el valor (C+L) de las mercancías producidas M'; luego llegaríamos al resultado "estéril" de que el capitalista no obtendría ganancia alguna, esto es, tendríamos que D' sería igual a D. Dicho de otro modo, el trabajo realizado durante la jornada

---

<sup>81</sup> Los adjetivos «constante» y «variable» responden a que la materia prima y la maquinaria *no valorizan el valor*, sólo transmiten, de una vez o progresivamente, su propio valor a las mercancías, mientras que la *fuerza de trabajo* sí que *valoriza el valor*.



habría ido destinado en su totalidad a reproducir el valor invertido en capital variable, en *fuerza de trabajo*. El secreto de la ganancia capitalista habrá de residir, por lo tanto, en hacer trabajar al obrero un tiempo L superior al estrictamente necesario para su reproducción, esto es, un tiempo superior a V. Sólo bajo esta circunstancia, es decir, sólo si el capitalista hace uso de la *fuerza de trabajo* del obrero hasta crear el valor de su propia reproducción (V) y, llegado a este momento, hace que siga trabajando un tiempo excedente (P) se creará *plusvalor*. De este modo obtenemos que  $L=V+P$  y, como el valor de la totalidad de las mercancías M' es C+L, este puede desglosarse ahora en C+V+P.

Nuestro ciclo quedaría ahora como sigue:

D - M=C+V - ... PRODUCCIÓN ... - M'=C+V+P - D'

Si el impulso último del capital es su valorización, su propia autovalorización, entonces no hay que romperse demasiado la cabeza para percatarse de que todo el esfuerzo del capitalista irá destinado a valorizar el valor inicial invertido (C+V) maximizando el llamado *plusvalor* (P) -esto es, el capitalista tendrá como objetivo prioritario último maximizar ese tiempo de trabajo del obrero que él se apropia, o lo que es equivalente, anhelará maximizar *la explotación*<sup>82</sup> de la fuerza de trabajo del obrero- para así obtener un valor final (C+V+P) lo más grande posible. La *sed de plusvalor*, a ojos de Marx, es la base sobre la que descansa el capitalismo, «la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna».

«La producción de plusvalor, el fabricar un excedente, es *la ley absoluta de este modo de producción.*»<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> El término «explotación» cuando es usado por Marx en *El Capital* de modo riguroso no significa otra cosa que *apropiación de trabajo ajeno*. Son ilustrativas a este respecto las consideraciones de Michael Heinrich, *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008, 106-107.

<sup>83</sup> Karl Marx, *op. cit.*, Libro I, Vol. 3, 767.

A tenor de lo dicho hasta aquí, una vez hemos desbrozado la forma específica de explotación propia del capitalismo, vemos que «la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna» o «la ley absoluta de este modo de producción» -esto es, «la producción de plusvalor»- descansa, justamente, en *una relación de explotación de la clase proletaria por la clase capitalista*.

El lector sagaz de este trabajo, no obstante, ya habrá sospechado que el cumplimiento de la condición que hace posible dicha relación de explotación -a saber: que *el capitalista encuentre en el mercado la fuerza de trabajo del obrero como mercancía para así poder comprarla y exprimirla en la esfera de producción*- precisará, a su vez, de “nuevas condiciones” que la hagan posible. Son estas “nuevas condiciones” las que nos van ocupar el siguiente capítulo del presente trabajo -el capítulo IV-; mediante ellas podremos precisar la naturaleza de la relación de clase entre capitalistas y proletarios en toda su amplitud y, además, podremos dar cuentas a su vez de la articulación misma que media entre esta relación de clase y las relaciones de derecho necesarias a las relaciones mercantiles.

## **5. Plusvalor absoluto y plusvalor relativo (sección IV)**

Acabamos de mostrar que la «ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna» consiste en la *sed de plusvalor*. Asimismo, hemos visto que, en una jornada de trabajo (L), el plusvalor (P) es el tiempo de trabajo *excedente* que supera el tiempo de trabajo *necesario* para la reproducción de la fuerza de trabajo del obrero (V). La jornada de trabajo al completo ( $L=V+P$ ) se divide, pues, en *tiempo de trabajo necesario* (V) y en *tiempo de trabajo excedente* (P).

Supongamos ahora que nos mantenemos a un nivel determinado, fijo, en el desarrollo de las fuerzas productivas, y descartemos, asimismo, que la fuerza de trabajo del obrero pueda comprarse por el capitalista por debajo de

su valor. Salta a la vista entonces que nuestro capitalista tendrá una única manera de incrementar la obtención de plusvalor, a saber: *ampliando la jornada laboral*.

L: |---- V ----|---- P ----|

L: |---- V ----|---- P ----x----| (ampliación de jornada)

Este aumento del plusvalor sin aumentar el desarrollo de las fuerzas productivas, mediante la ampliación de la jornada, Marx lo denomina *plusvalor absoluto*.

Supongamos ahora, por el contrario, que mantenemos fija la jornada laboral (L) y que la sociedad moderna capitalista ha desarrollado el conjunto de sus fuerzas productivas incrementado su nivel de productividad: lo que antes se producía en dos horas ahora se consigue por término medio, por ejemplo, en una hora. Este incremento de la productividad social media supondrá, en particular, una reducción del valor de la fuerza de trabajo (V) a la mitad, pues el tiempo promedio para la producción de las mercancías que constituyen el medio de sustento del obrero se habrá reducido, como el resto de mercancías, a la mitad. Esta reducción del tiempo de trabajo necesario (V) pasará a sumarse como tiempo de trabajo excedente (P).

L: |---- V ----|---- P ----|

L: |-- V --|----- P -----| (incremento de la productividad)

Este aumento del plusvalor como resultado del desarrollo social de las fuerzas productivas bajo el capitalismo es denominado por Marx *plusvalor relativo*.

Ahora bien, el impulso del capitalista dirigido a obtener plusvalor se enfrenta contra los obreros en la *esfera de producción* y contra el resto de capitalistas en la *esfera del mercado*. En el ámbito de la producción, los obreros luchan por el aumento salarial (V) a expensas del plusvalor (P); también se oponen a la prolongación de una jornada (L); la cual, dicho sea de paso, ya tiene de por sí sus propios límites naturales infranqueables. En el mercado, asimismo, nuestro capitalista se verá inmerso en la batalla competitiva con el resto de capitalistas por conseguir la *realización del valor* de sus mercancías mediante su venta. Como acabamos de ver hace un momento, el *aumento de la productividad social* supone una manera de amasar más plusvalor (P) a expensas de los salarios (V) sin que los obreros lo noten - puesto que las mercancías que permiten la reproducción de la fuerza de trabajo seguirán siendo las mismas sólo que ahora su valor se verá disminuido- y, además, no conlleva aumento alguno de la jornada. Asimismo, si nuestro capitalista aumenta la productividad en su empresa, obtendrá una reducción de los costos unitarios, esto es, una reducción del valor individual de sus mercancías, cosa que lo pondrá en una situación de ventaja competitiva respecto a los otros capitalistas de su mismo ramo. Esta situación, no obstante, durará lo que tarden el resto de capitalistas del ramo en aumentar a su vez la productividad en sus empresas para superar su situación de desventaja. El aumento de la productividad, pues, se revela como un instrumento ideal para combatir a los obreros, así como para enfrentar la competencia entre capitalistas.

En suma, es la propia «ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna» -esto es, la necesidad de autovalorización del capital o, lo que es equivalente, de producir plusvalor- la que empuja a los capitalistas a *aumentar la productividad* y, consiguientemente, la que impele a los capitalistas a optar por el *plusvalor relativo* a expensas del *plusvalor absoluto*. La obtención de *plusvalor relativo*, o la obtención de plusvalor mediante el incremento de la productividad, será, a ojos de Marx, la manera *específica* de valorizar el valor en la sociedad moderna capitalista.

Y en relación a esto último, hay que añadir además que, si la consecución de plusvalor absoluto supone la subordinación del *proceso de trabajo* bajo el mando del capital sin que *su naturaleza* se vea afectada en lo esencial, la obtención de plusvalor relativo, en cambio, conlleva igualmente la subsunción del *proceso de trabajo* bajo el proceso de valorización del capital, pero implicando ahora la *metamorfosis revolucionaria de su naturaleza misma* mediante la aplicación de las ciencias sobre sus instrumentos, métodos, técnicas, formas de organización del trabajo, etc. Marx se refiere, respectivamente, a estas dos modalidades de integración del proceso de trabajo bajo el proceso de valorización con las expresiones «subsunción formal del trabajo en el capital» y «subsunción real del trabajo en el capital».<sup>84</sup>

En *El Capital* se expresa de la siguiente manera:

«Por consiguiente, mientras que en el caso de la producción de plusvalor bajo la forma considerada hasta aquí habíamos supuesto que el *modo de producción* estaba *dado*, ahora, para la producción de plusvalor mediante la *transformación* de trabajo necesario en plus-trabajo, de ningún modo basta que el capital se apodere del proceso de trabajo en su *figura históricamente tradicional o establecida* y se limite a prolongar su duración. Para aumentar la *fuerza productiva del trabajo*, abatir el *valor de la fuerza de trabajo* por medio del aumento de la fuerza productiva del trabajo y *abreviar* así la parte de la jornada laboral necesaria para la reproducción de dicho valor, el capital tiene que revolucionar las condiciones técnicas y sociales del proceso de trabajo, y por tanto el *modo de producción* mismo.»<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> Ver, por ejemplo, Karl Marx, *El Capital libro I capítulo VI (inédito)*, Madrid, S. XXI, 1973. Para Marx, el trabajo siempre se da envuelto en una forma social e histórica determinada; de hecho, sólo puede ser considerado independientemente de una forma social histórica y concreta en un ejercicio de abstracción. La subsunción real capitalista del trabajo, pues, delimita la envoltura capitalista del trabajo, su naturaleza capitalista, y, por lo tanto, la configuración de sus finalidades, métodos, formas, instrumentos, etc. de acuerdo a las exigencias de la valorización capitalista. El trabajo, fuera de su subsunción real capitalista, envuelto en otras formas sociales de producción, revestiría otras realidades materiales, otras finalidades, metodologías, etc. Esta circunstancia es la que permite pensar, precisamente, el trabajo en términos de una exterioridad “relativa” en relación a sus formas de subsunción históricas factuales. En este preciso sentido, el reconocimiento del impulso del capital por realizar el ideal de una subsunción real *total* del trabajo a su dinámica de valorización no supone, de ninguna manera, negar lo ilusorio de dicho ideal, menos aún negar la posibilidad misma de otras formas de subsunción tendentes a emancipar el trabajo de su especificidad capitalista. De hecho, esto último es uno de los objetivos que debe marcarse el socialismo.

<sup>85</sup> Karl Marx, *El Capital*, ed. cit., Libro I, Vol. 2, 382.

La producción de *plusvalor relativo* supone, pues, una continua creación y recreación del proceso de trabajo conforme a las exigencias del capital. De aquí que, como asevera Marx, el proceso de valorización ya no parta y se adapte a una figura del proceso de trabajo «establecida», dada de antemano, sino que, por el contrario, este proceso de trabajo -sus «condiciones técnicas y sociales»- quede configurado y determinado ahora por el proceso mismo de valorización. Lo que se obtiene así, volviendo a las metáforas teológicas de Marx, es la impresión del alma del capital sobre la carne del proceso laboral en su conjunto adaptándolo e integrándolo, social y tecnológicamente, a las necesidades de su proceso de autovalorización. Dicho resumidamente: en la valorización del capital mediante la obtención de plusvalor relativo, es el capital mismo el que produce para sí su propio proceso de trabajo *específico*. El capital, así pues, deviene *sujeto*, autor de su proceso y, en este giro reflexivo sobre sí mismo, no puede sino devenir a un tiempo *sujeto* de la revolucionarización permanente de las fuerzas productivas que integra en su seno.

Aunque, por ahora, no podemos precisar de manera rigurosa el lugar que tendrá en nuestro trabajo este *capital sujeto* -nos ocuparemos de ello en nuestro siguiente capítulo-, sí podemos adelantar ya que será clave a la hora mostrar la manera misma en que la reproducción y el despliegue del capital dependen y se expresan nada menos que a través del discurso del derecho, concretamente a través de *su categoría fundamental*: la categoría *sujeto-de-derecho*.

\*\*\*\*\*

# IV. FETICHISMO Y REPRODUCCIÓN A PARTIR DE LA CONTRADICCIÓN ONTOLÓGICA ENTRE RELACIONES MERCANTILES DE PRODUCCIÓN Y RELACIÓN CAPITAL

## 1. El problema ontológico de la articulación

Llegamos aquí a un capítulo que revestirá una gran importancia para nuestra tesis, en particular en lo concerniente al problema de cuál es la relación que tienen, en el marco de la ontología de la sociedad moderna capitalista elaborada por Marx en *El Capital*, las relaciones de derecho o ciudadanía y las relaciones entre las clases sociales modernas.

Para avanzar en el esclarecimiento de esta relación de relaciones, será preciso que hagamos patente primero la diferencia de naturaleza que tienen los niveles correspondientes a las relaciones mercantiles de producción por un lado y a la relación capital por otro. Y, acto seguido, una vez que hayamos visto esta diferencia de naturaleza entre ambos niveles, habremos de mostrar, paradójicamente, *la necesidad* misma de que dichos niveles de relaciones se encuentren articulados. De hecho, lo que pondremos de manifiesto con rigor es que sólo mediante esta *articulación* [*Gliederung*] de niveles específicamente distintos, contradictorios incluso por su naturaleza dispar, podrá garantizarse la circulación de la fuerza de trabajo en el mercado y su posterior consumo en el proceso productivo; *ergo*, en último término, sólo mediante esta articulación misma podrá garantizarse a su vez nada más y nada menos que la existencia y reproducción del capital.

Ahora bien, la necesidad misma de esta articulación entre los niveles correspondientes a las relaciones mercantiles y a la relación capital dentro de la ontología marxiana supondrá, como veremos, que la propia sociedad capitalista, y con ella los obreros y los capitalistas, se vean ineludiblemente

desgarrados entre relaciones de derecho y relaciones de clase. Hay pensadores, como los autores de *El orden de El Capital*, que han adoptado como posición negar que esta contradicción entre derecho y capital sea algo interno a la ontología del modo de producción capitalista. Para ellos, la contradicción entre capital y derecho es, en todo caso, una contradicción *externa* entre lo esencialmente ontológico al capitalismo, la relación capital que es una relación de clases, y el derecho, el cual establece relaciones de ciudadanía que son absolutamente incompatibles con el capitalismo y las relaciones de clase, externas a él en la medida misma en que carecen de valor ontológico alguno dentro de la ontología marxiana del capitalismo.

Obviamente, de lo expuesto hasta aquí a lo largo de este trabajo, ya puede deducirse que discreparemos de esta posición. Nosotros, en línea con pensadores como Jacques Bidet o Werner Bonefeld<sup>86</sup>, vamos sostener por el contrario que la contradicción entre derecho y capital, y por ende las relaciones de derecho o ciudadanía -incluidas sus representaciones jurídicas fetichistas- y las relaciones de clase, tienen un estatuto ontológico dentro la ontología marxiana elaborada en *El Capital*. De hecho, si no fuera así, si no considerásemos que las relaciones mercantiles de producción y la relación capital tienen un mismo estatuto ontológico dentro de la ontología marxiana del régimen capitalista de producción -esto es, dicho althusserianamente, si no las concibiéramos como afectadas por un mismo índice de realidad- carecería de sentido pensar la articulación misma entre ellas. Pero entonces, bajo este supuesto, descartado el problema de la articulación, no habría manera de explicar la circulación que hace posible el consumo de la fuerza de trabajo y, por tanto, no habría manera tampoco de explicar la existencia y reproducción del capital como capital. Este será el gran punto débil de los autores que se sitúan en la perspectiva de Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero.<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> Véase, por ejemplo, Jacques Bidet, *Refundación del marxismo*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2007 y "El Estado y el capital: sobre la crítica de lo político", en Werner Bonefeld, *La razón corrosiva*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2013.

<sup>87</sup> En la parte tercera de esta tesis polemizaremos con *El orden de El Capital* de Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero y, por lo tanto, contrastaremos su posición con la nuestra.



Es más, sólo cuando hayamos pensado la articulación misma entre relaciones mercantiles de producción y relación capital, estaremos en condiciones de adentrarnos pormenorizadamente en la función reproductiva que tienen las representaciones asociadas al fetichismo de la mercancía y al fetichismo jurídico. Finalmente, daremos fin a este capítulo conceptualizando el fetichismo del capital en sus versiones objetiva y subjetiva. En lo que atañe a esta última, de manera asombrosa, nos encontraremos con que, en la dinámica de valorización a partir del plusvalor relativo, el despliegue mismo del capital se expresa en el discurso del derecho, a partir de la categoría sujeto-de-derecho.

## **2. La contradicción entre mercado y capital**

En nuestro capítulo II abordamos el comienzo de *El Capital*, es decir, su sección I. Nos ocupamos allí del universo del mercado, es decir, del ámbito en el que circulaba el valor mediante la compra-venta de mercancías y en el que dominaban las representaciones fetichistas bajo las cuales se presenta a sí misma la sociedad moderna capitalista. Asimismo, en nuestro anterior capítulo, hemos hecho una primera incursión en la sección II de *El Capital*, concretamente en su primer capítulo, para encontrar con la *fórmula general del capital*, al tiempo que, siguiendo con el inicio de la sección III, elucidamos con Marx el *secreto del plusvalor* y «la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna». Dicha elucidación, y esta fue una cuestión decisiva, sólo pudo llevarse a cabo en la medida en que *desciframos el valor como expresión de «trabajo humano igual»*.

Hagamos memoria de algunos resultados a los que llegamos en nuestro capítulo II. En el marco del mercado regido por el ciclo M-D-M', esto es, del mercado que ocupa a Marx en la sección I, nos encontramos con el fetichismo jurídico o la representación fetichista subjetiva protagonizada por una forma jurídica específica necesaria a la circulación del valor: la *persona jurídica* o, lo que es equivalente, el *sujeto-de-derecho* o *ciudadano*; la presentación, en definitiva, de los humanos como *propietarios, libres e iguales*. Cada humano, en tanto que sujeto-de-derecho, era aquí considerado como dueño para

disponer libremente y en igualdad de condiciones de *su* cuerpo, de las actividades y trabajos de *su* cuerpo y, finalmente, de los productos resultantes de estas actividades y trabajos. De igual manera, cabe no olvidar que la mistificación aparejada a las representaciones fetichistas suponía la naturalización de la *forma mercancía* y de la *forma jurídica*, de la *forma sujeto-de-derecho*. De aquí que, en particular, los celebérrimos *derechos del hombre* fueran tomados por la tradición ilustrada como los *derechos naturales del hombre*. Y en último lugar, sin que ello sea menos importante, mostramos que *quedaba excluida* la idea de que los susodichos ciudadanos o propietarios de mercancías pudieran presentarse en un mercado regido por el ciclo M-D-M' con *la finalidad última de enriquecerse*. La finalidad última en un mercado de estas características respondía al *valor de uso* de las mercancías, se acudía a él, consiguientemente, con el propósito de deshacerse de las mercancías propias para, seguidamente, hacerse con *otras cualitativamente* diferentes. De hecho, la única manera que tenían nuestros sujetos de enriquecerse, bajo las condiciones de este mercado, era sencillamente *trabajar más con sus propios cuerpos*, amasar más trabajo, y por ende más valor, pero siempre con el sudor de la propia frente y allende los recintos del mercado.

En el capítulo III nos adentramos en las secciones II y III de *El Capital* para encontrarnos con el *ciclo específicamente capitalista* D-M-D'. Este ciclo era el que transformaba el dinero en capital, es decir, era aquel que tenía como finalidad suya justo aquella que quedaba excluida en el mercado correspondiente al ciclo M-D-M', a saber, *hacer circular el dinero con vistas al enriquecimiento*. Si en la sección II de *El Capital* Marx nos muestra que el ciclo D-M-D' precisa de una mercancía cuyo consumo *genere valor* -trabajo abstracto- y que dicha mercancía es la fuerza de trabajo, en la sección III es donde Marx va a revelarnos el secreto mismo de *este enriquecerse*, de la obtención de *plusvalor*, mediante un *uso determinado* de la fuerza de trabajo. En esta última sección mostramos, de hecho, que los ciudadanos o sujetos-de-derecho cedían su puesto al obrero y el capitalista, que la relación entre ciudadanos dejaba su lugar a una relación entre clases. También vimos que el secreto del plusvalor, y del capital, era explicado por Marx a partir de la explotación del obrero por parte del capitalista, es decir, se reducía a que el

capitalista hiciera un *uso* de la fuerza de trabajo del obrero durante un tiempo superior al de su propia reproducción. El enriquecimiento aparejado al ciclo D-M-D' -la valorización del capital-, por lo tanto, no descansaba ya en el trabajo propio, como ocurría con el ciclo M-D-M', sino en la *apropiación capitalista de ese plus de trabajo* del obrero, en la *apropiación de trabajo ajeno*.

Por lo tanto, asomaba ya allí, en nuestro estudio de las secciones I y III de *El Capital*, algo sobre lo que *coincidimos plenamente* con autores como Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zapatero y que constatamos ahora por primera vez, a saber, que entre los niveles correspondientes al mercado y al capital hay una *contradicción* o, como ellos mismos sugieren, un salto imposible de salvar mediante argucias dialécticas.<sup>88</sup> Pero, como decimos, aun estando de acuerdo con estos autores en la constatación de esta *contradicción*, no coincidiremos en el estatuto que dicha *contradicción* tiene dentro de la ontología del modo de producción elaborada por Marx en *El Capital*. De hecho, como ya hemos indicado en el apartado anterior, en el caso particular de Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero, la *contradicción* entre la relación de derecho o de ciudadanía y la relación de clases no tiene estatuto ontológico. Nosotros, por el contrario, sostendremos que la relación de derecho o ciudadanía sí tiene un valor ontológico, es decir, vamos a mostrar que constituye una ilusión interna a la ontología del modo de producción capitalista; y precisamente por ello, consideraremos la *contradicción* entre derecho y capital como una *contradicción ontológica* en sentido estricto. Dicho esto, resulta apremiante que mostremos el estatuto ontológico de esta *contradicción*. Para ello será preciso que nos centremos, con detenimiento, en el momento mismo donde se explica la transición entre los niveles correspondientes a las relaciones mercantiles y la relación capital en la exposición de *El Capital*, esto es, en su sección II.

Comencemos pues. Por de pronto, como dejamos indicado en nuestro capítulo anterior, el secreto del plusvalor y, por ende, la existencia del capital como capital, pasa por que el capitalista *encuentre en el mercado la fuerza de trabajo bajo la forma mercancía*. Y para que esto ocurra, nos dice Marx, es

---

<sup>88</sup> Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero, *El orden de El Capital*, ed. cit., Cap. VIII.

preciso que se den *dos condiciones*:

«No obstante, para que el poseedor de dinero encuentre la fuerza de trabajo en el mercado, como *mercancía*, deben cumplirse diversas condiciones. El intercambio de mercancías, en sí y para sí, no implica más *relaciones de dependencia* que las que surgen de su propia naturaleza. Bajo este supuesto, la fuerza de trabajo, como mercancía, sólo puede aparecer en el mercado en la medida y por el hecho de que su *propio poseedor* -la persona a quien pertenece esa fuerza de trabajo- la ofrezca y venda como *mercancía*. Para que su poseedor la venda como mercancía es necesario que pueda disponer de la misma, y por tanto que sea *propietario libre* de su capacidad de trabajo, de su persona. [...]. La segunda condición esencial para que el poseedor de dinero encuentre en el mercado *la fuerza de trabajo como mercancía*, es que el poseedor de ésta, en vez de poder vender *mercancías* en las que se haya objetivado su trabajo, *deba*, por el contrario, ofrecer como mercancía *su fuerza de trabajo* misma, la que sólo existe en la corporeidad viva que le es inherente. [...]. Para la transformación del *dinero* en *capital* el poseedor de dinero, pues, tiene que encontrar en el *mercado de mercancías al obrero libre*; *libre* en el doble sentido de que por una parte dispone, en cuanto hombre libre, de su fuerza de trabajo en cuanto mercancía *suya*, y de que, por otra parte, carece de otras mercancías para vender, está exento y desprovisto, desembarazado de todas necesarias para la puesta en actividad de su fuerza de trabajo.»<sup>89</sup>

### **3. Primera condición: fuerza de trabajo y mercado**

La *primera condición* que pone Marx para que la fuerza de trabajo adopte la forma mercancía -y, por lo tanto, para la existencia del capital- es que *su poseedor*, el obrero, comparezca en el mercado como *sujeto-de-derecho*, esto es, como libre propietario de sí, y consiguientemente, como propietario de su fuerza de trabajo.

De acuerdo con esta condición, pues, obrero y capitalista deben comparecer en el mercado, uno frente al otro, como *sujetos-de-derecho*: el primero dueño de *su* fuerza de trabajo, dispuesto a venderla según su sola voluntad por un tiempo determinado; el segundo dueño de su dinero,

---

<sup>89</sup> Karl Marx, *op. cit.*, Libro I, Vol. 1, 203-205.

dispuesto, si así lo quiere, a comprar la fuerza de trabajo del obrero y los medios de producción; cada uno *propietario* de lo suyo y sólo de lo suyo, esto es, de sí mismos y de sus respectivas mercancías; ambos, por lo tanto, *propietarios, libres y en igualdad* de condiciones.

La descripción de este momento en *El Capital* es la siguiente:

«Lo que allí imperaba era la *libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham. ¡Libertad!*, porque el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo de la *fuerza de trabajo*, sólo están determinados por su *libre voluntad*. Celebran su contrato como *personas libres*, jurídicamente iguales. El *contrato* es el resultado final en el que sus voluntades confluyen en una expresión jurídica *común. ¡Igualdad!*, porque sólo se relacionan entre sí *en cuanto poseedores de mercancías*, e intercambian equivalente por equivalente. *¡Propiedad!*, porque cada uno dispone sólo de lo suyo. *¡Bentham!*, porque cada uno de los dos se ocupa sólo de sí mismo. El único poder que los reúne y los pone en relación es el de su *egoísmo*, el de su ventaja personal, el de sus *intereses privados*. Y precisamente *porque* cada uno sólo se preocupa por sí mismo y ninguno por el otro, ejecutan todos, en virtud de una *armonía preestablecida de las cosas* o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, solamente la obra de su provecho recíproco, de su altruismo, de su interés colectivo.»<sup>90</sup>

Son, como mostramos en detalle en el apartado 4 de nuestro capítulo II, las propias exigencias ontológicas que impone la circulación del valor de las mercancías las que hacen *necesaria* esta ilusión jurídica protagonizada por *sujetos-de-derecho*, que estemos ante "individuos" portadores de los principios o derechos inalienables de la ilustración: *propiedad, libertad e igualdad*. El obrero, desde el momento en que acude con su mercancía al mercado, como cualquier otro mercader, no puede escapar de los supuestos ontológicos que entraña dicho mercado. Dicho en otras palabras, si la circulación de mercancías en general tiene como requisito suyo que sus poseedores, dicho althusserianamente, sean interpelados por el derecho bajo la categoría de *persona jurídica o sujeto-de-derecho*, la circulación de la fuerza de trabajo como mercancía en particular exige, de igual manera, e ineludiblemente, la interpelación del obrero bajo esa misma categoría.

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, 214.

Esta ilusión necesaria a la circulación de las mercancías encuentra su punto culminante, su «resultado final» dice Marx, en *la expresión imaginaria del contrato*<sup>91</sup>. La *forma contrato* implica, en último término, la realización efectiva de las determinaciones de la propiedad: la libertad y la igualdad. Es más, bajo dicha forma contractual se expresa no sólo el reconocimiento jurídico recíproco entre los “individuos” como *personas jurídicas* o *sujetos-de-derecho*, reconocimiento que, de hecho, es ya dado con anterioridad por el derecho, sino también el *acuerdo* entre dichas personas o sujetos que el propio derecho, caso de producirse disputas, habrá de preservar. En este sentido, las relaciones mercantiles de producción no sólo suponen un *orden de derecho*, orden que, como decimos, establece a los “individuos” en sujetos-de-derecho y la forma jurídica del contrato como relación de acuerdo entre dichos sujetos, sino también, como veremos, un *orden político* que tendrá por función velar por el cumplimiento de las relaciones contractuales establecidas entre los susodichos “individuos”. Lo que tenemos aquí, en último término, ya lo dejamos indicado, son las formas prevalentes del discurso del derecho, pero también las formas bajo las cuales elaboraron el discurso de la filosofía política en la sociedad moderna pensadores como Hobbes, Rousseau, Kant o Hegel.

Por el momento, no obstante, lo fundamental a resaltar es que nuestra primera condición ontológica supone la afirmación del derecho o de la sociedad moderna capitalista como *sociedad de ciudadanos* o, lo que es equivalente, la necesidad insoslayable de la ilusión jurídica del *sujeto-de-derecho* (sección I) para la circulación de las mercancías en general y de la fuerza de trabajo como

---

<sup>91</sup> Marx se refiere en *El Capital* al contrato con la fórmula «ein imaginärer Ausdruck», es decir, la considera como «una expresión imaginaria». Asimismo, que el contrato expresa esa relación jurídica lo asevera Marx en *op. cit.*, Libro I, Vol. 1, 103, reiteradamente: «Los dos, por consiguiente deben reconocerse uno al otro como *propietarios privados*. Esta *relación jurídica*, cuya forma es el *contrato* -legalmente formulado o no-, es una *relación entre voluntades* en la que se refleja la relación económica. El *contenido* de tal *relación jurídica* o *entre voluntades* queda *dado* por la relación económica misma.» o en “Fragmento de la versión primitiva de la *Contribución*”, *op. cit.*, 237: «en el acto de cambio éstos se enfrentan en cuanto personas que se reconocen mutuamente como propietarios, en cuanto personas cuya voluntad impregna sus mercancías, y para las cuales la apropiación recíproca mediante la enajenación recíproca sólo se opera en ese acto en virtud de su voluntad común, y consiguientemente, en esencia, *por intermedio del contrato*. Se introduce aquí el *momento jurídico de la persona y de la libertad inherente a ella*».

mercancía en particular. Una ilusión que, además, empieza a revelársenos ya, de manera muy acorde con la caracterización althusseriana de la ideología, no como una ilusión *vana*, *arbitraria*, sino, muy al contrario, como una ilusión *ontológica*, esto es, como una ilusión *real*, que forma parte orgánica de la ontología del modo capitalista de producción, que existe en las relaciones mercantiles de producción como resultado de la *articulación* de la instancia jurídico-ideológica con estas relaciones. Sea como fuere, por ahora, bajo el paraguas de esta condición todo parece avalar el fetichismo jurídico que nos ocupó en nuestro capítulo II.

De aquí que Marx sentencie:

«La esfera de la circulación o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se efectúa la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad un verdadero Edén de los derechos humanos innatos [*der angeborenen Menschenrechte*].»<sup>92</sup>

#### **4. Segunda condición: fuerza de trabajo y capital**

El discurso del derecho que acompaña a la circulación de mercancías, no obstante, comienza a hacerse aporía tan pronto como llegamos a la *segunda condición*, a saber: que el poseedor dinero, presto a convertirlo en capital, encuentre al obrero *libre de todo medio de producción, desnudo, sin más propiedad que su fuerza de trabajo*.

Por de pronto, el discurso que se alza sobre la categoría sujeto-de-derecho, una vez inviste la pelleja del obrero, se transforma en el discurso del *objeto-de-derecho*. Nuestro obrero, al estar separado de los medios de producción, sólo podrá realizarse como tal *sujeto-de-derecho* en la medida en que haga de sí, concretamente, y para ser más precisos, de *su* fuerza de trabajo, un *objeto-de-derecho*. Si los que intercambian en el mercado realizan su libertad e igualdad enajenando sus propiedades -esto es, mediante la

---

<sup>92</sup> Karl Marx, *El Capital*, ed. cit., Libro I, Vol. 1, 214. Nosotros para referirnos a «*der angeborenen Menschenrechte*» venimos usando, siguiendo aquí a Wenceslao Roces, la expresión en castellano «los derechos naturales del hombre».

compra-venta de los objetos que son resultado de sus trabajos respectivos-, entonces el obrero, carente de todo medio de producción y, por lo tanto, incapacitado para llegar al mercado con productos que sean fruto de su trabajo, *sólo* podrá realizar su libertad e igualdad enajenando *la única propiedad que tiene*, a saber: su fuerza de trabajo. En la pelleja del obrero el discurso del derecho de la libre disposición, sobre uno mismo y sobre lo apropiado mediante el trabajo, culmina nada más y nada menos que en la justificación de la enajenación propia. Como argumentaba Locke, el propietario es dueño de los productos de *su* trabajo, pero lo es antes de *sí mismo* y, por lo tanto, de su capacidad misma para trabajar; dicho en otros términos, su voluntad anida en lo que es capaz de proyectar y producir mediante el trabajo, pero anida asimismo *en su propio cuerpo y en su capacidad para trabajar*. Y ello, como veremos, hasta alcanzar sus consecuencias aporéticas últimas.<sup>93</sup>

Volvamos al hilo de la segunda condición para ver estas consecuencias. El obrero *libre de todo medio de producción*, justo por estar separado de los medios de producción queda a su vez impedido para ejercitar por cuenta propia *su* fuerza de trabajo y, por lo tanto, para producir no ya productos *suyos* que podría llevar al mercado sino los más elementales productos básicos que asegurarían su mera subsistencia (y la de su familia). Y bajo esta circunstancia, una vez ha sido roto el cordón umbilical que lo une a las condiciones que hacen posible la producción misma, si quiere asegurar ese sustento propio y el de su prole, *no le queda más remedio* que encaminarse al mercado para vender *su* fuerza de trabajo al capitalista por un salario. Por consiguiente, bajo esta segunda condición, y esto es de suma importancia, el obrero se halla *forzado, irremediabilmente empujado*, a personarse en el mercado para enajenar su fuerza de trabajo mediante un *acto de libertad*; de hecho, sólo bajo

---

<sup>93</sup> En relación al concepto de *objeto-de-derecho* ver nuestra nota a pie de página 47. La aporía jurídica que nos ocupa consiste, justamente, en que el obrero bajo la forma *sujeto-de-derecho* se establece a sí mismo -a su fuerza de trabajo- en *objeto-de-derecho*, es decir, se contrapone a sí mismo -a su fuerza de trabajo- como propiedad susceptible de un contrato -de *contrato de trabajo* en el caso que nos ocupa- con el capitalista. El filósofo marxista italiano Della Volpe no sólo acertaba al afirmar que Locke -con su idea de la función de apropiación privada del trabajo- suministraba la base filosófica que permite caracterizar la idea de propiedad moderna, también acertaba al asegurar que de esa misma base se desprende la fuerza de trabajo como objeto-de-derecho y, ulteriormente, mercancía.



esta condición queda asegurado que la fuerza de trabajo como tal adopte la forma mercancía y, por lo tanto, la existencia misma del capital como capital.

Ahora bien, una vez que el obrero ha realizado su libertad e igualdad mediante la venta de su fuerza de trabajo al capitalista por un tiempo determinado, lo vemos abandonar la esfera de circulación para introducirse en la de producción. Y aquí, en la empresa, mientras dura la jornada de trabajo, tenemos que el obrero, aunque siga viviéndose a sí mismo en primera persona, bajo la ilusión de ser un sujeto-de-derecho, ya no es dueño de sí mismo, de su propio trabajo ni de los productos de este; estos son ahora propiedad del capitalista que, ávido de *plusvalor*, ansía apropiarse del trabajo ajeno.

«Al dejar atrás esa esfera de circulación simple o del intercambio de mercancías, en la cual el librecambista *vulgaris* abreva las ideas, los conceptos y la medida con que juzga la sociedad del capital y del trabajo asalariado, se transforma en cierta medida, según parece, la fisonomía de nuestras *dramatis personae* [personajes]. El otrora poseedor de dinero abre la marcha como *capitalista*; el poseedor de fuerza de trabajo lo sigue como *su obrero*; el uno significativamente, sonríe con ínfulas y avanza impetuoso; el otro lo hace con recelo, reluciente, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa; *que se lo curtan.*»<sup>94</sup>

La aporía del discurso jurídico se revela en su desnudez completa en esta transformación fisionómica señalada por Marx: la *libertad* del obrero respecto a los medios de producción se transforma en la *esclavitud* de tener que vender en el mercado y ejercitar por cuenta ajena su fuerza de trabajo; la *igualdad* entre obrero y capitalista se transforma en la *explotación* de la fuerza del trabajo, en la apropiación del trabajo ajeno del primero por el segundo. El cambio fisionómico de nuestros personajes es, por consiguiente, la consecuencia directa de que, tan pronto como abandonan el mercado para adentrarse en la producción, la relación que media entre ellos no es ya la relación de derecho que nos viene ocupando, no es ya una relación entre sujetos-de-derechos o ciudadanos, sino una relación entre clases. De aquí que esta transformación fisionómica de los *dramatis personae* sea el síntoma que

---

<sup>94</sup> Karl Marx, *op. cit.*, Libro I, Vol. 1, 214.

señala al lugar mismo en que sucede la articulación entre relaciones mercantiles y relaciones de explotación y, por lo tanto, sea la manifestación, corporeizada en el rostro de nuestros personajes, de un tránsito entre relaciones específicamente distintas que supone la sustitución *del derecho de propiedad fundado en el trabajo propio por el derecho de propiedad fundado en el trabajo ajeno*. Esta propiedad fundada en el trabajo ajeno -y no la propiedad fundada en el trabajo propio- es, en sentido estricto, la que usualmente se denomina como *propiedad privada capitalista*.

Por ello, esta segunda condición puesta por Marx, nos sitúa de lleno ante la *relación de producción* que hace de la sociedad moderna una sociedad moderna *capitalista*, a saber, frente a la *relación capital* que divide dicha sociedad en las dos clases sociales que le son específicas: los que detentan los medios de producción, la clase capitalista, y la masa de la población que carece absolutamente de ellos, el proletariado. Es más, esta sociedad, para reproducirse a sí misma en tanto que capitalista, no le queda otro remedio que reproducir sin denuedo esta relación, esto es, debe crear incesantemente al obrero *libre* o, lo que es equivalente, debe crear esa inmensa mayoría social sin más propiedad que *su* fuerza de trabajo, separada de todo medio de producción y, por consiguiente, ulteriormente, privada también de los derechos de *propiedad, libertad e igualdad* en el ámbito de la producción. La reproducción incesante de la relación capital supone, pues, en línea con lo que señalábamos poco más arriba, la negación práctica diaria *del derecho de propiedad fundado en el trabajo propio y su substitución por el del derecho de propiedad fundado en el trabajo ajeno*.<sup>95</sup>

---

<sup>95</sup> Nuevamente, resultan sumamente instructivos a este respecto los comentarios de Engels en su folleto *Del socialismo utópico al socialismo científico*, ed. cit., 58-60: «Todas las formas anteriores de sociedad y de Estado, todas las ideas tradicionales, fueron arrinconadas en el desván como irracionales; hasta allí el mundo se había dejado gobernar por puros prejuicios; todo el pasado no merecía más que conmiseración y desprecio. Sólo ahora había apuntado la aurora, el reino de la razón; en adelante, la superstición, la injusticia, el privilegio y la opresión serían desplazados por la verdad eterna, por la eterna justicia, por la igualdad basada en la naturaleza y por los derechos inalienables del hombre. Hoy sabemos ya que ese reino de la razón no era más que el reino idealizado de la burguesía; que la justicia eterna vino a tomar cuerpo en la justicia burguesa; que la igualdad se redujo a la igualdad burguesa frente a la ley; que como uno de los derechos más esenciales del hombre se proclamó la propiedad burguesa y que el Estado de la razón, el “contrato social” de Rousseau pisó y solamente podía pisar el terreno de la realidad, convertido en república democrática burguesa. Los grandes

## 5. La *contradicción ontológica* entre relaciones mercantiles de producción y relación capital

Llegados a este punto podría pensarse que lo característico de la sociedad moderna capitalista consiste *no en ser una sociedad de ciudadanos o sujetos-de-derechos* -de propietarios, libres e iguales- sino, por el contrario y en contraposición con lo anterior, *en ser una sociedad presidida por la relación capital, esto es, dividida en dos clases sociales con intereses opuestos: la clase de los capitalistas*, de los propietarios de capital, que pugnan por apropiarse de la mayor cantidad posible de trabajo ajeno, de *plusvalor*, y la *clase de los proletarios*, de los obreros libres de todo capital, que aspira, por el contrario, cuando menos, a enajenar la menor cantidad posible de trabajo propio<sup>96</sup>. Dicho aún de otra manera, si ponemos nuestra atención en la esfera del mercado, en el ámbito donde circulan las mercancías, hace acto de presencia la relación de derecho o ciudadanía; si nos fijamos en la producción, se nos muestra la relación de clase en su cruel desnudez. Tentación: devaluar ontológicamente la primera para considerarla como *meramente ilusoria* y establecer la segunda como *real*, como la única y verdadera *realidad del capitalismo*. Sin embargo, la cosa no es tan sencilla. En el fondo, como vamos a ver, lo que sí será ilusorio es tratar de pensar la ontología del modo de producción capitalista sin esta particular esquizofrenia, es decir, intentar ocultar la relación de derecho como parte de esa ontología misma para, posteriormente, idealizarla y tratar de pensar la relación de clase en abstracto, sin atender a la necesidad de su articulación con la relación de derecho.

Recapitulemos con vistas a clarificar esta cuestión. Marx puso *dos condiciones* para la existencia del capital:

---

pensadores del siglo XVIII, como todos sus predecesores, no podían romper las fronteras que propia época les trazaba».

<sup>96</sup> En la fórmula «reducir al mínimo la cantidad de trabajo propio enajenado» puede resumirse las luchas obreras por el aumento de salario, por la reducción de jornada laboral o contra unos u otros modos de intensificar el trabajo. No hemos entrado en este trabajo en conceptos claves para abordar estas cuestiones tales como *cuota de plusvalía*, *tasa de ganancia*, etc.

- 1) que el obrero se *person*e en el mercado, que se presente en él bajo la forma jurídica *sujeto-de-derecho*, esto es, como libre propietario de *su* fuerza de trabajo, en pie de igualdad, frente a un capitalista que, como él, es también un sujeto-de-derecho;
- 2) que el obrero sea, efectivamente, un *proletario*, esto es, que se *encuentre desposeído de todo medio de producción*, separado de las condiciones materiales que hacen posible la producción, sin más propiedad que *su* fuerza de trabajo, viéndose así *obligado* a venderla en el mercado.

Sostener *ambas condiciones* es tanto como mantener *a un mismo tiempo*:

- 1) la afirmación del derecho o de la sociedad moderna capitalista como *sociedad de ciudadanos*, esto es, la *necesidad de la ilusión jurídica* del *sujeto-de-derecho* para la circulación en el mercado de las mercancías en general y de la fuerza de trabajo como mercancía en particular (sección I);
- 2) la afirmación de la relación capital -relación de *explotación*- o de la sociedad moderna como una *sociedad de clases*, lo que implica, al menos para la mayoría de la población que carece de medios de producción, la aniquilación práctica de los supuestos implícitos en la categoría jurídica de *sujeto-de-derecho* (sección III).

En nuestro capítulo II nos cuidamos mucho de dejar sentado que las representaciones asociadas al fetichismo de la mercancía y al fetichismo jurídico se hallaban implicadas en relaciones sociales con un *estatuto ontológico*: las relaciones mercantiles de producción. Marx es perfectamente coherente cuando pone como *primera condición* para la circulación de la fuerza de trabajo en el mercado que su poseedor debe representarse a sí mismo como sujeto-de-derecho. Nada autoriza, por lo tanto, a sostener que la sociedad moderna capitalista *no* sea una *sociedad de sujetos-de-derecho* o

*ciudadanos*, que consista *única y exclusivamente* en una *sociedad de clases*. Esta última posición no sólo niega el estatuto ontológico asignado al fetichismo de la sección I, supone, además, obviar las condiciones de posibilidad jurídicas mismas -trascendentales dijimos también flirteando con el lenguaje kantiano- de las relaciones mercantiles. Salta a la vista, pues, que con este enfoque perderíamos algo crucial por el camino.

Según nuestro juicio, como decíamos, hay que hilar más fino manteniendo que en la sociedad moderna capitalista los niveles correspondientes a las relaciones mercantiles de producción y a la relación capital, esto es, la relación de ciudadanía o derecho y la relación entre clases, están afectadas por un mismo índice de realidad. Lo que estamos diciendo, en el fondo, es que el capitalismo debe reproducir todas sus condiciones de producción, y entre ellas están la subjetividad jurídica que funda el *sujeto-de-derecho* y culmina en el *contrato* -condición primera- y, además, el *trabajo asalariado* que reproduce a los proletarios como proletarios mediante su separación constante de los medios de producción –condición segunda-. De hecho, justo antes de entrar en el último párrafo del único capítulo de la sección II titulado *Compra y venta de la fuerza de trabajo* -capítulo donde encontramos las *dos condiciones* fijadas por Marx para que la fuerza de trabajo adopte la forma mercancía-, el filósofo de Tréveris se detiene para plantear el problema que estamos abordando ahora.

«El capital, por ende, no puede surgir de la circulación, y es igualmente imposible que no surja de la circulación. Tiene que brotar al mismo tiempo en ella y no en ella. Se ha obtenido, pues, un doble resultado. La transformación del dinero en capital ha de desarrollarse sobre la base de las leyes inmanentes al intercambio de mercancías, de tal modo que el *intercambio de equivalentes* sirva como punto de partida. Nuestro poseedor de dinero, que existe tan sólo como oruga de capitalista, tiene que comprar las mercancías a su valor, venderlas a su valor y, sin embargo, obtener al término del proceso más valor en el que arrojó en el mismo. Su metamorfosis en mariposa debe efectuarse en la esfera de la circulación y *no* debe efectuarse en ella. Tales son las condiciones del problema. *Hic Rhodus, hic salta!* [¡Ésta es Rodas, salta aquí!]<sup>97</sup>»

---

<sup>97</sup> Karl Marx, *op. cit.*, Libro I, Vol. 1, 202.

Este juego de oposiciones paradójicas que aseveran que el capital «no puede surgir de la circulación, y es igualmente imposible que no surja de la circulación», que tiene «que brotar al mismo tiempo en ella y no en ella», que «debe efectuarse en la esfera de la circulación y *no* debe efectuarse en ella», y que, por último, culmina proclamando que «la transformación del dinero en capital ha de desarrollarse sobre la base de las leyes inmanentes al intercambio de mercancías», sostiene, justamente, que hay afirmar simultáneamente las *dos condiciones* para la circulación de la fuerza de trabajo, esto es, que deben sostenerse bajo un mismo índice de realidad ontológico las relaciones mercantiles de producción y la relación capital de producción, la relación de derecho y la relación entre clases sociales. Y Marx sentencia para disipar dudas: ¡«tales son las condiciones del problema»!.

A este respecto cabe señalar que el renano no sólo es tajante en esta sección II a la hora de mantener que «la transformación del dinero en capital ha de desarrollarse sobre la base de las leyes inmanentes al intercambio de mercancías», esto es, en el contexto de las relaciones mercantiles de producción. Nuestro filósofo mantendrá esta posición incluso en la sección III, esto es, allí donde describe el escenario donde hace su acto de aparición la relación capital. En esta sección III, justo después de identificar el secreto de la valorización del capital con la explotación de la fuerza de trabajo del obrero, leemos:

«Se han contemplado todas las condiciones del problema y en modo alguno han sido infringidas las leyes del intercambio de mercancías. Se ha intercambiado un equivalente por otro. El capitalista, en cuanto comprador, pagó todas las mercancías a su valor: el algodón, la masa de husos, la fuerza de trabajo [...]. Toda esta transición, la transformación de su dinero en capital, ocurre *en* la esfera de la circulación y *no* ocurre en ella. Se opera *por intermedio* de la circulación, porque se halla condicionada por la *compra de la fuerza de trabajo* en el mercado. Y *no* ocurre en la circulación, porque ésta se limita a iniciar el proceso de valorización, el cual tiene lugar en la esfera de la producción. Y de esta manera “tout [est] pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles” [todo va de la mejor manera en el mejor de los mundos posibles].»<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, 235-236.

Por consiguiente, asumiendo con todo rigor las *dos condiciones*, consideradas por Marx como imprescindibles para la existencia del capital, obtenemos una caracterización de la sociedad moderna capitalista que pasa por concebirla como una unidad que necesariamente involucra, como mínimo, relaciones de ciudadanía o derecho y relaciones de clase. Ahora, siendo ambos niveles relacionales, el del derecho y el del capital, internos e imprescindibles al modo capitalista de producción, son también contradictorios entre sí por los supuestos que cada uno de ellos implica, luego obtenemos que la propia ontología capitalista se halla constitutivamente enredada en una *contradicción ontológica* insalvable.

Es justo cuando se pierde de vista la necesidad de esta *articulación* [*Gliederung*] entre niveles relacionales contradictorios e internos a la ontología capitalista, esto es, cuando se oculta la necesidad ontológica de la relación de ciudadanía o derecho para el establecimiento de la relación de clase, que puede incurrirse en el error de pensar la primera como *ilusoria* y la segunda como *real* para, acto seguido, dar pábulo a la crítica moral del capitalismo a partir de la idealización de la ciudadanía o el derecho. Bajo nuestra perspectiva, pues, no se tratará de criticar la sociedad moderna capitalista como sociedad de clases a partir del ideal de una sociedad de ciudadanos o sujetos-de-derechos como si hubieran dos sociedades posibles, sino, más bien, de hacer el *ejercicio crítico* de poner de manifiesto que es el propio capitalismo el que se halla interna y necesariamente escindido en la contradicción ontológica que media entre relaciones mercantiles de producción y relación capital de producción, entre relaciones de ciudadanía o derecho y relaciones de clase. Ejercicio *crítico* decimos, porque, como veremos de aquí a un momento, bajo este enfoque quedará puesto de manifiesto la necesidad que el capitalismo tiene del derecho y como el derecho contribuye a legitimar y reproducir esta sociedad.

Esta concepción del modo de producción capitalista como unidad contradictoria que resulta de la articulación entre niveles constitutivos de relaciones diferentes -entre ellos los niveles correspondientes a las relaciones mercantiles y a la relación capital-, como hemos venido señalando, está muy

en sintonía con los intentos que ya realizara el propio Althusser a la hora de pensar el modo de producción y la diferencia específica que separaba la dialéctica marxista en *El Capital* de la dialéctica idealista hegeliana.<sup>99</sup> De hecho, para el filósofo francés, la dialéctica marxista había que buscarla, precisamente, en el *orden de exposición [Darstellung]* de la ontología descrita en *El Capital*, esto es, en la articulación misma de las relaciones sociales específicamente distintas, incluso contradictorias entre sí, que Marx va exponiendo a lo largo de las secciones sucesivas de su obra principal. De aquí que Althusser, tal y como estamos tratando de hacer nosotros también, considerase que la concepción del modo de producción debía de arrancar de un enfoque que incluyese como *parte integrante de su propia ontología* tanto las relaciones de explotación o de clases como las relaciones mercantiles y de derecho, incluidas las formas de subjetividad jurídicas superestructurales implicadas en estas relaciones.

Atravesado este *Rubicón*, es decir, una vez que comenzamos a hacernos cargo de la manera en que se articulan dentro de la ontología marxiana del modo de producción capitalista los niveles asociados a las relaciones mercantiles y a la relación capital, empieza a aparecérsenos la sospecha de que va a ser difícil, quizá imposible, sostener una oposición entre derecho y capitalismo con la finalidad última de afirmar *la tesis de un Marx republicano*. Pero no nos adelantemos. Para despejar esta cuestión va a ser imprescindible que antes realicemos un paso más en nuestra reconstrucción teórica de la ontología de *El Capital*: clarificar la función estructural reproductiva que el fetichismo jurídico tiene dentro de la ontología materialista del modo de producción capitalista.

---

<sup>99</sup> Un célebre pasaje donde puede encontrarse este concepto del modo de producción como articulación de diferentes niveles puede encontrarse en Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, ed. cit., 299-300: «El resultado al que llegamos no es que la producción, la distribución, el cambio y el consumo sean idénticos, sino que constituyen articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad. [...] Una producción determinada, por lo tanto, determina un consumo, una distribución, un intercambio determinados y *relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes momentos*. [...] Entre los diferentes momentos tiene lugar una acción recíproca. Esto ocurre siempre en los conjuntos orgánicos».



## 6. La función reproductiva del fetichismo jurídico

En nuestro capítulo II, mostramos la necesidad misma de la representación fetichista jurídica del *sujeto-de-derecho* para las relaciones mercantiles de producción (apartado 4), así como la mistificación *naturalizadora* de esta representación (apartado 5). De aquí que, recordemos, las determinaciones de la forma jurídica sujeto-de-derecho, es decir, los principios inalienables de la tradición ilustrada -propiedad, libertad e igualdad- fueran tomados como los *derechos naturales del hombre*.

Al mantener 1) que el obrero debe *personarse* en el mercado bajo la forma jurídica *sujeto-de-derecho*, como propietario libre e igual con *su* fuerza de trabajo y 2) que el *obrero* debe hallarse *libre* de todo medio de producción, impedido así para ejercitar por cuenta propia su *fuerza de trabajo* y, por ende, *forzado* a realizarse en el mercado como *sujeto-de-derecho* estableciendo su fuerza de trabajo en *objeto-de-derecho*, no debe pasársenos por alto en ningún momento que lo que estamos sosteniendo son *las dos condiciones imprescindibles para la existencia misma del capital* o, lo que es equivalente, las condiciones para que el capitalista encuentre en el mercado lo que le permitirá aumentar su capital: la fuerza de trabajo. Por lo tanto, tenemos aquí las condiciones mismas que hacen posible el *encuentro* entre el capital y el trabajo en la esfera de circulación o el mercado; es más, tenemos las condiciones esenciales para *la reproducción del capital*.

No hay manera de soslayar, insistimos una vez más, esta unidad contradictoria de los niveles ontológicos correspondientes a las dos condiciones dadas por Marx: si el obrero, cada vez que acudiera al mercado, no lo hiciera como sujeto-de-derecho faltaría una condición ontológica imprescindible que hace posible la circulación de su fuerza de trabajo en el mercado; e igualmente, si la condición que hace del obrero un *proletario* -su separación de los medios de producción- no se reprodujese a diario, este no se vería forzado, so pena de pasar hambre, a establecerse en sujeto-de-derecho en el mercado con vistas a vender la fuerza de trabajo que valoriza y reproduce incesantemente el capital.

Es en el marco de esta contradicción ontológica entre relaciones mercantiles de producción y relación capital, donde se muestra en toda su amplitud, la *función reproductiva* del derecho y de la ideología jurídica en el seno de la sociedad moderna capitalista. Pues, por una parte, el derecho y su mistificación ideológica, desde el momento en que asegura, como algo natural, la circulación de la fuerza de trabajo en el mercado, hace posible a un tiempo su uso capitalista en la esfera de producción. Y por otra, asimismo, el derecho y la ideología jurídica, en la medida en que realizan esta función reproductiva mediante su representación fetichista jurídica, *disimulan a un nivel ontológico* las relaciones de clase correspondientes a la relación capital como relaciones de ciudadanía o derecho.<sup>100</sup> Además, no puede obviarse aquí, que este *disimulo ontológico* constituye también un *mecanismo funcional reproductivo*: pues, sin ir más lejos, contribuye al funcionamiento de la sociedad burguesa que el derecho de propiedad fundado en el trabajo ajeno, esto es, la relación capital o la relación de *explotación* de la clase capitalista sobre la clase de los proletarios, se presente como el derecho de propiedad fundado en trabajo propio que opera a nivel del mercado, esto es, que se presente tras las máscaras inherentes a las relaciones de derecho o ciudadanía.

A este último respecto, no hay que profundizar demasiado para percatarse que los obreros negociarán en peores condiciones su salario y condiciones laborales mientras se vivan a sí mismos como ciudadanos o bajo la forma jurídica sujeto-de-derecho, que si lo hacen *organizados colectivamente como clase*. De aquí que, a lo largo de su ya dilatada historia, el movimiento obrero, para alcanzar mayores cotas de capacidad contractual, mejores salarios, etc., opusiera a la idea de los *contratos entre "individuos"* ciudadanos propia del derecho -idea en la cual, por cierto, aún hoy perseveran las patronales y las ya acostumbradas reformas laborales en nuestro país- la

---

<sup>100</sup> Cabe precisar aquí, para evitar cualquier confusión por adelantado, que al sostener la efectividad de este disimulo no estamos menoscabando un ápice la realidad de las relaciones de ciudadanía o derecho en la sociedad moderna capitalista. Esto supondría, en línea con la postura rechazada por nosotros en las páginas anteriores, negar al derecho y a su representación jurídica fetichista el estatuto ontológico que les corresponde.

lucha por el *convenio y la negociación colectiva*. Esta oposición buscó, históricamente, poner de manifiesto que la relación que media entre la clase de los obreros y la clase de los capitalistas es la de una *lucha* de ambas clases por la mayor porción de trabajo social total; el reverso de esta oposición, su enmascaramiento ontológico tras el derecho o la ciudadanía, invisibiliza esta *lucha de clases* en torno a la riqueza para dejar vía libre a la apropiación de trabajo ajeno que engorda el capital.

## 7. La función reproductiva del fetichismo de la mercancía

Dado que, de acuerdo con lo que acabamos de mostrar en el apartado anterior, el fenómeno *mistificador* del *fetichismo jurídico* ha trascendido la *naturalización* de la *forma jurídica* para constituirse, asimismo, en una representación *disimuladora* y funcional de la *relación capital*, es oportuno y necesario que nos preguntemos si ocurre algo similar con el *fetichismo de la mercancía*.

Para abordar esta cuestión es preciso volver sobre la *representación fetichista en su vertiente objetiva*. Dicha *representación -o forma fenoménica* en términos de Marx-, recordemos, consistía en un particular *quid pro quo* entre *lo que se presenta*, los valores de las mercancías individuales y las relaciones entre dichas mercancías, y *lo presentado que no aparece en la presentación*, el «trabajo humano igual» encerrado en cada una de esas mercancías y las relaciones entre los productores de dichas mercancías.

Para nuestro objetivo será suficiente ahora que nos restrinjamos al *quid pro quo* entre «trabajo humano igual» y *valor*. Aquí el «trabajo humano igual» *se presenta como valor*, o lo que es equivalente, el «trabajo humano igual» *adopta la forma valor*. Lo que no hay que perder de vista en ningún momento es el ya aludido por nosotros juego de afirmación-negación que supone el concepto de forma. *La forma de valor en el mismo movimiento que afirma o presenta el «trabajo humano igual» lo niega u oculta* o, para decirlo de otro modo, *bajo la forma valor el «trabajo humano igual» se niega en su afirmarse*,

se *oculta en su presentarse*. Marx no dice otra cosa cuando escribe que el *valor*, o la *forma valor*, y su «forma acabada», el dinero, «vela de hecho, en vez de revelar, el carácter social de los trabajos privados, y por tanto las relaciones sociales entre trabajadores individuales»<sup>101</sup>.

Este mecanismo de afirmación-presentación y negación-ocultación se traduce, como mostramos en nuestro capítulo II, por un lado, *en la presentación* de dicho mercado como ámbito en el que las mercancías traban entre sí relaciones de magnitud de valor autónomas y fortuitas, y por otro, *en la ocultación* de que esas mismas relaciones se rigen por «el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción». Es más, así como la magnitud de valor «no lleva escrito en la frente *lo que es*»<sup>102</sup>, a saber, «tiempo de trabajo socialmente necesario», tampoco el *plusvalor* «lleva escrito en la frente» que es *extracción* o *apropiación* de «tiempo de trabajo igual». La misma *forma fenoménica fetichista* que, bajo las condiciones establecidas en la sección I, encubre que tras las relaciones entre magnitudes de valor de las mercancías se hallan relaciones de cantidad de tiempo de «trabajo humano igual», encubre que en el proceso de valorización del capital el *plusvalor* es *extracción* o *apropiación* de tiempo de «trabajo humano igual» del obrero. Así pues, el *fetichismo de la mercancía*, en la misma medida en que oculta el «trabajo humano igual» tras el valor, oculta a un tiempo «*la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna*» y, por lo tanto, la *relación capital* como relación de explotación.<sup>103</sup>

El *fetichismo de la mercancía*, como el *fetichismo jurídico*, por lo tanto, constituye una representación *disimuladora* que oculta sistemáticamente la explotación del proletariado, esto es, la extracción de plusvalor, de «trabajo humano igual». <sup>104</sup> La mistificación que acompaña al *fetichismo de la*

---

<sup>101</sup> Karl Marx, *op. cit.*, Libro I, Vol. 1, 93.

<sup>102</sup> *Ibid.*, 90-91.

<sup>103</sup> El *fetichismo de la mercancía*, por tanto, hace posible a su vez cierto aspecto aparejado al *fetichismo del capital*, esto es, la ficción de que es el capital por sí mismo el que engendra plusvalor, y no la explotación de la clase obrera.

<sup>104</sup> En este mismo sentido se manifiestan Alex Callinicos o Richard Lichtman. En Alex Callinicos, *El marxismo de Althusser*, México D.F., Premia, 1978, 47, podemos leer: «La

*mercancía*, como ocurre con el *fetichismo jurídico*, supone la *naturalización* de su propia *forma mercancía* pero también establece a un mismo tiempo un mecanismo disimulador que vela el carácter explotador de las relaciones capitalistas de producción. El *fetichismo de la mercancía* en la misma medida en que vela la explotación, y por ende la lucha de clases, nuevamente, como el fetichismo jurídico, *constituye un mecanismo funcional que contribuye a la reproducción de la sociedad moderna capitalista*.

«El sistema de valor de cambio, y aún más el sistema monetario, son en realidad el sistema de la libertad e igualdad. Las contradicciones, no obstante, que se revelan en un análisis más profundo, son contradicciones inmanentes, intrincamientos de dicha propiedad, libertad e igualdad, las que ocasionalmente se trastruecan en su contrario.»<sup>105</sup>

En resumen, la representación fetichista que resulta de la circulación del valor, en sus vertientes objetiva y subjetiva, no es más que «la expresión ideal, la imagen aureolada, que la realidad misma, en cuanto tal, refleja, arroja de sí misma»<sup>106</sup> para velar ontológicamente la manera en que las determinaciones de la propiedad, la libertad y la igualdad, se transforman en su opuesto: la esclavitud y la explotación. Si la dimensión objetiva del fetichismo disimula ontológicamente la explotación, el hecho de que la valorización del capital no es fruto del capital *per se* sino resultado de la explotación de la fuerza de trabajo del obrero, de la apropiación de trabajo ajeno; la dimensión subjetiva del fetichismo enmascara a un nivel igualmente ontológico la esclavitud asalariada, la relación capital o el encuentro en el mercado entre los poseedores de la fuerza de trabajo -los proletarios- y los poseedores de los medios de producción -los capitalistas-, como relación entre ciudadanos, como relación entre sujetos-de-derecho.

---

teoría del fetichismo explica cómo la explotación del proletariado -la extracción de plusvalía en el proceso productivo- que es el fundamento del modo de producción capitalista, se oculta sistemáticamente». Ver también Richard Lichtman, "La teoría de la ideología en Marx", en *Cuadernos Políticos*, México D.F., Editorial Era, núm. 10 (1976): 7-24.

<sup>105</sup> "Fragmento de la versión primitiva de la *Contribución*", *op. cit.*, 243.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 244.

Hasta aquí, al arrojar luz sobre el fetichismo de la mercancía y el fetichismo jurídico concebidos como partes orgánicas de la ontología del modo de producción capitalista, hemos mostrado a un tiempo la función reproductiva que tienen para este modo de producción. Nuestra reconstrucción teórica de la ontología marxiana de *El Capital*, en la medida misma en que hace patente *la necesidad del derecho para la reproducción del capital*, ha puesto de manifiesto que hay una “solidaridad ontológica” entre derecho y capital, y por lo tanto, ha puesto en solfa la tesis republicana que afirma la existencia de una «radical incompatibilidad» entre derecho y capital.<sup>107</sup> En el siguiente apartado nos vamos a ocupar de dar una vuelta de tuerca más a esta misma línea argumental mediante el estudio del fetichismo del capital. De hecho, lo que nos va a deparar la dilucidación de este fetichismo va a ser que *el despliegue del capital*, cuando este se hace cargo de su propio movimiento en la subsunción real, queda envuelto por los ropajes del fetichismo jurídico para comenzar a *expresarse a través del discurso del derecho*.

## 8. El fetichismo del capital

En nuestro capítulo III vimos como la valorización del capital, la creación de plusvalor, tiene lugar en la *esfera de producción* mediante la explotación de la fuerza de trabajo del obrero. Asimismo, mostramos que este proceso de valorización del capital implicaba un proceso de trabajo cuyos elementos eran medios de trabajo (materias primas, instrumentos de trabajo, etc.) y fuerza de trabajo. Tan pronto como dichos elementos eran comprados por el capitalista y puestos en marcha para la producción de valor devenían un *modo de existencia* particular del capital. En particular, los medios de producción quedaban constituidos como capital constante y la fuerza de trabajo como capital variable, aunque esta diferencia entre uno y otro capital permanece oculta a la conciencia “ordinaria” del capitalista -el conocimiento de la misma, como mostramos en el capítulo aludido, suponía descifrar el capital como tiempo de trabajo abstracto-. Para el capitalista, pues, todos los elementos del

---

<sup>107</sup> Este hecho cobrará especial relevancia en nuestro capítulo XIV, cuando polemizemos con los republicanos Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero.

proceso de trabajo funcionan indistintamente como capital.

Con todo, el hecho mismo de que el proceso de valorización se dé siempre a través de un proceso de trabajo, lleva al capitalista y al economista vulgar a la conclusión precipitada y errónea de que todo proceso de trabajo es siempre un proceso de valorización, un proceso de trabajo *del capital*. Dicho de otra manera, en la sociedad moderna, la captura del proceso de trabajo por el capital con vistas a su autovalorización crea la ilusión de que el proceso de trabajo en cuanto tal, independientemente de la forma social en que se halle inmerso, es siempre ya, desde un principio, *capital*.

Lo que tenemos aquí es la típica mistificación que ocurre, por ejemplo, con el oro: del hecho de que este metal precioso se manifieste fenoménicamente como dinero se infiere erróneamente que es dinero *por sí mismo*; y, de forma análoga, como los procesos de trabajo bajo el capitalismo se dan subsumidos en el capital, subordinados a su proceso de valorización, se llega a la conclusión espontánea, también errónea, de que todo proceso de trabajo es, *en sí mismo*, capital. Los contenidos (oro, proceso de trabajo, etc.) subsumidos en una u otras formas sociales determinadas (dinero, capital, etc.) acaban por confundirse con esas formas mismas. Por ello, en la experiencia cotidiana que impone el capitalismo, resulta imposible separar el proceso de trabajo en su materialidad misma de su envoltura capitalista. Sin embargo, esta confusión entre contenidos y formas en la vivencia fenoménica, a ojos de Marx, no lleva sólo a que se tomen los contenidos por las formas, sino también a que se incurra en el equívoco, igualmente mistificador, de endosar a las formas sociales e históricas las cualidades de los contenidos que envuelven. De aquí que la conciencia “ordinaria” propia del capitalismo atribuya a sus formas sociales históricamente determinadas -por ejemplo, al dinero o al capital- cualidades de las formas-naturales o los contenidos materiales que subsumen - el oro, los procesos de trabajo, etc.- para acabar considerándolas como *naturales y eternas*. Es más, como acabamos de ver en el apartado anterior, a la conciencia que permanece en la superficie del valor, se le oculta que la fuente de la valorización del capital -de la producción de plusvalor- descansa en la explotación de la fuerza de trabajo. El capital mismo, pues, visto bajo el

rasero de la representación fetichista objetiva o, lo que es lo mismo, visto desde la superficie del valor, aparece como algo natural y eterno, y también, cosa no poco relevante, como *fuentes* de su propia valorización. Hasta aquí el *fetichismo del capital en su vertiente objetiva*.

Pero nuestra indagación no termina aquí, también hay una vertiente subjetiva del fetichismo del capital. Esta vertiente del fetichismo del capital permanece inexplorada, yerma, al menos que nosotros sepamos. Para entrar en ella es preciso que volvamos, por un momento, sobre el discurso del derecho que funda la categoría sujeto-de-derecho tal y como la abordamos en nuestro capítulo II, apartado 4. Hagamos un poco de memoria de lo allí expuesto: El humano, de acuerdo con el discurso del derecho, es ante todo un sujeto-de-derecho, o lo que es equivalente, como vimos, un propietario. El humano es un ser libre porque es propietario de sí, y dado que es propietario de sí y, por lo tanto, se pertenece a sí mismo, está capacitado, igualmente, para realizar su libertad apropiándose todo lo que invista con *su* trabajo. Por consiguiente, el propietario es un autor, un artista creador, que imprime su alma, su personalidad, en las cosas mediante el trabajo y el trabajo, su trabajo, le otorga el derecho sobre las cosas trabajadas por él, de aquí que queden establecidas en *objetos-de-derecho*, como propiedades *suyas*. Al César lo que es del César y al propietario lo que es del propietario: todo lo que sea un producto, una creación, de *su* trabajo. Tal era la *ley de la apropiación privada mediante el trabajo*. Para lo que sigue va a ser fundamental que tengamos muy presente en todo momento esta ley.

Asimismo, acabamos el capítulo III, apartado 5, en el punto en que el capital devenía *sujeto* de su proceso de valorización y, por consiguiente, *sujeto* también del proceso de trabajo implicado en él. Dicho aún de otra manera, en la producción de *plusvalor relativo*, el capital devenía *autor* de sí mismo y de su proceso de trabajo *específico*. Recordemos que, si en la producción de plusvalor absoluto el capital se adaptaba a un proceso de trabajo *ya dado*, con la producción de plusvalor relativo el capital *creaba* y *recreaba* de continuo, social y tecnológicamente, su propio proceso de trabajo de conformidad con las exigencias de *su* valorización.



La sección IV de *El Capital* -titulada *Plusvalor relativo*- no es más que la historia de esta apropiación de las condiciones de trabajo por el capital, es decir, la historia de su *subsunción real en el capital*. Historia que, como mostraremos de aquí a un momento, comienza con la *cooperación simple* que conforma al *obrero colectivo* mediante la reunión *en masa* de la fuerza de trabajo en la fábrica, continua con la *manufactura* en la que la cooperación se hace compleja por la introducción de la división técnica del trabajo que parcela al obrero colectivo y especializa los instrumentos de trabajo que permanecen todavía artesanales, y culmina en la gran industria que revoluciona el *instrumento de trabajo* mismo introduciendo el *maquinismo*. Lo que no hay que perder de vista a lo largo de estos jalones sucesivos es que Marx muestra de qué manera el capital se impone sobre la fuerza de trabajo mediante transformación de la organización social del trabajo y de los instrumentos de trabajo. Por ello, la integración paulatina de las condiciones del trabajo bajo la forma capital se revela, asimismo, como un desarrollo histórico de formas sucesivas de dominio del capital sobre el obrero, como un dispositivo de y para la lucha de clases; como una historia, en definitiva, de la constitución del poder del capital contra el poder del proletariado. La historia que culmina con la *subsunción real del trabajo en el capital*, por consiguiente, siendo la historia de la revolución y adaptación del proceso de trabajo al proceso de valorización del capital, es a un tiempo -y esto es fundamental- la historia de la lucha de clases entre capitalistas y obreros; dicho de otro modo, es la historia del antagonismo entre la tendencia del capital a mercantilizar la fuerza de trabajo subordinándola a su propio proceso de autovalorización y la tendencia de la fuerza de trabajo a hacer valer sus propias necesidades y su poder colectivos.<sup>108</sup>

Lo que nos interesa resaltar en este momento es algo que va a ser muy relevante para nuestro trabajo, a saber, que la historia de esta lucha de clases

---

<sup>108</sup> Esta lectura de la sección IV de *El Capital* que pone la atención en la lucha de clases como factor clave en la historia del tránsito de la subsunción formal a la subsunción real fue característica del operaísmo italiano. Ver concretamente, Mario Tronti, *Obreros y capital*, Madrid, Ediciones Akal, 2001 y Antonio Negri, *La forma-Estado*, ed. cit.

tiene su propia expresión determinada *en el terreno del derecho*. Marx no dejó de llamar la atención sobre esta perspectiva que ve el derecho como determinado por la lucha de clases:

«[...] de la naturaleza del intercambio mercantil no se desprende límite alguno de la jornada laboral, y por tanto límite alguno del plustrabajo. El capitalista, cuando procura prolongar lo más posible la jornada laboral y convertir, si puede, una jornada laboral en dos, reafirma su derecho en cuanto comprador. Por otra parte, la naturaleza específica de la mercancía vendida trae aparejado un límite al consumo que de la misma hace el comprador, y el obrero reafirma su derecho como vendedor cuando procura reducir la jornada laboral a determinada magnitud normal. Tiene lugar aquí, pues, una *antinomía*: derecho contra derecho, signados ambos de manera uniforme por la ley del intercambio mercantil. Entre derechos iguales decide la *fuerza*.»<sup>109</sup>

La referencia al derecho en esta cita no es anecdótica, tampoco es un mero formalismo. Por el contrario, pone el énfasis sobre el hecho de que el ámbito del derecho es un lugar privilegiado donde hallamos expresiones determinadas de la lucha entre capital y fuerza de trabajo -en esta cita en concreto Marx está pensando en la lucha *por los límites legales de la jornada* de trabajo, pero esta idea es susceptible de ser extendida a cualquier otra lucha entre capitalistas y obreros-.<sup>110</sup> A este último respecto cabe decir que aunque Marx no tematizó esta expresión de la lucha de clases en el derecho de manera explícita, sí puede ser ilustrada, aunque sólo sea someramente, a partir de una *lectura sintomática* de la sección IV de *El Capital*. Para acometer esta tarea será preciso que centremos nuestra atención en la manera misma en que la historia de la lucha del capital contra la fuerza de trabajo hasta alcanzar la subsunción real acontece en torno a la categoría fundamental del derecho, esto es, en torno a la categoría sujeto-de-derecho. De hecho, lo que vamos a mostrar es que la historia de esta lucha de clases, circunscrita dentro de los contornos de la empresa capitalista, va a pasar por la eliminación progresiva de los atributos del sujeto-de-derecho en el obrero y por su correlativa incorporación en el capital; y ello hasta el punto en que este último, una vez alcanzada la subsunción real, queda establecido como único y legítimo

---

<sup>109</sup> Karl Marx, *El Capital*, ed. cit., Libro I, Vol. 1, 281-282.

<sup>110</sup> Para esta cuestión leer Antoine Artous, *op. cit.*, 160-162.

*sujeto-de-derecho* de su propio proceso de valorización.<sup>111</sup>

Comencemos pues, en los párrafos que vienen a continuación, a exponer los momentos de este proceso histórico poniendo de relieve, hacia el final de cada uno de ellos, la expresión ideológica de la lucha de clases en el ámbito del derecho:

- 1) *Cooperación simple*: El capital reúne y organiza en la fábrica lo que antes permanecía separado en los talleres y gremios artesanales. La naturaleza del proceso de trabajo es artesanal, «el taller del artesano no ha hecho más que ampliarse»<sup>112</sup>, pero se concentra en él ahora la fuerza de trabajo *en masa*. El obrero o artesano individual tan pronto como es incorporado a la cooperación pasa a formar parte del obrero o artesano colectivo.

Esta reunión en un mismo tiempo y lugar supone la economía de los medios de producción y, asimismo, un aumento de la fuerza productiva social del trabajo en la medida que acorta los tiempos de trabajo -por ejemplo, «el mero *contacto social* genera, en la mayor parte de los trabajos productivos, una emulación y una peculiar activación de los espíritus vitales»<sup>113</sup>, 10 obreros reunidos son más productivos que 10 obreros aislados, etc.- y amplía el ámbito espacial del trabajo -por ejemplo, cuando la producción del producto, pongamos un edificio, se da desde distintos lados simultáneamente-. Este aumento de la fuerza productiva social conlleva una mayor productividad, lo que implica a su vez un aumento del plusvalor relativo. Dado que la cooperación en la fábrica es resultado del capital,

---

<sup>111</sup> Sobre el movimiento del capital bajo la categoría *sujeto-de-derecho* resulta ejemplar la magnífica y sorprendente obra de Bernard Edelman, *La práctica ideológica del derecho*, Madrid, Tecnos, 1980. La diferencia entre nosotros y Edelman sobre este punto estriba en que, si bien él puso de manifiesto la manera en que la jurisprudencia francesa otorgó los atributos del *sujeto-de-derecho* al capital, nosotros vamos a intentar ponerlo de relieve en el tránsito de la subsunción formal a la subsunción real partiendo de la ontología elaborada por Marx en *El Capital*. En cualquier caso, no podemos dejar de reconocer aquí que nuestra inspiración se la debemos a Bernard Edelman.

<sup>112</sup> Karl Marx, *op. cit.*, Libro I, Vol. 2, 391.

<sup>113</sup> *Ibid.*, 396.

este incremento de la fuerza productiva aparece como producto del propio capital.

Los obreros en el proceso de trabajo, una vez que el capital impone su mando, dejan de «pertenerse a sí mismos», devienen «miembros de un organismo laborante»<sup>114</sup> detentado por el capital. La subordinación de la fuerza de trabajo a este organismo cooperante se da a través del control y la supervisión de la persona del capataz; se asegura, pues, mediante la figura de una autoridad externa al proceso laboral mismo. En este momento, por lo tanto, el obrero como sujeto-de-derecho queda cuestionado en la medida misma en que está integrado como un órgano del cuerpo u organismo cooperante comandado por el capital, y en este sentido ya no se pertenece a sí mismo, y recíprocamente, de forma simultánea, en la medida en que la integración de la fuerza de trabajo se consume, el capital se presenta ya a sí mismo como autor del proceso de trabajo cooperante y, por ende, como autor de los productos que resultan de dicho proceso colectivo, esto es, lucha por aparecer como su genuino y legítimo sujeto-de-derecho.

No obstante lo dicho, en la reestructuración del proceso de trabajo con vistas a conseguir plusvalor relativo mediante la cooperación simple, la debilidad del poder del capital es el poder que albergan los obreros: *su masificación en el centro de trabajo y sus oficios tradicionales que vienen de largo*. La masificación de los obreros en la fábrica, siendo el resultado de la cooperación misma, contribuye a su organización colectiva, establece nuevas formas de socialización y de lucha a las que el capital tendrá que hacer frente. Al mismo tiempo, el saber y las habilidades técnicas que todavía pertenecen a los obreros artesanales, pueden ser usados colectivamente por los obreros para así condicionar el proceso mismo de valorización del capital. Es más, que el saber y las habilidades técnicas del oficio estén en manos de

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, 405.

los obreros, unidos a su conciencia colectiva, les permite argumentar que son ellos, y no el capital, los verdaderos autores del proceso de trabajo, que son ellos los que, en última instancia, imprimen su alma, su potencia subjetiva, en los productos del trabajo. El oficio en manos de los obreros, por lo tanto, todavía permite cuestionar el discurso mediante el cual el capital se arroga *el derecho* exclusivo sobre el proceso del trabajo y sus productos. El poder del capital va a responder a este poder obrero mediante la manufactura.

- 2) *Manufactura*: «La cooperación fundada en la división del trabajo asume su figura clásica en la *manufactura*»<sup>115</sup>. En la manufactura la naturaleza del proceso de trabajo es todavía artesanal pero ahora la división del trabajo opera en él de dos maneras: por un lado, originariamente, *combinando diferentes oficios independientes* en un mismo lugar y tiempo, por otro lado, en el transcurso del tiempo, *disgregando el oficio en diversas operaciones particulares especializadas*. De una manera y de la otra se produce *más en menos tiempo*, aumenta la productividad del trabajo, y por consiguiente, se da un nuevo salto en la obtención de más plusvalor relativo por parte del capitalista.

La disgregación del oficio en operaciones particulares especializadas trae consigo, por una parte, la *mutilación del obrero en obrero parcial* y, por otra, la *especialización del instrumento del trabajo*. El obrero parcial es el obrero dedicado unilateralmente a una *operación simple* y la combinación de los obreros parciales, de sus operaciones simples, deviene el obrero colectivo bajo el mando del capital.<sup>116</sup> Esta unilateralidad del obrero en una actividad laboral parcial simple, tan

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, 409.

<sup>116</sup> *Ibid.*, 438: «Mientras que la cooperación simple, en términos generales, deja inalterado el modo de trabajo del individuo, la manufactura lo revoluciona desde los cimientos y hace presa en las raíces mismas de la fuerza individual del trabajo. Mutila al trabajador, lo convierte en una aberración al fomentar su habilidad parcializada -cual si fuera una planta de invernadero- sofocando en él multitud de impulsos y aptitudes productivos, tal como en los estados del Plata se sacrifica un animal entero para arrebatárle el cuero o el sebo».

pronto como se prolonga en el tiempo, trae consigo, como fruto de la experiencia, el *virtuosismo artesanal* del obrero en el desempeño de su actividad. Esta parcialidad y virtuosismo detallista en el trabajo de la manufactura conllevan una mayor rapidez, menos pérdida de tiempo y de trabajo, en suma, una mayor productividad del trabajo colectivo detentado por el capital. Por último, en la manufactura, la desmembración del proceso de trabajo en operaciones simples particulares entraña un perfeccionamiento de los instrumentos de trabajo mediante su *diferenciación y especialización* que redundan, a su vez, en una mayor productividad del trabajo. No obstante, este perfeccionamiento de la herramienta se da todavía como adaptación a la actividad laboral especializada, de conformidad con el trabajo artesanal de la mano del obrero. En la manufactura la revolución del modo de producción parte de la *fuerza de trabajo* -arranca de la instauración del obrero parcial- para alcanzar, con posterioridad, al instrumento del trabajo.

«Si las potencias intelectuales amplían su escala en un lado, ello ocurre porque en otros muchos lados se desvanecen. Lo que pierden los obreros parciales se *concentra*, enfrentado a ellos en el capital. Es un producto de la división manufacturera del trabajo el que las *potencias intelectuales* del proceso material de la producción se le contrapongan como *propiedad ajena y poder que los domina.*»<sup>117</sup>

Si con la cooperación aumentaba el poder del capital a la vez que disminuía el poder del obrero, en la cooperación manufacturera esto se va a ver acentuado tan pronto como el obrero queda mutilado como obrero parcial.

De una parte, la organización colectiva del trabajo mediante la división del trabajo, entraña el conocimiento de los diferentes oficios en su conjunto, así como de la combinación adecuada de los mismos que aumenta la potencia productiva; un conocimiento que escapa a los

---

<sup>117</sup> *Ibid.*, 439.

obreros parciales y que el capital detenta ahora de manera exclusiva. La cooperación manufacturera en sí misma, pero también el aumento de la intensidad de la fuerza productiva derivada de ella, aparecen aquí, en último término, como los nuevos resultados del capital. Por ello, con la manufactura, el capital nuevamente va a considerarse a sí mismo como autor del proceso de trabajo, como legítimo sujeto-de-derecho del proceso de trabajo y de los productos que se siguen de este.

Por otra parte, la organización del trabajo mediante la división del trabajo, en la medida en que supone la organización del proceso de trabajo como articulación de las operaciones simples del obrero, supone a un tiempo, como decíamos, la fragmentación de este -la fragmentación de *su* oficio y, por lo tanto, de su saber-, así como su subordinación al organismo vivo comandado por el capital. Si en la cooperación simple el obrero aún podía blandir colectivamente el saber del oficio en su totalidad contra el capital, con la manufactura dicho saber se encuentra parcialmente incorporado en el capital enfrentándose contra él. Esta limitación del obrero en favor del capital, la parcialización de su saber, de sus habilidades artesanales, su especialización detallista, etc. lo desarma a la hora de reclamar para sí el estatuto de sujeto-de-derecho del proceso de trabajo *en su conjunto*. De aquí que a los obreros, como asevera Marx, el saber implicado en «el proceso material de la producción se le contrapongan como *propiedad ajena y poder que los domina*».

Ahora bien, así como la cooperación simple suponía la constitución de la subjetividad colectivista artesanal del obrero a la que el capital reaccionó vía la división del trabajo manufacturera, esta última conllevará igualmente la constitución de una nueva subjetividad obrera de respuesta basada en el saber parcializado y en el virtuosismo. En la producción manufacturera, el obrero va a oponer al capital el dominio *parcial* de su *oficio*. Así, bajo la manufactura, el virtuosismo del obrero deviene una amenaza potencial contra el capital, un resto

de poder que el obrero siempre puede blandir como un arma que cuestione el proceso de valorización capitalista. Además, dicho virtuosismo situará a los obreros en condiciones de argumentar que los productos del proceso de trabajo incorporan todavía el sello de su subjetividad, de sus almas, lo que a la postre todavía los habilitará, aunque sea parciamente, para litigar, como sujetos-de-derecho, sobre quién es el verdadero autor de dichos productos. Esta nueva forma de subjetividad constituye aún un límite a la valorización que conducirá a una ofensiva ulterior del capital contra el poder obrero: el maquinismo.

- 3) *Gran industria*: «En la manufactura, la revolución que tiene lugar en el modo de producción toma como punto de partida la *fuerza de trabajo*; en la gran industria, el *medio de trabajo*»<sup>118</sup>. La naturaleza del proceso de trabajo es revolucionada aquí mediante la revolución del *instrumento de trabajo*.

La herramienta artesanal especializada que se amolda a la actividad del obrero manufacturero, a su mano, es sustituida por la máquina que ya «no sustituye una herramienta particular cualquiera, sino la propia mano humana»<sup>119</sup>. Esta sustitución de la mano por la máquina equivale nada menos que al borrado de todo carácter artesanal en el trabajo que desempeña la fuerza de trabajo del obrero y su incorporación a la máquina. Con lo cual, la vertiente subjetiva del trabajo, con la subsunción real, es transformada en un elemento puramente objetivo del proceso trabajo. Si en la manufactura la cooperación era resultado de la organización de la subjetividad laborante a partir de la división del trabajo, del obrero colectivo como organización y articulación del trabajo unilateral de los obreros parciales, en la gran industria la cooperación emana ahora de la «necesidad técnica dictada *por la naturaleza misma el medio de*

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, 451.

<sup>119</sup> *Ibid.*, 468.



*trabajo.»*<sup>120</sup>. El virtuosismo del obrero parcial en la manufactura es reemplazado por la rapidez y precisión de la máquina. La máquina supone, en definitiva, «el remplazo de la fuerza humana por las fuerzas naturales, y de la rutina de origen empírico por la aplicación consciente de las ciencias naturales»<sup>121</sup>. El proceso del trabajo, y con él el proceso de valorización del capital, se libera así de los límites intrínsecos a la fuerza de trabajo humana, viendo incrementar su productividad hasta cotas antes inimaginadas. Este aumento de la productividad que resulta del maquinismo, como ya vimos en nuestro capítulo III, es el método óptimo del capital para incrementar el tiempo de trabajo que el obrero trabaja gratuitamente para el capital sin necesidad de incrementar la jornada laboral, esto es, para obtener *plusvalor relativo*.

«Allí parte de él el movimiento del medio de trabajo; aquí, es él quien tiene que seguir el movimiento de éste. En la manufactura los obreros son miembros de un mecanismo vivo. En la fábrica existe un mecanismo inanimado independiente de ellos, al que son incorporados como apéndices vivientes»<sup>122</sup>

Si en la manufactura el obrero, aun quedando subordinado como miembro del organismo del obrero colectivo, todavía se servía de la herramienta; en la fábrica industrial se invierten los roles y ahora es él, el obrero, quien sirve a la máquina. Pero como la máquina no es más que *un modo de existencia particular del capital*, la subordinación del obrero a la máquina es su subordinación al capital. De aquí que los obreros, hasta que no aprendieron a diferenciar la máquina de su envoltura social capitalista la emprendieran, como Ludd<sup>123</sup>, contra ella.

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, 468.

<sup>121</sup> *Ibid.*, 469.

<sup>122</sup> *Ibid.*, 515.

<sup>123</sup> Ned Ludd es considerado, de forma un tanto mitológica, no se sabe ni tan siquiera si existió realmente, como el fundador del movimiento obrero ludita. El movimiento ludita se caracterizaba por el sabotaje y la destrucción de la maquinaria por considerar que su introducción en los lugares de trabajo era la causa del empeoramiento de las condiciones laborales.

«El capital proclama y maneja, abierta y tendencialmente, a la maquinaria como *potencia hostil* al obrero. La misma se convierte en el *arma más poderosa* para reprimir las periódicas huelgas obreras, las *strikes*, etc., dirigidas contra la *autocracia del capital*.»<sup>124</sup>

Desde el punto de vista del poder del capital, de su lucha de clases contra los obreros, en la industria, la máquina juega un papel análogo, pero recrudescido hasta cotas inhumanas, al que tenía la división del trabajo en la manufactura. Y una vez alcanzada la subsunción real del trabajo por el capital, el obrero no sólo se encuentra separado de los instrumentos de trabajo y, por lo tanto, incapacitado para trabajar por cuenta propia, no sólo se enfrenta a dichos instrumentos y se halla subordinado a ellos en tanto capital, sino que, además, se encuentra igualmente separado por completo de los saberes y habilidades del trabajo que ahora se hallan plenamente objetivados en el capital «por la aplicación consciente de las ciencias naturales». Con la subsunción real que resulta del maquinismo la actividad creadora del trabajo ya no es función del obrero sino del capital. El obrero trabajar sigue trabajando, pero ahora este trabajo mismo, de derecho, no le pertenece ni tan siquiera un ápice, este queda subordinado y descualificado en y por el trabajo objetivado en el capital. La consecuencia directa de esto es que el obrero creador, artesano, cede definitivamente su puesto al capital creador, pues de aquí en adelante ya no es el alma del obrero sino el alma del capital el que imprime su sello en la producción y los productos que resultan de esta. De aquí que el capital, una vez se ha apropiado *realmente* del proceso de trabajo, se vista con los ropajes del derecho: él es, definitivamente, el verdadero sujeto creador, el verdadero *sujeto-de-derecho*.

En resumen, la historia de la subsunción real es la historia de la aniquilación de la personalidad del obrero en el proceso de trabajo y la historia mediante la cual el proceso de trabajo, progresivamente, queda determinado ilusoriamente como resultado de la personalidad del capital. La subsunción real

---

<sup>124</sup> Karl Marx, *op. cit.*, Libro I, Vol. 2, 530.

supone, pues, la apropiación del discurso del derecho, de la categoría sujeto-de-derecho, por parte del capital o, dicho en otras palabras, con la subsunción real es el propio discurso del derecho el que deviene una ilusión funcional ontológica a través de la cual el capital presenta y legitima su despliegue. Lo que hemos visto con este periplo hasta llegar a la subsunción real es, en definitiva, la manera en que la vertiente subjetiva del fetichismo, a saber, el fetichismo jurídico, se desprende del rostro del obrero para adherirse al capital en la esfera de la producción. Ahora, una vez que dicho fetichismo se adhiere al capital o, lo que es equivalente, una vez que el movimiento del capital se expresa a través de la envoltura ideológica del derecho -mediante la representación fetichista jurídica del *sujeto-de-derecho*- al capital sólo le queda reclamar *su* derecho mediante el discurso del derecho, esto es: el derecho de propiedad, el derecho exclusivo a la apropiación privada sobre el trabajo y los resultados de este.

\*\*\*\*\*

## V. EL ESTADO “AUSENTE” EN *EL CAPITAL* DE KARL MARX

### 1. ¿Por qué economía *política*?

El subtítulo de *El Capital* es *Crítica de la economía política*. Obviamente, pues, la crítica de Marx iba dirigida a la *economía política*, fundamentalmente a las obras de Adam Smith y David Ricardo. Aunque por lo general no suele explicarse el porqué de la adjetivación del término *economía* con el adjetivo *política*, es una cuestión sobre la que vale la pena que nos detengamos.

Con la extensión del capitalismo desde el siglo XVI, el territorio de la *economía* pasa del ámbito y las relaciones propias del *feudo*, caracterizadas por las relaciones personales de dominación, al ámbito de los *Estados-nación* y más allá, al ámbito *mundial*. En este espacio se irán imponiendo, paulatinamente, las relaciones impersonales del *mercado*, las relaciones mercantiles de producción. Alcanzado el siglo XIX, los *mercados-nación* y el *mercado-mundial* -que no es otra cosa que las relaciones entre los mercados-nación- constituirán el *suelo* -el ámbito territorial- de la economía. Para la economía política decimonónica se trataba entonces de dar respuestas a las preguntas por la dinámica económica de la sociedad capitalista emergente, y en particular, a la pregunta por la *creación y la distribución de la riqueza* dentro de este nuevo espacio territorial. No es casual que la principal obra de Adam Smith se titulase *La riqueza de las naciones*.

Pues bien, en este escenario, el Estado y sus formas se van a configurar como el garante político principal del mercado-nación y su riqueza. El Estado, interiormente, será concebido como aquella instancia que asegura el bien común y el interés general de la *nación*, y exteriormente, como la instancia destinada a salvaguardar ese mismo interés frente al resto de *naciones* en el *mercado-mundial*. Sólo bajo esta visión de conjunto en la que se aprecia la

imposibilidad misma de pensar la economía capitalista sin la presencia del Estado puede entenderse el porqué de la expresión «economía política».

Ahora bien, tal y como nuestro trabajo ha ido atestiguando, en *El Capital* asistimos a una *crítica de la economía política* que consiste en una *crítica de las diferentes formas* a través de las cuales se representa a sí misma la sociedad capitalista, formas que, a su vez, funcionan como mecanismos que aseguran su reproducción y dominio. Si nos atenemos a este hilo conductor, no debería resultarnos extravagante pensar que el libro que hubiera dado continuación al libro III de *El Capital*, culminando así la crítica de la economía política, bien podría haber sido una crítica de la *forma Estado*, esto es, una crítica del Estado y de la política como formas o expresiones de las relaciones sociales específicas de la sociedad burguesa. De hecho, el propio Marx tuvo en mente este proyecto para *El Capital*, aunque, desgraciadamente, nunca halló el tiempo para ponerse en ello.<sup>125</sup>

Lo que nos proponemos en este capítulo es realizar una caracterización de la naturaleza y la forma del Estado que quede integrada orgánicamente en la ontología materialista del modo de producción capitalista y que, consecuentemente, se articule, de manera coherente y sistemática, con las categorías, formas y representaciones fetichistas de dicha ontología. Aunque consideramos que sería un tanto aventurado, incluso vanidoso, decir que la presentación del Estado que daremos aquí hubiera sido la elaborada por Marx, sí creemos que, como mínimo, se ajustará y será fiel a la lógica conceptual de la ontología expuesta en *El Capital*. Nuestro planteamiento, cabe decir, entroncará, en gran medida, con el enfoque de la *corriente derivacionista* del Estado surgida en la Alemania de los años 60 del siglo pasado y que Bob Jessop resumía como el intento de «derivar la forma general del Estado capitalista, como también sus funciones principales, del modo puro de

---

<sup>125</sup> Puede consultarse el clásico Roman Rosdolsky, *Génesis y estructura de El Capital de Marx*, México D.F., S. XXI, 1978, 36-85, para encontrar la presencia del Estado en los diseños sucesivos de la crítica de la economía política marxiana que concluyeron en *El Capital*.

producción capitalista y de sus condiciones de existencia»<sup>126</sup>. Aclaremos por adelantado, por consiguiente, que lo que tendremos en este capítulo será lo que los autores de esta corriente llamaban una derivación *lógica* -nosotros diríamos, más bien, *ontológica*- del Estado; nunca una exposición de las formas históricas contingentes del Estado bajo el capitalismo.<sup>127</sup>

La principal novedad de nuestro enfoque será que nuestro análisis del Estado como relación social se dará en el marco de la *contradicción ontológica* entre las relaciones mercantiles de producción y la relación capital. Nuestra concepción del Estado, por consiguiente, por una parte, revestirá una *forma específica* derivada del fetichismo jurídico y del fetichismo de la mercancía - también tendrá un papel relevante en este punto la cuestión de la fórmula trinitaria en tanto que expresión más elevada de este último fetichismo- y, por otra, al mismo tiempo, definirá su naturaleza y funciones capitalistas a partir de las necesidades aparejadas a la valorización y la acumulación del capital.

El marxista John Holloway, a principios de los años 80, identificó al menos tres orientaciones dentro de la corriente derivacionista:<sup>128</sup>

---

<sup>126</sup> Bob Jessop, "Teorías recientes sobre el Estado capitalista", en *Críticas de la Economía Política*, México, núm. 16-17 (1980): 181-222. Nuestro enfoque, por lo tanto, será ajeno tanto al concepto *economicista* que ve el Estado como una superestructura que se reduce a ser expresión de la estructura dada por las relaciones de producción - planteamiento al que se le escapa la especificidad misma del Estado y de lo político- como a la noción *instrumental* o "politicista" del Estado como ente o cosa neutra que una u otra clase, las élites o los monopolios usan al servicio de sus intereses -enfoque este último que sienta las bases para una política reformista-.

<sup>127</sup> A este respecto, Joaquim Hirsch, uno de los más célebres representantes de la corriente derivacionista, escribió: «[...] el objetivo no es la explicación de determinadas instituciones, procesos y desarrollos políticos, sino el análisis de las *características estructurales* básicas de la sociedad capitalista, que sin duda tienen suma importancia para los patrones vigentes de percepción y las posibilidades de acción. Se trata entonces de las posibilidades y presiones del accionar, que obedecen a las relaciones materiales de producción y acuñan las instituciones políticas y los procesos políticos. No se trata de explicar los aparatos estatales concretos o los sistemas políticos particulares; si no se comprenden las interrelaciones estructurales de la sociedad, que se encuentran detrás y los determinan, son difícilmente comprensibles». Véase Joaquim Hirsch, "¿Qué significa Estado? Reflexiones acerca de la teoría del Estado capitalista", en *Revista Sociología Política*, Curitiba, núm. 24 (2005): 165-175.

<sup>128</sup> Hacemos este resumen de las distintas orientaciones derivacionistas a partir de John Holloway, "Debates marxistas sobre el Estado en Alemania occidental y en la Gran Bretaña", en *Críticas de la Economía Política*, núm. 16-17 (1980): 223-250.

1ª) en primer lugar están los autores (Muller y Neususs, Altvater, Blanke, Jurgens y Kastendiek) que derivaban las funciones del Estado y su forma a partir de la naturaleza de los capitales individuales en el mercado. Para esta orientación, el capital como un todo sólo puede reproducirse en la medida en que existe un Estado que asume funciones reguladoras tendentes a evitar las consecuencias autodestructivas de la competencia entre capitales individuales. Estas funciones reguladoras el Estado sólo puede asumirlas en la medida adopta una forma trascendente al mercado, es decir, en la medida en que se separa de los intereses particulares de los capitales. Asimismo, es necesario que el Estado supla las limitaciones inherentes a dichos capitales individuales a la hora de crear las condiciones de existencia y reproducción del capital (creación de grandes infraestructuras que precisan de una gran inversión inicial, mantenimiento de sectores de escasa rentabilidad a corto plazo, etc.);

2ª) después tenemos a aquellos autores (Flatow y Huisken) que enfatizan que la forma Estado ha de derivarse de las formas de apariencia correspondientes a las relaciones sociales capitalistas que Marx catalogaba como superficiales, esto es, de las apariencias fetichistas que se gestan en las relaciones mercantiles de producción;

3ª) y, por último, está la orientación (representada principalmente por Hirsch) que, a la hora de deducir la forma Estado, pone el foco en la relación de explotación entre el trabajo y el capital, esto es, en lo que nosotros hemos llamado la *relación capital*.

Aunque escapa al objeto de nuestro trabajo entrar en una exposición y evaluación crítica pormenorizada de las posiciones de cada uno de estos autores, sí vamos a intentar poner de relieve de qué manera nuestra propia caracterización de la naturaleza y forma del Estado -la cual, como decimos, se dará en el marco de la *contradicción ontológica* entre relaciones mercantiles y relación capital- recoge o descarta cada una de estas orientaciones generales del derivacionismo.

Por ahora, baste adelantar que nuestra deducción ontológica de la forma Estado *per se* estará en línea con los autores de la segunda orientación señalada por Holloway -esto es, la obtendremos a partir de las formas fenoménicas fetichistas implicadas en las relaciones mercantiles de producción-, no así la necesidad misma de esa forma, la cual, más en consonancia con la tercera orientación, consideraremos que descansa en la relación capital. Otro aspecto de la cuestión de no menor importancia será el concerniente a las funciones del Estado y sus aparatos. En este punto, sin pretender ser exhaustivos, veremos algunas de las funciones del Estado capitalista indicadas por la primera orientación aludida por Holloway, pero también algunas otras ligadas a la cuestión de la acumulación y la reproducción del capital. Esta función esencialmente reproductiva del Estado para el capital, además de Althusser, también la compartían todos los autores derivacionistas, con independencia de sus orientaciones específicas.<sup>129</sup> En relación a esta última cuestión, por nuestra parte, veremos que la forma Estado como tal tendrá un lugar esencial en la medida misma en que disimula el carácter de clase del Estado.

Antes de entrar en todas estas cuestiones, no obstante, es preciso que hagamos una incursión breve, aunque imprescindible, por la famosa *fórmula trinitaria*.

## **2. La fórmula trinitaria en el libro III de *El Capital* como nueva representación fetichista de la sociedad moderna capitalista**

Con la *fórmula trinitaria*, expuesta por Marx en el primer capítulo de la sección VII del libro III de *El Capital*, la representación fetichista, en su vertiente objetiva, se extiende al todo de la economía capitalista.

---

<sup>129</sup> Como ha dicho José Luis Tejeda en "La teoría de la derivación del Estado", en *Iztapalapa*, núm. 16 (1988): 97-110: «Con la derivación del capital, el Estado es concebido como un momento de la reproducción de la sociedad capitalista, y en este sentido se evita caer en una visión exclusivamente "politicista" que aísle la problemática estatal y política de sus fundamentos».



«Capital-ganancia (ganancia empresarial más interés), suelo-renta de la tierra, trabajo-salario: ésta es la fórmula trinitaria que comprende todos los misterios del proceso social de producción.»<sup>130</sup>

Desde el punto de vista de Marx, la trinidad formada por el capital, la fuerza de trabajo y la propiedad de la tierra tienen como denominador común el reportar *ingreso* a sus poseedores: el capital rinde *ganancia* (o *interés*<sup>131</sup>) al capitalista, la fuerza de trabajo *salario* a los proletarios, y la propiedad del suelo proporciona *renta* al propietario de la tierra, al terrateniente. Esto se debe a que la ganancia, el salario y la renta, mediante la circulación del capital, la fuerza de trabajo y la propiedad de la tierra respectivamente, son *medios de apropiación* del producto anual. De hecho, *la riqueza total anual, o el valor total anual*, que se produce bajo la sociedad moderna capitalista se divide, justamente, entre ganancia, salario y renta. Veamos de qué manera.

Como ya mostramos en el capítulo III, los capitalistas pagan con el *salario* el valor de la fuerza de trabajo de los obreros, el tiempo de trabajo abstracto necesario para su reproducción; pero, al mismo tiempo, hacen que la fuerza de trabajo trabaje más tiempo que el que cuesta su reproducción dando lugar a un plustrabajo, a un *plusvalor*. Ahora bien, la ganancia del capitalista no es este plusvalor al completo, parte del mismo va destinado a pagar la renta a los propietarios de las tierras donde se encuentran sus medios de producción (pago de alquiler por las tierras donde están alojados los edificios de sus empresas, tasas que otorgan el derecho de explotación sobre los terrenos que albergan la materias primas, etc.).<sup>132</sup> De esta manera, si la masa salarial anual es la *reapropiación* de una parte del valor, o del tiempo de trabajo, que la propia clase de los proletarios crea a lo largo del año, entonces el resto de valor

---

<sup>130</sup> Karl Marx, *op. cit.*, Libro III, Vol. 8, 1037. Cabe señalar aquí que esta división trinitaria de las fuentes de la riqueza en la sociedad moderna capitalista no era de Marx, aunque ya sus tempranos *Manuscritos de 1844* estaban estructurados de acuerdo a esas fuentes. Podemos encontrarla, por ejemplo, en Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, Madrid, Alianza Editorial, 2010, Cap. 1: «Salario, beneficio y renta son las tres fuentes originarias de toda clase de renta y de todo valor de cambio». Como vamos a ver seguidamente, en *El Capital* Marx parte de esta manifestación fenoménica trinitaria de la riqueza para someterla al flagelo de la crítica.

<sup>131</sup> Con vistas a facilitar nuestra exposición omitiremos aquí la cuestión del interés.

<sup>132</sup> Por este motivo Marx consideraba que la renta constituía un obstáculo a la acumulación capitalista.

creado por ella -el plusvalor, plustrabajo, trabajo impago, etc.- se divide entre lo que se *apropia* la clase capitalista como ganancia y lo que se *apropia* la clase de los propietarios de la tierra como renta. Por este motivo Marx caracteriza la ganancia, el salario y la renta como *medios de apropiación* del valor creado anualmente por los obreros, incluido en este último el plusvalor, es decir, el *plus* de valor creado en el año en curso.

Sin embargo, la representación fetichista inherente a la sociedad capitalista hace que las cosas *aparezcan de otra manera*. Capital, fuerza de trabajo y propiedad de la tierra aparecen como capital, *trabajo* y *tierra* y estas lejos de mostrarse como *medios de apropiación de valor* -de trabajo humano igual o trabajo humano abstracto- se presentan como *tres fuentes de valor independientes entre sí*. A la conciencia inmediata de los economistas vulgares o de los economistas clásicos, imbuidas ambas por la ideología empírica fetichista, la ganancia, el salario y la renta se les aparecen como la parte del valor que su "factor de producción" respectivo -el capital, el trabajo y la tierra respectivamente- agrega al producto total anual.

«[...] capital, tierra y trabajo aparecen respectivamente como fuentes de interés (en vez de ganancia), y renta de la tierra y salario como sus productos, sus frutos: aquéllos son el motivo, éstos la consecuencia; aquéllos la causa, éstos el efecto, y ello de tal manera que cada fuente por separado es referida a su producto como a lo segregado y producido por ella.»<sup>133</sup>

¿Cuál es la explicación de esta curiosa inversión *de medio de apropiación de valor a fuente de valor* en los "factores de producción"? El secreto de esta inversión reside, nuevamente, en la forma valor. La afirmación-negación inherente a la *forma valor* hace que se oculte que los ingresos correspondientes al capital, la fuerza de trabajo y propiedad del suelo tienen como denominador común *el ser apropiación de tiempo de trabajo abstracto*, es decir, que tienen como fuente última la explotación de los obreros. De aquí que el capitalista y el terrateniente -presos del fetichismo o, lo que es equivalente, de la ideología empirista que emana de la sociedad moderna

---

<sup>133</sup> Karl Marx, *op. cit.*, Libro III, Vol. 8, 1038-1039.

capitalista- crean que el beneficio y la renta afloran, respectivamente, de su capital y de su tierra *per se*. Y es que, desde el momento en que el trabajo queda oculto tras la máscara del valor, a la conciencia “ordinaria” del capitalista que ha comprado la materia primera y los medios de producción que conforman *su* capital, ¿cómo no va a parecerle que *su* capital constituye la fuente misma del valor que se apropia? Y de igual manera, el terrateniente que obtiene la renta en tanto propietario de la tierra, ¿cómo no va a tener la certeza de que *su* tierra es la fuente de valor?

Asimismo, dado que bajo la representación fetichista la forma valor misma se mostraba envuelta en su forma natural, el capital, la fuerza de trabajo y la propiedad del suelo se presentan a su vez, igualmente, bajo el aspecto de formas naturales. Recordemos que esta era la primera mistificación que encontrábamos aparejada al fetichismo. Pues bien, inmersos en esta mistificación, las determinaciones formales sociales del capital, la fuerza de trabajo y la propiedad del suelo quedan ocultas, no se perciben como *formas* históricas correspondientes a la sociedad capitalista y, por ende, nuevamente, tampoco son vistas como medios de apropiación de trabajo abstracto. De aquí que las fuentes de riqueza según la fórmula trinitaria queden representadas como fuentes naturales y eternas, y por ello también, si nos atenemos a la perspectiva de la forma natural -esto es, si nos ceñimos a las condiciones estrictamente materiales de la producción poniendo en suspenso las determinaciones formales históricas de la sociedad capitalista-, el capital quede a su vez identificado con los medios de producción, el trabajo asalariado con el trabajo en general y la propiedad del suelo con la tierra. Lo que obtenemos, a modo de conclusión, es que, finalmente, todo producto se percibe como resultado de un proceso en el que se utilizan medios de producción, interviene cierto trabajo y se hace, si procede, cierto uso social de la tierra (en la agricultura, en la obtención de materias primas, en el alojamiento de edificios, etc.); y justo por este motivo, análogamente, el proceso de creación de valor queda ilusoriamente representado como adición de las partes alícuotas de

valor correspondientes a dichos "factores de producción".<sup>134</sup>

La *forma salario*, a cuya mistificación dedica Marx el genial capítulo XVII de la sección VII del libro I de *El Capital*, apuntala, más si cabe, esta apariencia de independencia entre las que parecen, pero no son, las fuentes genuinas de valor: el capital, el trabajo y la tierra. La *forma salario*, al establecer la ilusión de que el capitalista paga mediante el salario *el valor del trabajo*, y no *el valor de la fuerza de trabajo*, contribuye a hacerse la idea, igualmente errónea, de que el valor de la ganancia y el valor de la renta proceden, asimismo, y en coherencia con lo antedicho, del capital y de la tierra por separado. En último término, la conciencia "ordinaria", al ceñirse a la inmediatez de lo empírico, es decir, al permanecer en la superficie del valor sin deshacer su jeroglífico como expresión de trabajo abstracto, es incapaz de concebir la relación que media entre la ganancia y la renta, y no puede sino creer que estas emanan, por separado, del capital invertido por un lado, y de la cantidad y calidad del suelo por otro.

### **3. La forma Estado o la representación fetichista del Estado a partir del fetichismo jurídico**

Volvamos ahora a la dimensión subjetiva de la representación fetichista o al fetichismo jurídico. Nos situamos pues en el ámbito de las relaciones mercantiles de producción a partir de la cual los autores de la segunda orientación señalada por John Holloway (Flatow y Huisken, un autor relativamente más reciente sería Jaime Sánchez Susarrey<sup>135</sup>) deducían la forma de Estado. Recordemos que, tal y como expusimos en el apartado 4 de

---

<sup>134</sup> Esta naturalización inherente a la representación fetichista, asimismo, queda redoblada por la fórmula trinitaria como tal, pues en ella, como señala Marx, están unidos elementos de una época histórica determinada -el capital, por ejemplo- con elementos comunes a toda época histórica -el trabajo y la tierra, pero también el salario y la renta-. Ver Karl Marx, *op. cit.*, Libro III, Vol. 8, 1037-1039. Asimismo, no puede escapársenos aquí la función "apologética" de la fórmula trinitaria pues si el valor se explica a partir de los "factores de producción", y no en base al trabajo, queda oculto que la ganancia, y también la renta, tienen su fuente en la explotación de la fuerza de trabajo.

<sup>135</sup> Ver Jaime Sánchez Susarrey, *La forma Estado, la forma mercancía*, Universidad de Guadalajara, 1986.

nuestro capítulo II, la circulación del valor -o el movimiento abstracto de la propiedad- hacía necesario que la sociedad capitalista apareciese como una sociedad de *sujetos-de-derecho*. Mostramos allí, dicho en otros términos, la manera misma en que las relaciones de derecho eran un elemento constitutivo imprescindible a las relaciones mercantiles. Asimismo, también vimos que *la fetichización del valor*, su percepción como una propiedad natural y eterna de las mercancías, *hacía necesaria la fetichización de la forma sujeto-de-derecho*, de manera que esta era igualmente percibida como natural y eterna. Por último, recordemos también que la mistificación fetichista ocultaba que tanto la forma valor como la forma sujeto-de-derecho eran resultados de una relación social e histórica determinada. Es de vital importancia que no perdamos de vista en ningún momento estas ligazones entre el valor y el discurso jurídico del sujeto-de-derecho. Sólo así, en lo que sigue, se entenderá *el vínculo estrecho que une la forma Estado a la forma valor por mediación de la forma jurídica del sujeto-de-derecho*.

Aclarada esta cuestión crucial para lo que sigue, tiremos del hilo de la *forma sujeto-de-derecho*. Esta forma jurídica, en la medida que establece a los individuos como *sujetos-de-derecho* o *ciudadanos* -esto es, como *propietarios, libres e iguales*- descarta que estos puedan hacer uso de la fuerza, tener privilegios jurídicos, imponer relaciones de dependencia o servidumbre, etc. en sus relaciones mutuas. Siguiendo esta línea de argumentación, consecuentemente, no puede sino quedar igualmente excluida la posibilidad de que pueda existir un tercero supuesto, sea el que fuere, que pudiera intervenir en dichas relaciones mutuas entre ciudadanos para favorecer a unos en contra de otros. El ejercicio de la fuerza, el establecimiento de relaciones de dependencia o la existencia de un tercero que favoreciese a unos contra otros, conculcaría las determinaciones de la igualdad y la libertad inherentes a la forma sujeto-de-derecho que, insistimos, son necesarias a la circulación del valor en el mercado.

Ahora, para que estas circunstancias, u otras de igual índole, que vendrían a conculcar la forma sujeto-de-derecho no se produzcan, se requieren *garantías*, esto es, se hace necesaria la existencia de un *sistema de reglas*,

que habrá de ser universal -que implique iguales derechos y deberes para todos-, así como un *garante, situado por encima de dichos sujetos y de sus intereses particulares*, que tenga el *poder de hacer cumplir*, mediante la coacción y la fuerza caso de ser necesario, dicho sistema de reglas. La *universalidad* como tal de este sistema de reglas exigirá, además, que este sea formulado con anterioridad e independencia a todo caso particular, esto es, que sean *leyes*. Lo contrario, la posterioridad o la dependencia de la regla respecto al caso particular, no garantizaría que la susodicha regla fuese igual para todos (podría dictarse con vistas a discriminar a unos frente a otros, favorecer el interés de un particular frente al de otros, etc.).

Se requiere, pues, en definitiva, *la figura del Estado* concebida como *entidad separada* de la sociedad, *neutra* respecto a los intereses particulares de los ciudadanos o sujetos-de-derecho, como instancia trascendente que garantiza el cumplimiento de *las leyes* y como única poseedora legítima del uso de la violencia cuando se conculcan estas leyes. Además, si una vez más no queremos infringir las condiciones que impone la forma de sujeto-de-derecho, estas *leyes* del Estado, así como el poder-autoridad de este para hacerlas cumplir, habrán de emanar del sufragio universal, es decir, no podrán sino ser la expresión de la *voluntad general* del pueblo que no es otra cosa que la suma de las *voluntades particulares* de los *ciudadanos*, de los *sujetos-de-derecho*. Las leyes del derecho, la legitimidad y autoridad del Estado para hacerlas cumplir, se *constituyen*, pues, a partir del acuerdo contractual entre los sujetos-de-derecho.<sup>136</sup> Finalmente, el Estado-de-derecho y sus leyes, justo por ser expresiones de la voluntad general del pueblo, encarnarán el *bien común*, pues de la voluntad general -como argumentaba Rousseau<sup>137</sup>- no puede salir nada contrario a sí misma. En suma, lo que hemos obtenido con este breve

---

<sup>136</sup> Como ha advertido recientemente Étienne Balibar, este es el momento democrático por excelencia en la sociedad moderna, pues en él son los individuos los que estableciéndose en sujetos-de-derecho -esto es como propietarios de sí, libres, e iguales entre sí- realizan *su poder constituyente* mediante la *constitución* misma del sistema de leyes y del Estado-de-derecho. Véase Étienne Balibar, *Ciudadanía*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2013. Este momento democrático fundacional, constitutivo, del Estado-de-derecho o república democrática, idealizado por el denominado nacionalismo-popular o republicanismo jacobino, es, justamente, el que deja preso a dicha corriente del fetichismo jurídico.

<sup>137</sup> Jean Jacques Rousseau, *El contrato social*, Barcelona, Altaya, 1993, 103-105.

recorrido, de manera no poco desconcertante, es nada más y nada menos que la forma de Estado que usualmente denominamos *Estado-de-derecho* o *república democrática*.

El solo despliegue del discurso del derecho fundado en su categoría más abstracta -la categoría *sujeto-de-derecho*- nos ha proporcionado la génesis trascendental del sistema de leyes del derecho y del Estado en la forma del Estado-de-derecho o república democrática. Si las relaciones mercantiles o la circulación del valor en el mercado tenían como condición de posibilidad el funcionamiento del sujeto-de-derecho, hemos visto ahora que es el sujeto-de-derecho el que tiene a su vez como condición de posibilidad suya el funcionamiento de la *forma Estado-de-derecho*. El Estado-de-derecho es al sujeto-de-derecho lo que el sujeto-de-derecho era a la circulación. Un último y sencillo silogismo impone la conclusión: la circulación del valor en el mercado tiene como condición necesaria suya el Estado-de-derecho. Lo que estamos afirmando, en último término, es que la universalización de la forma mercancía, de las relaciones mercantiles de producción, precisa que el Estado adopte la forma Estado-de-derecho o república democrática, esto es, que los individuos se relacionen entre sí como sujetos-de-derecho por mediación de un Estado garante del derecho. Y dando una vuelta de tuerca más a este despliegue a partir de las claves mistificadoras: si tomar la circulación del valor como un hecho natural suponía la naturalización de la forma sujeto-de-derecho, esta última tendrá como premisa suya la naturalización de la representación del Estado como Estado-de-derecho. Los atributos de autonomía, naturalidad y eternidad que asumía el valor en su representación fetichista mistificada llegaban a la forma sujeto-de-derecho y a partir de esta alcanzan ahora la representación del Estado bajo la forma Estado-de-derecho. Parafraseando al Marx de la *Contribución a la crítica* podemos decir, pues, que toda la idealización mistificada del sujeto-de-derecho y del Estado-de-derecho que imperan en la ideología jurídica no es más que el resultado de elevar a potencias más excelsas las premisas requeridas por la circulación del valor. En resumen: el fetichismo de la mercancía precisaba del fetichismo jurídico y este requiere ahora a su vez del *fetichismo político* o *fetichismo del Estado*.

Por último, en nuestro capítulo IV, mostramos las funciones reproductivas que tenía la forma jurídica *sujeto-de-derecho* para el capital: por una parte, en tanto que aseguraba la circulación de las mercancías en general y de la fuerza de trabajo en particular y, por otro, en tanto que disimulaba a un nivel ontológico la relación capital como relaciones de ciudadanía o derecho. Incluso, en el apartado 8 de aquel capítulo, vimos cómo el proceso mismo del capital, en su subsunción real, se desplegaba a partir del discurso del derecho fundado en la categoría sujeto-de-derecho. Ahora vemos que el Estado como *Estado-de-derecho*, esto es, en tanto que garante del funcionamiento del derecho y, por ende, de la categoría *sujeto-de-derecho*, se revela a su vez como garante último del funcionamiento de todas estas funciones reproductivas para el capital.

#### **4. La forma Estado o la representación fetichista del Estado a partir del fetichismo de la mercancía**

La vertiente objetiva de la representación fetichista establecida por la circulación del valor en el mercado permite profundizar más aún nuestra indagación sobre la forma Estado. Seguimos, por lo tanto, en el ámbito de las relaciones mercantiles de producción y sus formas de apariencia, esto es, en el ámbito bajo el cual ponían énfasis los autores de la segunda orientación derivacionista señalada por Holloway. En el orden de exposición de *El Capital*, del libro I al libro III, hemos asistido a una *secuencia de formas* que tiene sus momentos cruciales en la forma mercancía, la forma capital en sus diferentes variantes, la forma salario, y por último, hemos presentado la fórmula trinitaria (capital-beneficio, trabajo-salario, tierra-renta), a la cual Marx, igualmente, bien podría haber denominado: *forma trinitaria*. Esta secuencia no es más que el desarrollo de la forma valor que integra en su seno -como contenidos suyos- los productos del trabajo, los medios de producción, la fuerza de trabajo, la tierra, etc., alcanzando en la forma trinitaria lo que aparece, en una nueva representación fetichista, como *las tres fuentes de la riqueza de la nación*.



De acuerdo con la representación fetichista trinitaria descrita en el apartado 2 de este capítulo, el Estado, en tanto garante de la riqueza social de la nación, debe ahora cuidar de todas y cada una de las *fuentes trinitarias*. Pero para que el Estado cumpla esta función de asegurar la prosperidad debe *representarse a sí mismo* por encima de los intereses particulares e inmediatos de cada uno de los representantes de los elementos de la fórmula trinitaria, esto es, separado de los intereses de los poseedores de los medios de producción, del trabajo y de la tierra, y adoptar el punto de vista de la totalidad social, del *interés general*. Sólo así podrá realizar las políticas que se ciñan al objetivo del *interés de la nación*. Es relevante en este punto llamar la atención sobre el hecho de que son principalmente los llamados teóricos *neoricardianos* del Estado (Gough, Boddy y Crotty, Glyn y Sutcliffe<sup>138</sup>) los que hacen teoría a partir de esta representación fetichista del Estado correspondiente a la forma trinitaria. Por ello, como bien señalara Bob Jessop, los neoricardianos «se centran en la influencia del Estado en la distribución del ingreso entre las clases» y, aunque relacionen las intervenciones del Estado con las necesidades del capital y la maximización de la ganancia, el enfoque «es limitado en su tratamiento de la naturaleza del capitalismo como un modo de producción y del carácter de clase del Estado, ya que descuida la importancia de las relaciones sociales de producción y la forma característica de la explotación capitalista a través de la creación y apropiación de la plusvalía».<sup>139</sup> Dicho en nuestros propios términos, los neoricardianos, al quedar presos de la representación fetichista de la forma trinitaria, únicamente se plantean la intervención del Estado en términos de reajustes distributivos de los ingresos de las fuentes de riqueza (ganancias, salarios, rentas), ya sea mediante subsidios, reformas fiscales, devaluaciones monetarias y otras fórmulas de esta misma índole.<sup>140</sup>

---

<sup>138</sup> John Holloway, *op. cit.*, 229-231.

<sup>139</sup> Bob Jessop, *op. cit.*, 192-193.

<sup>140</sup> Es llamativo a este respecto que, en la izquierda europea en general y de nuestro país en particular, incluso en aquella otrora revolucionaria, dominen hoy las propuestas políticas de este orden. ¿No es esto un nuevo síntoma de que la propia izquierda, quizá hoy más que nunca, vive presa del fetichismo del Estado?

Por consiguiente, vemos que, bajo la forma Estado que se desprende del fetichismo de la forma trinitaria, el Estado queda representado y funciona como una entidad *separada* -neutral e independiente- que mira por el *interés general de la nación*. Esta apariencia de separación, como acabamos de ver hace un momento en el apartado anterior, ya quedó establecida por la representación fetichista en su vertiente subjetiva del Estado: por la forma Estado-de-derecho. Ambas, pues, contribuyen a fijar una misma representación fetichista del Estado, sólo que ahora a la idea del Estado como Estado-de-derecho -como garante trascendental de la forma sujeto-de-derecho y del *bien común*- viene a sumarse la figura del Estado como garante de la *riqueza social* de la nación, del *interés general*.<sup>141</sup> Estas dos nociones, «bien común» e «interés general de la nación», quedan identificadas en la forma Estado que se desprende del fetichismo en sus dos vertientes, subjetiva y objetiva.

Cabe ahora que adoptemos el punto de vista de la inmanencia del valor como expresión de trabajo abstracto para descifrar qué se oculta tras la representación fetichista trinitaria, es decir, para adentrarnos en la naturaleza y funciones del Estado. Bajo esta perspectiva inmanente, las fuentes de valor, *capital, trabajo y tierra*, se revelan respectivamente como transfiguraciones del *capital constante*, el *capital variable* y la *propiedad del suelo*; y estas últimas, bajo la modalidad de la personificación, tienen como transfiguraciones suyas las *tres clases sociales principales de la modernidad* (capitalistas, proletarios y terratenientes) que pugnan entre sí por la riqueza social de la nación, esto es, como dejamos señalado, por *la apropiación del valor-trabajo* creado anualmente. La forma Estado, pues, disimula *la lucha entre estas tres clases sociales* como cuidado de las tres fuentes de la riqueza de la nación. Es más, lo que se manifiesta en la representación fetichista trinitaria como custodia adecuada por parte del Estado, separado y neutro, de las fuentes de la riqueza de la nación, se descifra, a un nivel inmanente, como gobierno del territorio y

---

<sup>141</sup> Aunque no vamos a entrar en ello en este trabajo, como ya estará sospechando el lector desde hace rato, en la forma Estado-de-derecho o representación fetichista del Estado encontramos también, nuevamente, la forma sujeto-de-derecho. En la sociedad burguesa, el Estado no sólo se muestra como garante del funcionamiento de la categoría sujeto-de-derecho, también él mismo se presenta como sujeto-de-derecho que, idealmente, bajo un criterio republicano, se relaciona en el *mercado mundial* con el resto de Estados en tanto que sujetos-de-derecho.

de las diferentes partes del capital -constante y variable-, pero también como gestión y/o administración de la apropiación de valor por parte de sus representantes personificados respectivos con vistas a asegurar la reproducción y acumulación del capital. Luego, en consecuencia, el llamado «interés general de la nación» defendido por el Estado no es más que el aspecto fetichista bajo el cual queda velada la función del Estado consistente en asegurar la reproducción y acumulación del capital *en su conjunto* sobreponiéndose, entre otras dificultades, a las disputas inmanentes entre las diferentes clases sociales e, incluso, a la competencia entre las diferentes fracciones de la propia clase social capitalista.

A este respecto escribía Engels:

«Por su parte, el Estado moderno no es tampoco más que una organización creada por la sociedad burguesa para defender las condiciones exteriores generales del modo capitalista de producción contra los atentados, tanto de los obreros como de los capitalistas aislados. El Estado moderno, cualquiera que sea su forma, es una máquina esencialmente capitalista, es el Estado de los capitalistas, el *capitalista colectivo ideal*.»<sup>142</sup>

El Estado, pues, deviene «capitalista colectivo ideal» o *Estado-de-clase* en la medida en que su interés universal coincide con el interés particular del capital en general -del *capital social en su totalidad*- más allá de los intereses e impulsos inmediatos que mueven a unas u otras clases sociales y a uno u otros capitales particulares.

Elmar Altvater, perteneciente a la primera de las corrientes derivacionistas señaladas por John Holloway, fue uno de los autores que recurrieron a esta idea engelsiana del Estado capitalista como «capitalista colectivo ideal». Por ejemplo, una de sus líneas de argumentación principal, consiste en insistir en que si la competencia entre los capitales individuales, la amortización del capital constante, etc. empujan por sí mismas a los capitalistas a maximizar la obtención de plusvalor y con ello a la explotación de la fuerza de trabajo hasta

---

<sup>142</sup> Friedrich Engels, *op. cit.*, 124-125.

su extenuación e, incluso, destrucción; el Estado por su parte ha de separarse de este impulso inmediato de los capitales -impulso que halla su personificación en el deseo de los capitalistas por el plusvalor y que potenciará el conflicto con la clase obrera-, para así poder asegurar la acumulación a medio y largo plazo, esto es, ha de legislar (leyes en materia de salud y seguridad laboral, jornada laboral, subsidio de desempleo, salario mínimo, etc.) para preservar y asegurar la disponibilidad de capital variable, la reproducción de la fuerza de trabajo, etc.<sup>143</sup>

De forma un tanto asombrosa, este es un planteamiento que podemos encontrar, en lo esencial, en el propio Marx, aunque sea, como diría Althusser, en «estado práctico». Así, en la sección IV de *El Capital*, vemos que es el propio Marx el que describe la «legislación fabril» como una «primera reacción planificada y consciente de la sociedad sobre la figura natural de su proceso de producción»<sup>144</sup> cuya finalidad última es que la fuerza de trabajo no quede completamente esquilada dentro de las empresas capitalistas.<sup>145</sup> Asimismo, en esta línea, el filósofo renano sitúa, en esta misma sección, que el punto de arranque para el paso de la subsunción formal a la subsunción real del trabajo por el capital, del plusvalor absoluto al plusvalor relativo -tránsito que estudiamos detenidamente en el último apartado de nuestro capítulo IV- estuvo en el establecimiento *legal* por parte del Estado de *un límite de horas a la jornada laboral*. Este máximo de horas en la jornada de trabajo fijado por el

---

<sup>143</sup> Véase Elmar Alvater, “Estado y capitalismo. Notas sobre algunos problemas del intervencionismo de Estado”, en *Cuadernos Políticos*, México D.F., Editorial Era, núm. 9 (1976): 9-30. De hecho, el llamado “Estado del Bienestar” o *Welfare State*, surgido tras la II Guerra Mundial y denostado por el neoliberalismo a partir de los años 70 hasta nuestros días, puede entenderse fácilmente a partir de este esquema. El *Welfare State*, a través de mecanismos fiscales, recaudaba parte de la riqueza creada anualmente y lo redistribuía socialmente en forma de servicios públicos (sanidad, educación, etc.), redes asistenciales (paro, pensiones, etc.), obra pública, etc. Asimismo, el *Welfare State* integraba la lucha de clases mediante la concertación social y la negociación colectiva, las cuales servían como mecanismo de redistribución de la riqueza entre las clases sociales asegurando la paz social y la estrategia más conveniente a la acumulación del capital. A este respecto el *Welfare State*, mediante la sanidad, la educación, los subsidios, la regulación salarial, etc. no sólo aseguraba la reproducción de la fuerza de trabajo sino también su domesticación, ambas imprescindibles a la reproducción y acumulación del capital.

<sup>144</sup> Karl Marx, *op. cit.*, Libro I, Vol. 2, 585.

<sup>145</sup> Son interesantes en relación al papel de la «legislación fabril» en *El Capital* los comentarios Georges Labica en el Coloquio sobre *El estado en el capitalismo contemporáneo*, México, octubre de 1979.

Estado capitalista suponía el reconocimiento legal estatal de la victoria de las luchas obreras y su imposición estatal a los capitales individuales; pero también constituyó, al mismo tiempo, cosa no menos primordial, el preludio de una nueva ofensiva del capital en su conjunto contra la fuerza de trabajo mediante el maquinismo.

Vale la pena transcribir una cita de Tran Hai Hac relativa a esta cuestión:

«siguiendo esta lectura, el Estado se revela como una relación social constitutiva de la relación salarial, que se encuentra estructurada lateralmente por la relación entre las clases sociales; y verticalmente por la relación de las clases sociales con el Estado expresada en el régimen salarial y la política social. De modo que la relación capitalista de explotación no se reduce a los conflictos y luchas que oponen a capitalistas y trabajadores asalariados: también incluye al Estado, mediante el cual ambas clases sociales institucionalizan sus compromisos en lo concerniente a las normas de utilización y reproducción de la fuerza de trabajo. Dicho de otro modo, la relación salarial no puede ser concebida simplemente como una relación bilateral trabajadores asalariados-capitalistas, en ausencia de una relación estatal que ligue a las clases sociales opuestas en su relación bilateral. En este sentido, el capital no puede ser pensado sin el Estado.»<sup>146</sup>

Podemos decir, por lo tanto, que el Estado, en tanto «capitalista colectivo ideal», en la medida en que es capaz de separarse del impulso inmediato de los capitales individuales y, simultáneamente, expresar en su seno la luchas de clases integrándolas en la dinámica de acumulación capitalista, se revela, como señalaran en su día Althusser y Poulantzas, como una instancia con «autonomía relativa».<sup>147</sup> Para estos autores la «autonomía relativa» significaba, en consonancia con lo que acabamos de exponer, que el Estado tenía su especificidad propia, su lógica y rigor propios, que reclamaba la necesidad de su comprensión como instancia sobredeterminada por el resto de instancias; también, en línea con lo apuntado por Tran Hai Hac, el reconocimiento de su

---

<sup>146</sup> Tran Hai Hac, *op. cit.*, 73-74. El término «relación salarial» usado por Tran Hai refiere, obviamente, a lo que nosotros hemos llamado «relación capital».

<sup>147</sup> Sobre la «autonomía relativa» véase Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, ed. cit., 16-18, Nicos Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, Madrid, S. XXI, 2001, 331-425 y, especialmente, Nicos Poulantzas, *Estado, poder y socialismo*, Madrid, S. XXI, 1979, 152-168.

propia capacidad de determinación constitutiva sobre las otras instancias sociales, en particular sobre la instancia económica.

En este mismo sentido, la «autonomía relativa» del Estado capitalista también se pone de manifiesto en su sobreponerse a los intereses particulares inmediatos, no siempre coincidentes, de los representantes de las diferentes fracciones del capital (por ejemplo: financiero, industrial, mercantil, etc.) para así identificarse con aquella fracción, y realizar la política económica, que cumpla con las condiciones generales más convenientes para el movimiento del capital en su totalidad.<sup>148</sup> El Estado, pues, no sólo tiene la capacidad de contribuir a crear «las condiciones exteriores generales del modo capitalista de producción» (territoriales, comunicativas y de transporte, investigación, etc.) que hacen posible la acumulación de capital y que, dada su escasa rentabilidad a corto plazo, no son creadas por los capitalistas individuales, sino también se establece en un espacio que unifica y organiza estratégicamente a la propia clase capitalista en el marco de la lucha de clases. Dicho resumidamente, el Estado también funciona como «capitalista colectivo ideal» por cuanto *refleja en su seno de manera transfigurada y condensada* estas contradicciones internas a la propia clase capitalista con vistas a asegurar, en última instancia, la reproducción y acumulación del *capital social* en condiciones históricas coyunturales dadas. Este enfoque tendente a enfatizar un concepto del Estado y sus aparatos como campo estratégico de las relaciones de fuerza entre las clases sociales modernas y entre las propias fracciones de la clase capitalista fue especialmente enfatizado y trabajado por Poulantzas.<sup>149</sup>

No obstante lo anterior, según nuestro juicio, todas estas funciones que permiten pensar el Estado y sus aparatos en su «autonomía relativa», como «capitalista colectivo ideal», no pertenecen a su forma misma tal y como

---

<sup>148</sup> Para una presentación, de orden descriptivo, de la lucha clases condensada y transfigurada en el Estado resulta ejemplar Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Austral, 1992. En esta obra de Marx, además, la «autonomía relativa» del Estado se da bajo la figura del llamado *bonapartismo* que se sitúa por encima de los intereses de las diferentes fracciones de clase burguesa para unificarlos. A este respecto cabe destacar los aportes de Poulantzas. Véase, nuevamente, Nicos Poulantzas, *Estado, poder y socialismo*, ed. cit., 152-168.

<sup>149</sup> También insiste sobre este punto Elmar Alvater, *op. cit.*, 5-7.

parecería sugerir Elmar Altvater; por el contrario, son funciones concretas encarnadas en el Estado y sus aparatos que quedan determinadas de acuerdo con las necesidades históricas y coyunturales de la lucha de clases y la acumulación del capital y que, por lo tanto, pertenecen más bien a su contenido o naturaleza; son funciones que expresan, en todo caso, el *carácter de clase capitalista* del Estado. Es más, de hecho, desde nuestra perspectiva, son precisamente estas funciones concretas las que quedan ocultas bajo el fetichismo de la forma Estado que presenta al Estado como garante trascendente -separado y neutro, situado por encima de los intereses particulares de las clases sociales, etc.- del *bien común* y el *interés general*. Volveremos de aquí a un momento sobre este disimulo del carácter de clase del Estado capitalista bajo las formas Estado-de-derecho o Estado al servicio de la riqueza de la nación.

Hay dos críticas al enfoque de Elmar Altvater consistente en ver la forma del Estado como «capitalista colectivo ideal», realizadas por Joaquim Hirsch -ubicado por John Holloway en la tercera de las orientaciones derivacionistas antes enumeradas-, que nos interesan especialmente por cuanto atañen, en cierta manera, a nuestro propio enfoque. La primera crítica consiste en que «al entender el Estado como la institucionalización de los intereses del capital en general, ellos le atribuyen un poder y conocimiento que no posee» y que, por lo tanto, «suponen la habilidad del Estado para cumplir esa función»<sup>150</sup>, cuando en realidad no la tiene. Aunque ya hemos matizado que esa cualidad del Estado como «capitalista colectivo ideal» nosotros la consideramos como parte de su contenido y no de su forma, es una crítica que también nos atañe directamente a nosotros. Si bien es cierto que idealizar en exceso la «autonomía relativa» del Estado o el Estado como «capitalista colectivo ideal» puede llegar a ser, paradójicamente, otra forma de fetichismo, creemos que se puede defender esta perspectiva del Estado, siempre y cuando se haga de una manera bien temperada, esto es, teniendo en cuenta sus límites. Por ejemplo, quizá sea cierto que el Estado no puede tener *por anticipado* el conocimiento necesario para enfrentar las contradicciones inherentes a la competencia entre

---

<sup>150</sup> John Holloway, *op. cit.*, 235.

capitales individuales, para crear «las condiciones exteriores generales del modo capitalista de producción» o para cohesionar la clase capitalista, pero creemos que es igualmente cierto que el Estado sí puede adquirir dicho conocimiento -y por lo tanto realizar las funciones indicadas- *ex post*, es decir, una vez dichas contradicciones y condiciones se van poniendo de relieve en sus tendencias históricas coyunturales.

La segunda crítica de Joaquim Hirsch declara que «el punto de partida (capitales individuales en antagonismo) dice poco acerca del Estado como una forma de dominación de clase (relaciones de represión y legitimación frente a los trabajadores) y desprecia por ende la naturaleza represiva del Estado»<sup>151</sup>. Como acabamos de decir, bajo nuestro enfoque, la idea del Estado como «capitalista colectivo ideal» no pertenece a su forma sino a la naturaleza de clase del Estado que queda oculta tras las formas Estado-de-derecho o Estado al servicio de la riqueza de la nación. Ahora bien, ¿puede imputársele a nuestro enfoque esta última crítica realizada a Altvater? ¿recoge nuestra perspectiva una elucidación de estas formas como «formas de dominación de clase» o, por el contrario, adolecemos del mismo límite que Altvater? Vamos esclarecer esta cuestión en el siguiente apartado.

## **5. El Estado en el marco de la *contradicción ontológica* entre relaciones mercantiles de producción y relación capital**

En el capítulo anterior dejamos caracterizado el modo de producción capitalista como una unidad articulada de al menos dos niveles *específicos* y contradictorios entre sí. Mostramos allí que la sociedad burguesa se halla atravesada por la *contradicción ontológica* entre los niveles correspondientes al mercado y al capital o, lo que es equivalente, a las relaciones mercantiles de producción y a la relación capital.

---

<sup>151</sup> *Ibid.*, 235.



Por todo ello, quedó allí igualmente establecido que dotar a ambos niveles de igual valor ontológico, de un mismo índice de realidad, implicaba sostener *al mismo tiempo*:

- 1) la afirmación del derecho o de las relaciones de derecho -esto es, relación entre los “hombres” bajo la forma jurídica *sujeto-de-derecho*, como *ciudadanos*- o, lo que equivalente, la afirmación de la sociedad moderna capitalista como una *sociedad de ciudadanos* (sección I, universo del mercado o del valor);
- 2) la afirmación de la relación capital -esto es, relación de *explotación* del “hombre” por el “hombre”- o, lo que es equivalente, la afirmación de la sociedad moderna capitalista como una *sociedad de clases* (sección III en adelante, universo de la producción o del valor descifrado como trabajo abstracto y el plusvalor como apropiación trabajo abstracto ajeno mediante la explotación de la fuerza de trabajo).

Paralelamente, en los apartados anteriores de este capítulo, hemos llegado a lo siguiente:

- 1) la afirmación fetichista del Estado en la forma de Estado-de-derecho o república democrática, como instancia separada y neutral garante del funcionamiento de la categoría sujeto-de-derecho y del derecho, del bien común de los sujetos-de-derecho; pero también, simultáneamente, la afirmación del Estado como instancia separada y neutral al servicio del interés general de la nación, de la prosperidad o riqueza de la nación (sección I, universo del mercado o del valor). Estas formas del Estado fueron deducidas por nosotros, en línea con los derivacionistas de la segunda orientación señaladas por Holloway (Flatow y Huisken, también en línea con Jaime Sánchez Susarrey, un autor relativamente más reciente), partiendo de las formas fetichistas implicadas en las relaciones mercantiles de producción;

2) la afirmación del Estado como Estado *capitalista*, como Estado-*de-clase* o como «capitalista colectivo ideal» cuyo interés universal coincide con el interés particular del *capital social*, del capital en general (sección III, el valor descifrado como trabajo abstracto y el plusvalor como apropiación de trabajo abstracto ajeno mediante la explotación de la fuerza de trabajo). En este punto, hicimos una exposición del Estado como «capitalista colectivo ideal», con «autonomía relativa», señalando algunas de sus funciones estatales concretas para salvaguardar la acumulación y reproducción del capital. Aquí coincidimos, con los matices indicados en el apartado anterior de este mismo capítulo, con los pensadores de la primera orientación derivacionista (principalmente coincidimos parcialmente con Elmar Altvater en algunos ejemplos de funciones estatales, las cuales pueden encontrarse también, como hemos mostrado, en *El Capital* de Marx).

Se trata ahora, tal y como hicimos en nuestro anterior capítulo, de mantener nuevamente estas dos afirmaciones últimas en pie de igualdad ontológica, para así conceptualizar el Estado como una *unidad contradictoria* de Estado-*de-derecho* y Estado-*de-clase*. De esta manera, el Estado quedará simultáneamente determinado como «capitalista colectivo ideal» con su «autonomía relativa» o Estado *capitalista* al servicio de la reproducción y acumulación del *capital social* a medio o largo plazo y como Estado-*de-derecho*, como instancia separada y neutral que garantiza el funcionamiento de la categoría sujeto-de-derecho y del derecho, como instancia al servicio del *bien común* y el *interés general*.

Es necesario que entremos ahora en algunos pormenores de la operatoria que implica esta caracterización del Estado como unidad contradictoria: al sostener que el Estado es contradictoriamente Estado-*de-derecho* y Estado-*de-clase*, aseveramos que el Estado-*de-clase* defiende a la clase capitalista y sus intereses en la medida misma en que, paradójicamente, funciona bajo la forma de Estado-*de-derecho* y, consecuentemente, constituye y trata a los individuos

como sujetos-de-derechos o ciudadanos posibilitando así la reproducción y la acumulación del capital. El Estado capitalista se hace valedor del capital, y por ende de los intereses de la clase capitalista, en tanto no se reconoce como tal sino, por el contrario, en tanto se afirma a sí mismo como defensor del bien común y el interés general, universal. Por lo tanto, no se trata de mantener que la forma Estado-*de-derecho* es una mentira, una mera mascarada, de declarar que lo que el Estado capitalista dice ser no lo es y que, en realidad, es un Estado-*de-clase*. Tan pronto como caemos en este género de razonamientos, dejamos de pensar el Estado como unidad contradictoria y nos vemos abocados, de manera precipitada, a defender el Estado-*de-derecho* que, como decimos, es la forma bajo la cual el Estado se hace valedor y garante del capital.

Lo que no debe perdersenos de vista aquí es lo siguiente: así como el derecho tenía una función reproductiva en relación al capital, el Estado-*de-derecho* la tiene ahora, a su vez, en lo que concierne a las funciones del Estado en tanto que Estado *capitalista*. No se trata sólo, como acabamos de señalar, de que el Estado-*de-derecho* en tanto garante del derecho contribuye a la reproducción y acumulación del capital -que también- sino de que, además, el Estado mismo al ser representado y funcionar como Estado-*de-derecho* *disimula ontológicamente* el *carácter de clase* inherente al propio Estado *capitalista*, esto es, su funcionamiento como «capitalista colectivo ideal» con «autonomía relativa» al servicio de la reproducción y la acumulación capitalista. El Estado capitalista no opera al desnudo como una instancia *al servicio del capital* sino determinado por la forma misma del fetichismo político o estatal, esto es, funciona al servicio del capital en la medida misma en que, paradójicamente, se reconoce a sí mismo, de manera fetichista, como una instancia política neutral que, encontrándose situada más allá de los intereses de las clases sociales en disputa, cuida de la prosperidad general de sus ciudadanos y de la riqueza social de la nación, como garante del *bien común* y del *interés general*. De igual manera, sus funciones encarnadas en los aparatos de Estado dependientes de la acumulación del capital tampoco se presentan y funcionan como funciones capitalistas desnudas sino como funciones universales -enmascaradas, en ocasiones, bajo su aspecto

meramente técnico- que, convenientemente usadas, sirven igualmente al bien común y el interés general.

Por consiguiente, es en el marco de esta conceptualización del Estado como unidad contradictoria donde la forma Estado-de-derecho o *república democrática* se revela, usando la expresión de Joaquim Hirsch, como una «forma de dominación de clase».<sup>152</sup>

De hecho, como apuntábamos hace un momento, esta representación fetichista del Estado capitalista como Estado-de-derecho o *república democrática*, una vez es asumida, tiene efectos políticos decisivos. Promueve la esperanza justa, aunque estéril, en la posibilidad de *otra política* desde el Estado capitalista, así como la ilusión fetichista de que la política puede imponerse sobre la economía, sobre la dinámica del capital. Pero la posibilidad misma de *otra política*, tomando nuevamente el concepto de Althusser, no puede rebasar los límites de la «autonomía relativa» del Estado, esto es, no puede caer en el espejismo de obviar el *carácter relativo* de dicha autonomía estatal; que dicha autonomía, en última instancia, y aun reconociendo la eficacia de las luchas obreras y populares en el Estado y sus aparatos, se halla circunscrita a los marcos impuestos por la acumulación capitalista. Incurrir en esta falta, tal y como señalara Étienne Balibar en su día, lleva al malentendido según el cual «la lucha revolucionaria no sería una lucha *contra* el Estado existente, sino más fundamentalmente una lucha por este Estado, por el desarrollo de sus funciones universales, por arrancarlo al “embargo” abusivo de

---

<sup>152</sup> Engels escribe a este respecto: «En este sentido, puede decirse que la república de Thiers constituye la final realización de la república de 1792, la república de los jacobinos sin el autoengaño de éstos. A partir de ahora, la clase obrera no puede sufrir más engaños acerca de lo que es la república moderna: *la forma de Estado en la que el dominio de la burguesía recibe su última y más acabada expresión*». Véase “La revolución en España”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Escritos sobre España*, Madrid, Editorial Trotta, 1998, 241-242. El subrayado es nuestro. Igualmente, no dejan de ser evocadoras a este respecto las palabras del revolucionario ruso Lenin: «La omnipotencia de la “riqueza” es *más segura* en las repúblicas democráticas también porque no depende de unos u otros defectos del mecanismo político ni de la mala envoltura del capitalismo. La república democrática es la mejor envoltura política posible del capitalismo; y por eso, el capital, al apoderarse de esta envoltura, la mejor de todas, cimenta su poder con tanta seguridad y firmeza, que no lo conmueve ningún cambio de personas, ni de instituciones ni de partidos dentro de la república democrática burguesa». Véase “El Estado y la Revolución”, en V. I. Lenin, *Obras escogidas*, 12 tomos, URSS, Editorial Progreso, 1977, Tomo VII, 12.

la clase dominante»<sup>153</sup>. Dicho en términos clásicos, la consecuencia política última de fetichizar la política o del fetichismo del Estado sería, pues, la sustitución de la *política revolucionaria*, que se fija como objetivo la destrucción del Estado capitalista, por la *política reformista*, que aspira a alcanzar el poder de dicho Estado y usarlo, de manera instrumental, para así transitar pacíficamente del capitalismo al socialismo mediante reformas.<sup>154</sup> La política sujeta al fetichismo del Estado, por lo tanto, contribuye a circunscribir la lucha de clases del proletariado dentro de los límites reformistas; se revela, pues, como una «forma de dominación de clase» privilegiada.

Este funcionamiento capitalista disimulado, asimismo, se encuentra *legitimado* bajo la forma democrática misma correspondiente al Estado como Estado-de-derecho o *república democrática*. Por ejemplo, el Estado bajo esta forma, en la medida en que trata a los habitantes de la nación como sujetos-de-derecho o ciudadanos (en sus prácticas administrativas, en la aplicación de las leyes, en los mecanismos de representación, en las instituciones de la salud, etc.), los atomiza, individualiza sus relaciones, etc., mina, en definitiva, sus estructuras comunitarias pero también la organización misma del proletariado

---

<sup>153</sup> Étienne Balibar, *Sobre la dictadura del proletariado*, Madrid, S. XXI, 2015, 47. El subrayado es nuestro. Esta obra de Balibar es interesante porque, entre otras muchas cosas, es ilustrativa de los debates surgidos a raíz del XXII Congreso del Partido Comunista Francés (P.C.F.) celebrado en febrero de 1976. En este congreso el P.C.F. abandonó del concepto de «dictadura del proletariado» y asumió la por entonces llamada política eurocomunista de tipo reformista. En este texto Balibar sostiene que no es posible abandonar el concepto de «dictadura del proletariado» sin abandonar al mismo tiempo la teoría marxista del Estado.

<sup>154</sup> Balibar se pronunciaba en este mismo sentido cuando escribía: «[...] es imposible disociar realmente el reconocimiento de la lucha de clases y el reconocimiento de la naturaleza de clase del Estado como tal (de donde se desprende la necesidad de la dictadura del proletariado). Desde el momento en que se admite que el Estado en tal o cual de sus funciones puede escapar a la determinación de clase, desde que se admite que puede constituir un simple “servicio público” y representar los intereses de la sociedad entera antes de representar los de la clase dominante,[...], se está inevitablemente conducido a admitir que los exploradores y los explotados tienen “también” ciertos intereses históricos en común (los de la “colectividad nacional”, por ejemplo), que su lucha no determina el conjunto de relaciones sociales, que está circunscrita a cierta esfera de la vida social o que se borra frente a ciertas exigencias superiores». Véase Étienne Balibar, *op. cit.*, 48-49. Nuevamente, es igualmente sintomático que la izquierda, casi en su totalidad, haya asumido hoy este fetichismo político, así como sus consecuencias políticas.

como clase.<sup>155</sup> Como botón de muestra un ejemplo de Engels que fue retomado años más tarde por el revolucionario ruso Lenin: sin ir más lejos, en los procesos electorales el Estado-de-derecho, al mismo tiempo que se trata a la población como una masa indiferenciada de “votantes individuales” que hace abstracción de las determinaciones de clase, atomiza y fragmenta el voto del proletariado contribuyendo a su exclusión *en tanto que clase* en los espacios de representación estatales.<sup>156</sup>

El funcionamiento del fetichismo jurídico, sus disimulos y mistificaciones, hallan su expresión más elevada, pues, en el fetichismo político, esto es, en la representación fetichista del Estado capitalista como Estado-*de-derecho* o *república democrática* bajo la cual funciona y se disimula su carácter de clase capitalista. Es muy llamativo que esta forma Estado sea la que no podrán dejar de reivindicar todos aquellos autores que se adhieran de *tout cœur* a los ideales republicanos de la ilustración.<sup>157</sup>

## 6. La *necesidad* misma de la forma Estado

Hasta aquí hemos deducido las formas de Estado correspondientes al fetichismo jurídico y al fetichismo de la mercancía, así como algunas de sus

---

<sup>155</sup> A este respecto dice Balibar: «La ideología jurídica burguesa se esfuerza (con éxito) en hacer creer que el Estado mismo está por encima de las clases, y *sólo tiene que ver con individuos*». El subrayado es nuestro. Véase Étienne Balibar, *op. cit.*, 40. Sobre los procesos de individualización y su función de dominación son clarificadores los análisis de John Holloway, “El Estado y la lucha cotidiana”, en *Cuadernos Políticos*, México D.F., Editorial Era, núm. 24 (1980): 7-27.

<sup>156</sup> Nuevamente Lenin, en relación a los procesos electorales democráticos, escribe: «Hay que advertir, además, que Engels llama también la atención con la mayor precisión al sufragio universal instrumento de dominación de la burguesía. El sufragio universal, dice, basándose evidentemente en la larga experiencia de la socialdemocracia alemana es “el índice de madurez de la clase obrera”. *No puede llegar ni llegará nunca a más en el Estado actual*». Véase “Estado y la revolución”, *op. cit.*, Tomo VII, 12. El subrayado es nuestro.

<sup>157</sup> Entre ellos estarán, como veremos en la última parte de este trabajo, los autores de *El orden de El Capital*: Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero, pero también otros autores que se reclaman del republicanismo como Antoni Domènech (véase su libro *El eclipse de la fraternidad*, Barcelona, Crítica, 2004) e incluso la mayoría de la izquierda occidental.

funciones reproductivas y de dominación. Vamos a intentar ahora *dar cuentas de la necesidad misma de esas formas*.

Se trata, pues, de responder a las preguntas que dejó planteadas, en los años 20 del siglo pasado, el jurista soviético Pasukanis:

«¿Por qué la dominación de clase no continúa siendo lo que es, a saber, la sumisión de una parte de la población a otra? ¿Por qué reviste la forma de un poder estatal oficial, o lo que es lo mismo, por qué el aparato de coacción estatal no se constituye como aparato privado de la clase dominante? ¿Por qué se separa aquél de esta última y reviste la forma de un aparato de poder público impersonal, separado de la sociedad?»<sup>158</sup>

La pista para abordar estas cuestiones la tenemos en un célebre pasaje del libro III de *El Capital*:

«La forma económica específica en la que se le extrae el plus trabajo impago al productor directo determina la relación de dominación y servidumbre, tal como ésta surge directamente de la propia producción y a su vez reacciona en forma determinante sobre ella. Pero en esto se funda toda la configuración de la entidad comunitaria económica, emanada de las propias relaciones de producción, y por ende, al mismo tiempo, su figura política específica. En todos los casos es la relación directa entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos—relación ésta cuya forma eventual siempre corresponde naturalmente a determinada fase de desarrollo del modo de trabajo y, por ende, a su fuerza productiva social—donde encontraremos el secreto más íntimo, el fundamento oculto de toda la estructura social, y por consiguiente también de la forma política que presenta la relación de soberanía y dependencia, en suma, de la forma del estado existente en cada caso.»<sup>159</sup>

Por consiguiente, si nos ceñimos al criterio de Marx, la necesidad y la especificidad misma de la forma de Estado bajo el modo de producción capitalista *habría que buscarla en la relación capital*. Veamos por qué.<sup>160</sup>

---

<sup>158</sup> Evgeni B. Pasukanis, *op. cit.*, 119.

<sup>159</sup> Karl Marx, *El Capital*, ed. cit., Libro III, Vol. 8, 1007.

<sup>160</sup> Sobre este punto, con distintos matices, coinciden autores como Joaquim Hirsch, John Holloway, Werner Bonefeld o Nicos Poulantzas. Véase Joaquim Hirsch, "Rasgos fundamentales de la teoría materialista del Estado", en *La UAM ante la sucesión presidencial: Propuestas de política económica y social para el nuevo gobierno*, México

En las sociedades esclavista y feudal, los productores directos -los esclavos y los campesinos que eran siervos de la gleba- estaban separados *jurídicamente* de los medios de producción -la propiedad pertenecía a las clases dominantes, a los esclavistas, a los señores de la gleba, etc.-, pero, en cambio, eran *poseedores* de dichos medios. De aquí, por otra parte, que los productores directos tuvieran un dominio relativo sobre el proceso de trabajo. La apropiación del plus trabajo (del trabajo ajeno) en estas sociedades precapitalistas exigía, pues, bajo este supuesto, de la existencia de *relaciones personales de dominación* y del ejercicio de la *violencia directa* por parte de las clases dominantes. Por consiguiente, era la especificidad misma de las formas de explotación de los modos de producción precapitalistas la que requería de una imbricación *directa* de las relaciones políticas de dominio personal y de las relaciones económicas, del Estado y la economía.

Por el contrario, como vimos en nuestro capítulo IV, y no nos cansaremos de repetir, la forma de explotación específica del modo de producción capitalista hace necesarias, según Marx, *dos condiciones*: de una parte, *la relación capital* o la separación de la amplia mayoría de la población de los medios de producción, su *desposesión* o expropiación de todo medio de producción mediante la violencia del Estado, su constitución, en definitiva, como proletarios; y de otra parte, paradójicamente, el establecimiento de *relaciones de derecho* entre el obrero y el capitalista, su interpelación y constitución como sujetos-de-derecho por el Estado, para que el primero pueda vender, y el segundo comprar, la fuerza de trabajo que hace posible la apropiación del plus trabajo bajo la forma de plusvalor, y por lo tanto, la existencia y reproducción del capital como tal. Es más, y esta es una cuestión fundamental, Marx considera que estas *dos condiciones* -la afirmación de la

---

D. F., UAM-X (2011): 137-140; John Holloway, "Capital, crisis y Estado", en F. Rojas, V. Moncayo (coord.), *Crisis Permanente del Estado Capitalista*, Bogotá, Ediciones Internacionales, 1980; "El Estado y el capital: sobre la crítica de lo político", en Werner Bonefeld, *op. cit.*, 185-197 y, especialmente por ser el más claro a nuestro juicio, Nicos Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, ed. cit., 149-157, *Hegemonía y dominación en el Estado moderno*, Cuadernos de Pasado y presente, Buenos Aires, 1975, 150-161 y, ante todo, *Estado, poder y socialismo*, ed. cit., 13-15.



relación capital y la afirmación de las relaciones de derecho- están estrechamente relacionadas entre sí.

«Este resultado pasa a ser inevitable no bien el obrero mismo vende libremente la fuerza de trabajo como mercancía. Pero es también a partir de entonces, solamente, cuando se generaliza la producción de mercancías y se convierte en la forma típica de la producción; sólo a partir de ese momento cuando cada producto se produce de antemano para la venta y cuando toda la riqueza producida recorre los canales de la circulación. Tan sólo entonces, cuando el trabajo asalariado constituye su base, la producción de mercancías se impone forzosamente a la sociedad en su conjunto, y es también en ese momento cuando despliega todas sus potencias ocultas.»<sup>161</sup>

Dicho de otros términos, es la *relación capital* misma -el establecimiento del «trabajo asalariado» como base de la sociedad moderna capitalista-, la que impone la generalización *las relaciones mercantiles de producción* y, consecuentemente, como vimos detenidamente en nuestro capítulo II, la que precisa a su vez del supuesto trascendental o de la necesidad de *las relaciones de derecho* y del Estado.

Ahora bien, como argumentamos ya en el apartado 3 de este capítulo, las relaciones de derecho en general, y la relación de derecho entre el obrero y el capitalista en particular suponen a su vez, justamente, la abolición de las relaciones personales de dominación y del ejercicio de toda violencia directa entre ellos. La conclusión es la siguiente: a la inversa de lo que teníamos en las sociedades precapitalistas, la forma de explotación capitalista es la que precisa ahora de un dominio que revista la forma de leyes impersonales que atañen a sujetos-de-derecho -y que, por lo tanto, entre otras, debe hacer abstracción de las determinaciones de clase- y de una violencia que se presente como separada de estos mismos sujetos-de-derecho. De aquí se sigue, finalmente, *la necesidad* misma de que, en la sociedad moderna capitalista, el Estado adopte la forma de una instancia *separada* -situada por encima de los sujetos-de-

---

<sup>161</sup> Karl Marx, *op. cit.*, Libro I, Vol. 2, 725. Esta cita está a pie de página y, como explica Pedro Scaron en su advertencia como traductor, formaba parte de la 4ª edición alemana elaborada por Engels a partir de las indicaciones manuscritas de Marx.

derecho, las clases sociales y la sociedad en su conjunto- que sea garante de las leyes y única poseedora de la violencia legítima.<sup>162</sup>

\*\*\*\*\*

---

<sup>162</sup> Esta separación fetichista, no obstante, como deducirá el lector de lo dicho anteriormente, no es una exterioridad real sino, más bien, *la forma misma* bajo la que se presenta el Estado y el derecho bajo las relaciones de producción y reproducción capitalistas.

## VI. CONSECUENCIAS IMPORTANTES DE NUESTRA RECONSTRUCCIÓN DE LA ONTOLOGÍA DE *EL CAPITAL* DE MARX

Aunque ya lo dejamos señalado en la introducción de nuestro trabajo, el lector atento de las páginas precedentes podrá haberse percatado por sí mismo, sin gran dificultad, que nuestra reconstrucción de la ontología del modo de producción capitalista que encontramos en *El Capital* ha ido encaminada, en todo momento, a dar cabida en ella a la cuestión del fetichismo. Sin embargo, cabe precisar que, según nuestro juicio, y sin que ello signifique menoscabar un ápice la importancia del fetichismo en su vertiente objetiva, consideramos que los resultados más relevantes de nuestro trabajo se sitúan del lado subjetivo del fetichismo, esto es, en lo relativo al fetichismo jurídico. En este apartado vamos a resaltar ahora, de manera sucinta, los que consideramos son los dos resultados más importantes de esta primera parte de nuestro trabajo concernientes al fetichismo jurídico, así como algunas de sus consecuencias más notorias de orden político.

De entrada, un primer resultado importante de nuestra reconstrucción de la ontología marxiana ha sido *la elucidación del carácter necesario del fetichismo jurídico para el modo de producción capitalista*. Para obtener este resultado tuvimos que leer althusserianamente *El Capital*, es decir, fue preciso entender el orden de exposición [*Darstellung*] de *El Capital*, la secuencia de las categorías y conceptos en sus secciones, no de una manera cronológica historicista, tampoco de una manera meramente lógica o deductiva limitada por el rasero económico, sino, muy al contrario, como la puesta en escena de la articulación entre diferentes niveles de relaciones del modo de producción capitalista. Y mediante esta lectura no sólo mostramos la necesidad de que la subjetividad del derecho -esto es, la subjetividad constituida por la categoría sujeto-de-derecho- se hallase implicada en las relaciones mercantiles de producción para que estas pudieran funcionar y desarrollarse (sección I);

también pusimos de relieve incluso la manera misma en que esa implicación en las relaciones mercantiles era a su vez necesaria para la reproducción y el despliegue mismo del capital (secciones III y IV respectivamente).

Precisemos un poco más la principal consecuencia ontológica de este primer resultado: lo que sostuvimos, a contracorriente de las lecturas “objetivistas” de *El Capital*, es que para que el modo de producción capitalista funcione no bastan sus relaciones estrictamente económicas -las relaciones mercantiles o la relación capital por sí solas-, sino que, por el contrario, es necesario que dichas relaciones se encuentren articuladas en todo momento con determinadas formas de subjetividad, esto es, con ciertas representaciones de esas mismas relaciones y con ciertas representaciones que los individuos que las sostienen se hacen de sí mismos. Esto fue justo lo que vimos cuando mostramos que la circulación de la fuerza de trabajo en el mercado, imprescindible para la reproducción del capital, exigía que los obreros fueran interpelados y se representasen a sí mismos como sujetos-de-derecho o, de igual manera, cuando mostramos que el desarrollo del capital en su estadio de subsunción real exigía, de igual manera, que el capital se representase a sí mismo como sujeto-de-derecho (capítulo IV).

Por consiguiente, lo que obtuvimos en nuestra indagación fue *la necesidad misma* de los efectos de la subjetividad jurídica sobre las relaciones de producción. Y para llegar aquí tuvimos que leer sintomáticamente *El Capital*, es decir, para decirlo como Althusser, tuvimos que sacar a la luz aquello que el texto de Marx *dice sin decirlo*. Hubimos de mostrar, en definitiva, que la necesidad misma de los efectos de la subjetividad sobre las relaciones de producción, a pesar de no hallarse tematizada en el texto de *El Capital*, sí funcionaba como un supuesto insoslayable que permanecía implícito, latente, en la elaboración misma de la ontología del modo capitalista de producción hecha por Marx. Nuestro enfoque, por lo tanto, se situó fuera del concepto clásico, economicista, del modo de producción que lo restringía a sus relaciones de producción y, en su lugar, como decimos, concebimos el modo de producción mismo incluyendo a la subjetividad como una parte constitutiva suya. Dejábamos a un lado, así pues, la perspectiva dominante en la tradición

marxista, que tendía a entender la subjetividad como una expresión, reflejo o excrecencia de las relaciones económicas del modo de producción y pusimos de manifiesto, insistimos, la implicación y efectos necesarios de la subjetividad jurídica en las relaciones de producción *dentro* del modo de producción. De hecho, esta interioridad de la subjetividad respecto al modo de producción capitalista y, por lo tanto, de sus efectos inmanentes en las relaciones de producción fue lo que Althusser trató de pensar a través del concepto spinoziano de *causalidad estructural*, es decir, a través de la conceptualización de una causa que existe únicamente en sus efectos internos, inmanentes, a la ontología misma del modo de producción.

Ahora bien, tirando un poco más de este hilo argumental, también vimos que la necesidad de la articulación y presencia en sus efectos del fetichismo jurídico, de su forma de subjetividad, en las relaciones económicas de la sociedad capitalista, no explicaba el hecho mismo de la articulación, de sus efectos estructurales. Para explicar este último hecho era precisa una «causa positiva»<sup>163</sup> que impusiese masivamente en las relaciones económicas capitalistas la presencia de ese fetichismo jurídico y sus representaciones asociadas. Es aquí donde hacía acto de presencia la cuestión del Estado como garante último del derecho, de la imposición de la forma de subjetividad jurídica en las relaciones económicas capitalistas. El resultado, en forma resumida, era el siguiente: las relaciones económicas capitalistas no pueden prescindir del fetichismo jurídico y el fetichismo jurídico, a su vez, no puede tener una presencia masiva en dichas relaciones sin la intervención del Estado y sus aparatos. Lo que obteníamos, en definitiva, y este era otro resultado de nuestro trabajo que pusimos de manifiesto en los capítulos precedentes, era *el carácter igualmente necesario, constitutivo, que tiene el Estado dentro del modo de producción capitalista* (capítulo V). La ontología del modo de producción capitalista, por lo tanto, habrá de tener como integrantes suyos las relaciones de producción y la subjetividad jurídica pero también, cosa no poco importante, habrá de incluir al Estado mismo como parte de su propia estructura.

---

<sup>163</sup> Esta expresión, como veremos más adelante, será utilizada por Étienne Balibar a propósito de este mismo problema concreto.

Resumiendo: una de las consecuencias más importantes obtenidas a raíz de nuestra reconstrucción de la ontología teórica de *El Capital* de Marx ha sido *la gran relevancia que cobran la subjetividad y el Estado para el funcionamiento y desarrollo de la sociedad moderna capitalista*.

Entremos ahora en algunas de las consecuencias políticas que se derivan de lo antedicho. Lo primero sobre lo que cabe llamar la atención es que la cuestión de la subjetividad y el Estado es, obviamente, la cuestión de la lucha ideológica y de la política. Y en este punto, lo que no debemos obviar, es que la subjetividad del derecho que acompaña al fetichismo jurídico es la constituida por la categoría *sujeto-de-derecho* y que esta categoría es simultáneamente, ¡atención!, *la categoría central del republicanismo ilustrado*. Sin que sea necesario volver a cuestiones ya discutidas por nosotros en los capítulos anteriores de esta primera parte, lo que queremos traer a debate en este momento es la circunstancia sospechosa de que en la actualidad la amplia mayoría de la izquierda occidental, incluida la de nuestro país (¡faltaba más!), se reivindique a sí misma como parte de la tradición *republicana ilustrada*. Este es un hecho que alcanza incluso a las fuerzas políticas, a los grupos de estudio e investigación, etc. que tuvieron su origen en la tradición comunista y que, incluso, en algunos casos, siguen reclamándose aún hoy de esta tradición. Y así, en nuestro día a día, asistimos al “espectáculo” de ver como todo el espectro de la izquierda al unísono, en sus programas políticos, en sus eventos y en las tertulias televisivas de toda índole en las que participan, se suma a las retóricas del “ciudadanismo”, de la necesidad de defender el Estado-de-derecho, de la necesidad imperiosa de la lucha por la república sin más, etc. ¿Qué es lo que revela este pavoroso hecho? Hay un célebre adagio de Marx en *El Capital* que puede darnos luz a la hora de explicar esta circunstancia que vivimos cotidianamente: «No lo saben, pero lo *hacen*»<sup>164</sup>. ¿El qué? Dar rienda suelta e instalarse en un discurso -el del derecho y el republicanismo- que, por ser funcional a la reproducción y el despliegue del capital, no sólo es inofensivo a la sociedad capitalista, sino que, además, y esto es más grave, es cómplice *necesario* de ella. La izquierda republicana, en la medida misma en que

---

<sup>164</sup> Karl Marx, *op. cit.*, Libro I, Vol. 1, 90.

comulga discursivamente con el fetichismo jurídico, vive en y para el capitalismo, dentro de su universo ideológico, en las representaciones y conceptos que son necesarios a su reproducción y despliegue. Este hecho por sí solo, ya es índice de su domesticación, de su abandono de la lucha ideológica en la que pueden, deben, fraguarse formas de subjetividad alternativas que excedan, o dejen de estar integradas, en los circuitos retóricos que sirven al capital. Abandono que, además, entraña una responsabilidad política central desde el punto de vista de la lucha por la superación del capitalismo, pues supone también, en último término, la renuncia a asumir el reto de dar la batalla en un terreno, el de la subjetividad, que, como hemos ido viendo, cobra valor estratégico desde el momento en que se reconoce su importancia crucial para la dinámica y el funcionamiento mismos del capitalismo. Gran parte del drama de la izquierda actual puede resumirse, en definitiva, en su incapacidad para pensar y poner en marcha una política que no esté fundamentada en categorías que, en última instancia, sean funcionales a la sociedad capitalista.

Este mismo problema lo ejemplificábamos en el marco de nuestro análisis del Estado cuando aludíamos al debate clásico de los años 60 y 70 del siglo XX, hoy prácticamente olvidado, de la *dictadura del proletariado*. Más allá de los prejuicios que todavía hoy activa el término, más o menos acertado, de «dictadura», el debate de fondo era la cuestión del *carácter de clase* del Estado. Con la distancia que da el tiempo, puede decirse que, si entonces la discusión se zanjó a favor de los que negaban el carácter de clase del Estado para sostener la posibilidad de una vía pacífica, institucional, al socialismo; a día de hoy, aquello ha llegado hasta un punto en el que la izquierda ha terminado por restar cualquier relevancia al discurso de clase en sus retóricas cotidianas. Pero no vayamos tan lejos y quedémonos en el debate en torno al Estado para ligarlo con la cuestión del republicanismo. En nuestro capítulo anterior, partiendo del sujeto-de-derecho, dedujimos el *fetichismo político* o *fetichismo del Estado* que tenía por forma el Estado-de-derecho o *república democrática*. De hecho, lo que vimos fue que el fetichismo político no era más que una forma más elevada del fetichismo jurídico, y que, además, en una paradójica retroacción, aquel acababa siendo una «condición de posibilidad»

de este (capítulo V). Es el Estado-de-derecho, como ya señalamos poco más arriba, el que acaba imponiendo y sacralizando el discurso del derecho, entre otras cosas, como diría Althusser, interpelando masivamente a los individuos como sujetos-de-derecho mediante su aparato jurídico-político. En cualquier caso, nos concederá el lector la obviedad de que el Estado-de-derecho o república democrática es la forma de Estado que el republicanismo reivindica como su ideal. La pregunta que cabe hacerse ahora es: ¿a día de hoy, en el capitalismo desarrollado de los países occidentales, la reivindicación de la república democrática tiene un potencial transformador o, por el contrario, como ya sospechara el revolucionario Lenin, estamos ante un ideal inofensivo que, nuevamente, es funcional a la reproducción y el desarrollo del capital? Si el fetichismo jurídico implica una forma de subjetividad imprescindible para el funcionamiento de la sociedad capitalista y este, a su vez, es impuesto masivamente por el Estado bajo su forma de Estado-de-derecho o república democrática, mucho nos tememos que la respuesta está ya dada de antemano...

\*\*\*\*\*





## **SEGUNDA PARTE**



## VII. LA IDEOLOGÍA EN *MARXISMO Y HUMANISMO* DE LOUIS ALTHUSSER

### 1. La querella del humanismo

La cuestión de la ideología preocupó al filósofo Louis Althusser a lo largo de gran parte de su trayectoria intelectual. De hecho, puede afirmarse hoy que, sin lugar a dudas, fue Althusser quien dejó planteado -con una dosis de profundidad encomiable- el problema de la ideología a la filosofía del siglo XX y posterior. Desde entonces algunos filósofos, como por ejemplo Michael Foucault o Gilles Deleuze, sorprendentemente, se desentendieron de la cuestión de la ideología por considerar que, en el fondo, respondía a un falso problema de recorrido estéril.<sup>165</sup> Otros pensadores, recientemente, han retomado el asunto de la ideología desde perspectivas diferentes sin dejar de tener en cuenta el aporte althusseriano. Es el caso de Terry Eagleton, Slavoj Žižek, Judith Butler o Teun A. van Dijk entre otros muchos.<sup>166</sup>

Uno de los primeros textos *publicados* donde Althusser se centró, de manera explícita, en la ideología fue el artículo *Marxismo y humanismo* que apareció en *Cahiers de l'ISEA* en 1964. Un año después, sería recogido en el libro *Pour Marx*, traducido al castellano como *La revolución teórica de Marx*. El artículo pertenecía a lo que el francés bautizó como «la querella del humanismo»<sup>167</sup> y, pese a su brevedad, era clave en muchos sentidos. *Pour*

---

<sup>165</sup> Ver, por ejemplo, “Verdad y poder”, en Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, 136 y Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos*, Valencia, Pre-textos, 2005, 333-346.

<sup>166</sup> Algunas obras de referencia de estos autores son Terry Eagleton, *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós, 2005, Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, S. XXI, 2003, Judith Butler, *El género en disputa*, Barcelona, Paidós, 2010, Teun A. van Dijk, *Ideología y Discurso*, Barcelona, Ariel, 2011. Desde luego esta lista de obras y autores no es, ni de lejos, exhaustiva. La producción en torno a la ideología en las últimas décadas ha sido muy extensa y goza de gran actualidad.

<sup>167</sup> La expresión «la querella del humanismo» estaba reservada para ser el título de un libro en el cual Althusser quería recoger diversos artículos suyos a propósito del

*Marx*, como dejamos indicado en nuestra introducción, era una recopilación de artículos, los cuales constituían «notas para una investigación» -este fue el subtítulo dado por Althusser a *Contradicción y sobredeterminación*, pero el subtítulo bien podría haberse aplicado a cualquiera de los otros artículos de *Pour Marx*- que adelantaban tomas de posición teóricas que habían de ser corroboradas o descartadas en trabajos ulteriores. Así las cosas, como ha señalado acertadamente el filósofo español Pedro Benítez, «la pretendida unidad de *Pour Marx*, incuestionada hasta ahora, se hace más que discutible», y esto no sólo por su naturaleza de recopilación, sino, cosa más importante, porque es cuestionable que los artículos que recoge puedan agruparse bajo una misma problemática. Tanto es así que pueden dividirse en función de su adscripción o no al «teoricismo» que, comúnmente, se considera inaugurado con *Sobre la dialéctica materialista* de 1963. Lo que es sumamente interesante es que *Marxismo y humanismo*, siendo posterior a este artículo, no se dejaba reducir a su problemática teoricista, pues en él la ideología, lejos de estudiarse a partir de su contraposición con la ciencia en el marco de la problemática idealista de la conquista de una «Teoría» garante de la cientificidad del materialismo histórico, se abordaba a partir de su inscripción dentro de la ontología de una u otra formación social.<sup>168</sup> De hecho, debemos decir que *Marxismo y humanismo* será fundamental para nuestro trabajo por cuanto, justamente, a diferencia del resto de artículos que integran *Pour Marx*, supone, una de las primeras tentativas althusserianas en el establecimiento de un abanico de *notas fundamentales para una concepción materialista de la ideología*.

Pero antes de entrar en estas notas es importante hacerse una idea de las circunstancias históricas que envolvían este artículo. En 1956, el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (P.C.U.S.), bajo la forma de una autocrítica, adopta como tesis principales la condena del periodo

---

humanismo. Entre dichos artículos hubiera estado, justamente, *Marxismo y humanismo* y también *Nota complementaria sobre el "humanismo real"*, ambos incluidos en *Pour Marx*. El libro también hubiera recogido un conjunto representativo de la polémica suscitada en 1965 en las revistas *Clarté* y *La Nouvelle Critique*. Dicho libro nunca vio la luz, sólo se conservan algunos de los manuscritos en los archivos personales de Althusser, entre ellos el texto de 1967 titulado *La querrela del humanismo*.

<sup>168</sup> Véase Pedro Benítez, *op. cit.*, 165-166.

estaliniano, del *culto de la personalidad* a Stalin y, lo que era más importante de cara al rumbo político futuro, el abandono de la *dictadura del proletariado* y su sustitución por el gobierno del *pueblo*. El argumento esgrimido fue que la superación de la propiedad privada burguesa y la socialización de los medios de producción en la U.R.S.S. habían eliminado las *clases* y, con ellas, sus contradicciones. La dictadura del proletariado contra la burguesía, pues, había cumplido su cometido histórico debiendo ser reemplazada por un gobierno del pueblo. «El Estado ya no es un Estado de clase, sino el Estado del pueblo entero»<sup>169</sup>. En lo que concierne al humanismo, la argumentación seguía un patrón idéntico: superadas las clases en la U.R.S.S quedaba a su vez superado el "humanismo de clase", el "humanismo proletario", esto es, el humanismo que concebía que la emancipación humana pasaba por la emancipación del proletariado; y en su lugar pasó a predicarse el Humanismo (con mayúscula), un humanismo de la *persona*, del Hombre.<sup>170</sup> No debería escapársenos aquí que esta noción de *persona* que blande el Humanismo criticado por Althusser refiere directamente a la *persona jurídica* y, por lo tanto, al *sujeto-de-derecho* que nos ha venido ocupando a lo largo de la primera parte de nuestro trabajo.

Pero, por ahora, continuemos con nuestra historia. Al tiempo que se apostaba por este Humanismo de la *persona*, se sostenía que el prestigio internacional de la U.R.S.S., emanado de la victoria en la II Guerra Mundial contra el fascismo, unido a las nuevas alianzas políticas que posibilitaba la «gran vía del Humanismo»<sup>171</sup>, abría el cauce hacia transiciones pacíficas al socialismo en los países capitalistas. La política destinada a la conquista del poder del Estado por la vía revolucionaria quedaba así relegada a un segundo plano y pasaba a considerarse como un mal necesario al que sólo cabía recurrir caso de que las vías pacíficas al socialismo fracasaran. El movimiento

---

<sup>169</sup> "Marxismo y humanismo", *op. cit.*, 183.

<sup>170</sup> No deja de ser paradójico, pues, que el XX Congreso de P.C.U.S. criticase el *culto a la personalidad* en nombre de un humanismo alzado sobre la base de un *culto de la persona*. Paradójico porque tanto el *culto a la personalidad* como el *culto de la persona* permanecen, en el fondo, dentro la misma problemática que define las ideologías humanistas.

<sup>171</sup> "Marxismo y humanismo", *op. cit.*, 182.

comunista no tardaría en dividirse, primero con la fractura internacional entre la U.R.S.S. de Jruschov y la China de Mao Zedong, después con las escisiones en los partidos comunistas del mundo entero. Bajo estas circunstancias en las que se dirimía el futuro de la política comunista (su carácter de *clase*, sus objetivos revolucionarios o reformistas en relación al Estado, el tejido de sus alianzas, etc.), Althusser irrumpe con *Marxismo y humanismo* nada menos que descalificando esta nueva orientación "humanista" del movimiento comunista internacional auspiciada por el entonces todopoderoso P.C.U.S.:

«La dictadura del proletariado, que los socialdemócratas rechazaban en nombre del "humanismo" (burgués) de la persona, y que los oponía tenazmente a los comunistas, ha sido superada en la U.R.S.S. Aún más, se prevé que en Occidente podrá tomar formas pacifistas y breves. Así se bosqueja una especie de encuentro entre dos "humanismos" de la persona: el humanismo socialista y el humanismo liberal burgués o cristiano. La "liberalización" de la U.R.S.S. da garantía al segundo. En cuanto al humanismo socialista puede considerarse, no solamente como la crítica de las contradicciones, sino también y sobre todo como la realización de las aspiraciones "más nobles" del humanismo burgués. En él la humanidad encontrará al fin realizado su sueño milenario, figurado en los bosquejos de los humanismos pasados, cristianos y burgueses: que en el hombre y entre los hombres llegue al fin el reino del Hombre.»<sup>172</sup>

La crítica revestía una gran dureza. El estilo irónico del primer párrafo de *Marxismo y humanismo* al que corresponde esta cita tiene un marcado tono hiriente pero lo peor era, sin duda, la identificación -del todo intempestiva en aquellos años-, entre el «humanismo socialista» de "nuevo" cuño y el «humanismo burgués». De hecho, «humanismo socialista» y «humanismo burgués», para Louis Althusser, constituían el anverso y el reverso de una misma moneda, dos versiones de la misma filosofía *burguesa* del Hombre, del Humanismo que Marx dejó atrás en 1845. Sin duda, no es difícil imaginar que había que tener agallas para cuestionar la autoridad del P.C.U.S. por aquellos entonces; más agallas todavía si se culpaba a este partido de retrotraerse a sí mismo, y con él a gran parte del movimiento comunista internacional, al socialismo *pre-marxista*.

---

<sup>172</sup> *Ibid.*, 183.

La estrategia althusseriana pasaba por echar en cara a los defensores del «humanismo socialista» el *anti-humanismo teórico* del Marx maduro o, como el mismo Althusser precisaría más tarde, su *a-humanismo teórico*.<sup>173</sup> Se trataba entonces de mostrar que no había en la obra madura del renano, muy particularmente en la panoplia conceptual que estructura la ontología de *El Capital*, rastro de la categoría Hombre, ningún esencialismo del hombre, ninguna problemática que pretendiese explicar el capitalismo a partir de una supuesta *naturaleza humana*. Si aparecían estas representaciones en la obra principal de Marx, lo hacían en todo caso o bien como parte del mundo fenoménico fetichista inherente al capitalismo o bien como residuos periclitados pertenecientes al joven Marx.<sup>174</sup> En términos estrictos, según Althusser, las categorías de la filosofía Humanista fueron descartadas por Marx no porque este careciese de sensibilidad hacia los humanos sino por carecer de valor *teórico*, es decir, porque no aportaban ningún *conocimiento* acerca de las relaciones sociales que conforman la sociedad capitalista. En *El Capital*, por el contrario, los individuos son considerados como «soportes» [*Träger*] de las relaciones capitalistas de producción, personificaciones de las categorías trabajo y capital y ello, nuevamente, no porque Marx gustase reducir los humanos a meras funciones de los lugares definidos por las relaciones sociales de producción, sino porque, en todo caso, es la propia sociedad capitalista la que los trata así.<sup>175</sup>

---

<sup>173</sup> Sobre este cambio terminológico, véase “El objeto de *El Capital*”, en Louis Althusser y Étienne Balibar, *op. cit.* donde el filósofo francés explica que si empleó la forma negativa de *anti-humanismo*, y no la privativa *a-humanismo*, fue para radicalizar la ruptura del marxismo con toda ideología humanista.

<sup>174</sup> La idea de *naturaleza humana* defendida por el humanismo es, para Althusser, un elemento ideológico. El humanismo sostiene que hay una esencia universal que define lo humano, por ejemplo ser un ser responsable, propietario de sí, libre, etc., es decir, ser una *persona jurídica*, un *sujeto-de-derecho*. En el fondo es una manera de normalizar una forma determinada de ser humano que omite el carácter histórico, socialmente determinado, de esta forma misma. El concepto de *alienación* o *enajenación* [*Entfremdung*], presente en el joven Marx y de manera residual en el Marx maduro, pivota sobre esta idea de *naturaleza humana*. La alienación sería, justamente, la separación de los humanos de esta naturaleza propia y la emancipación pasaría, entonces, por la reconciliación de los humanos con su naturaleza perdida. De aquí que Althusser rechazara, igualmente, el concepto de alienación.

<sup>175</sup> Sobre el *a-humanismo teórico* de Marx puede leerse -además de, obviamente, *La revolución teórica de Marx* y *Para leer El Capital*- el capítulo “Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens”, en Louis Althusser, *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Ediciones Akal, 2008, 238-247. Las *tesis de Amiens*, como se conocen coloquialmente, fueron defendidas por Althusser en la Universidad de Amiens en 1975 ante audiencia de



Aclaradas estas primeras cuestiones, es momento de que nos adentramos ahora, por fin, en *las notas fundamentales de la ideología* que encontramos en *Marxismo y humanismo*. Bajo nuestro punto de vista, estas notas serán claves para especificar una concepción materialista de la ideología y, ulteriormente, nos permitirán contrastar dicha concepción con el fetichismo en general -y el fetichismo jurídico en particular- tal y como fue concebido en nuestra reconstrucción de la ontología marxiana del modo de producción capitalista elaborada en *El Capital*. Presentaremos dichas notas, así como otras cuestiones aparejadas, partiendo de *Marxismo y humanismo* aunque, como veremos en los siguientes capítulos, volverán a reaparecer de manera desigual en *Tres notas sobre la teoría de los discursos* y también en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Comencemos pues.

## 2. La ideología como *instancia social*

Rechazadas las «pretensiones teóricas» del humanismo, Althusser da *otra vuelta de tuerca* al asunto y cataloga el humanismo, y por tanto, las nuevas posiciones del P.C.U.S., de ideología. El filósofo francés escribe «el concepto de humanismo no es sino un concepto *ideológico*»<sup>176</sup>, «el anti-humanismo teórico tiene por corolario el reconocimiento y el conocimiento del humanismo mismo como ideología»<sup>177</sup>, consecuentemente, «*todo depende entonces de la naturaleza del humanismo como ideología*»<sup>178</sup>. Los términos en que Althusser planteaba la cuestión del humanismo exigían, pues, un esclarecimiento teórico que diese cuentas de aquello en lo que consistía la ideología. El final del párrafo tercero y todo el párrafo cuarto de *Marxismo y humanismo* serán una primera tentativa a este respecto.

---

más de 400 personas y constituyen un fabuloso resumen de su recorrido intelectual hasta la fecha. Es un texto ideal para introducirse en el pensador francés.

<sup>176</sup> “Marxismo y humanismo”, *op. cit.*, 184.

<sup>177</sup> *Ibid.*, 190.

<sup>178</sup> *Ibid.*, 191.

«[...] una ideología es un sistema (que posee su lógica y su rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos), dotados de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada.»<sup>179</sup>

Para comprender esta primera definición de la ideología es preciso que nos refiramos, brevemente, a la «teoría marxista de la historia»<sup>180</sup>. Esta, de acuerdo con la lectura de *El Capital* hecha por Althusser, concibe cada «sociedad dada» o, para ser más rigurosos, cada modo de producción, como *una unidad compleja que consiste en la articulación de instancias diferenciadas* entre las que, «muy esquemáticamente»<sup>181</sup>, cabe destacar la economía, la política y la ideología. Cada una de estas instancias es una *práctica social diferente* que implica una estructura de relaciones sociales específicas.<sup>182</sup>

La *complejidad* de esta unidad consiste en que cada instancia particular (estructura de relaciones) es *determinante*, constituye un elemento constitutivo, una condición para la existencia de la unidad misma y en que, simultáneamente, *está determinada*, tiene como condición de su existencia el encontrarse constitutivamente, de forma inmanente, bajo la determinación del resto de instancias particulares (estructuras de relaciones) de la unidad. Esta complejidad es la que Althusser pensaba a través de los conceptos de *causalidad estructural* y *sobredeterminación*. De hecho, la *causalidad estructural* consistía en la determinación de una estructura de relaciones sobre cualquier otra. Luego refería a la determinación inmanente de una estructura particular por cualquier otra particular, pero también, y esto era la *sobredeterminación*, a la determinación inmanente, constitutiva, de la multiplicidad de estructuras particulares del modo de producción sobre cada una de sus estructuras particulares.

---

<sup>179</sup> *Ibid.*, 191.

<sup>180</sup> *Ibid.*, 192.

<sup>181</sup> *Ibid.*, 192.

<sup>182</sup> En el artículo de 1963 titulado “Sobre la dialéctica materialista”, en Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, ed. cit., 136, podemos leer a su vez que: «Entenderemos por *práctica* en general todo proceso de *transformación* de una materia prima dada determinada en un producto determinado, utilizando medios (de “producción”) determinados».

La unidad en que consiste el modo de producción, por lo tanto, no debe ser conceptualizada como la expresión de una esencia o fundamento último constitutivo que hallaríamos en cada una de las instancias, tampoco como un encaje de instancias preexistentes, constituidas, que se relacionan entre sí exteriormente, sino, más bien, como el encuentro duradero de instancias heterogéneas que se constituyen entre sí de forma inmanente.

Por consiguiente, volviendo al esquematismo althusseriano, la articulación que constituye el modo de producción implica que la práctica económica se encuentre determinada, inmanente y constitutivamente, por los efectos de la práctica política y la práctica ideológica; la práctica política por las prácticas económica e ideológica, y así sucesivamente. Podemos traer a colación aquí un ejemplo con el que ya nos encontramos familiarizados y que ilustra, creemos que de manera muy pertinente, esta articulación entre instancias del modo de producción, a saber: los efectos de la ideología jurídica sobre las relaciones mercantiles y capitalistas de producción. En la primera parte de nuestro trabajo, recordemos, mostramos la necesidad misma de que estas relaciones se hallasen constitutivamente determinadas por la ideología jurídica. Tanto es así que mostramos, incluso, que el funcionamiento mismo de las relaciones mercantiles de producción, y por ende la reproducción del capital, dependía de que estas relaciones se encontrasen articuladas con la ideología jurídica.

Asimismo, de acuerdo con Althusser, la *unidad* del modo de producción, la necesidad de reproducir las relaciones de producción que definen su propia forma, *determina en última instancia que exista una instancia dominante*.<sup>183</sup> No hay, por lo tanto, una práctica prefijada que esté llamada de antemano a

---

<sup>183</sup> Como resaltó Gabriel Albiac en “Althusser, el marxismo incómodo”, en J.M Bermudo (comp.), *Los filósofos y sus filosofías*, Barcelona, Vicens Vives, 1983, 513-514: «A esta invariante de todo modo de producción, esto es, al hecho de que todo modo de producción deba ser definido como una totalidad articulada en la que una instancia actúa como dominante, siempre en función de la necesidad última de reproducir sus condiciones mismas de existencia, es a lo que se llamará *determinación en última instancia*.». Para profundizar en la caracterización de la sociedad como *estructura con dominancia* pueden consultarse también “Contradicción y sobredeterminación”, *op. cit.* y “Sobre la dialéctica materialista”, *op. cit.*

ocupar el lugar de esta instancia dominante, tampoco un orden y una jerarquía dadas de las prácticas que configuran la unidad del modo de producción, todo dependerá de las exigencias de reproducción dictadas por cada coyuntura histórica concreta. Es estrictamente en este sentido preciso, atendiendo a la perspectiva de la reproducción del modo de producción, que el filósofo de la *rue d'Ulm* designa la práctica económica como *la determinante en última instancia*.<sup>184</sup>

Tras este conciso *excursus* por el materialismo histórico o la «teoría marxista de la historia», lo primero sobre lo que cabe llamar la atención en lo que respecta al planteamiento de Althusser es que la ideología es concebida como una instancia o práctica social, como una estructura de relaciones sociales e históricas específicas, que tiene una *existencia material objetiva*. Luego, dicho en un más tono filosófico, de lo que se tratará en todo momento será de pensar la ideología como una instancia particular inserta en la ontología materialista, esto es, como una instancia más dentro de la unidad articulada de las múltiples instancias que conforman el modo de producción. Cosa esta última que, asimismo, conllevará pensar los *efectos ideológicos* mismos -por ejemplo, la ilusión de eso que usualmente llamamos "conciencia", los contenidos de esta, sus figuras históricas concretas, etc.- atendiendo a esta inscripción de la ideología como práctica, determinante y determinada, dentro del juego definido por las prácticas sociales históricas diferenciadas que configuran el modo de producción.<sup>185</sup>

---

<sup>184</sup> Si la existencia de esta determinación en última instancia de la dominante es la condición misma para que la pluralidad de las prácticas sociales permanezca, de forma duradera, en un modo de producción, entonces la ausencia de esta determinación, parece sugerirnos el planteamiento de Althusser, nos adentraría en la noche hegeliana en la que todos los gatos son pardos.

<sup>185</sup> Esta caracterización de la ideología dentro del *todo articulado con dominancia* puede encontrarse también en el capítulo "Práctica teórica y lucha ideológica", en Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*, Córdoba, Ediciones Pasado y Presente, 1970, 47-48. "Práctica teórica y lucha ideológica" es un texto breve que, a pesar de ser inédito, tuvo gran difusión; fue escrito en 1965 con el título en francés *Théorie, Pratique théorique et Formation théorique. Ideologie et lutte idéologique* y su primera publicación fue en castellano en la revista *Casa de las Américas* en 1966. En relación al *todo articulado* también fue muy instructivo en su día el texto de Alain Badiou, "El (re)comienzo del materialismo dialéctico", en VV.AA., *Lecturas de Althusser*, Buenos Aires, Editorial Galerna, 1970.

Y en lo que respecta a la relación entre "conciencia" e ideología, Althusser señala una cuestión que será importante para nosotros:

«Es común decir que la ideología pertenece a la región de la "conciencia". Es necesario no dejarse engañar por esta denominación que permanece contaminada por la problemática idealista anterior a Marx»<sup>186</sup>.

Se trata, pues, de romper definitivamente con la problemática idealista que considera que los sistemas de representaciones ideológicas pertenecen, se organizan y se desenvuelven prevalentemente en el ámbito de la "conciencia" para, en su lugar, pensarlos como elementos de una instancia histórica específica. El enfoque materialista acerca de la ideología, por lo tanto, requiere, como acabamos de decir, pensar *su materialidad misma, su existencia objetiva* como un ambiente social e histórico cuyas *condiciones de existencia* vienen dadas por las relaciones sociales de las instancias del modo de producción: relaciones de producción, políticas, etc. Y una vez situados aquí, la tarea en lo que atañe a la "conciencia" consistirá ahora en recuperarla para esta ontología materialista de forma que pueda concebirse la manera misma en que los sistemas de representaciones históricamente determinados - sus ideas, mitos, imágenes, etc.- se imponen a la "conciencia" de los individuos *sin que estos sean conscientes de ello* -esto es, de manera inconsciente, espontánea-, a través de procesos y mecanismos sociales que los superan y escapan a su control. Bajo este enfoque, por lo tanto, la "conciencia" no es una instancia autodeterminada, externa al mundo, no es un punto neutro, puro y autotransparente, un centro de decisión autónomo, sino una instancia determinada por algo exterior a ella, una instancia descentrada en la medida en que es determinada por determinaciones sociales de diversa índole. Siguiendo a Marx podríamos razonar aquí: la "conciencia" es un producto social, por lo que tenemos que juzgar a los hombres por las relaciones sociales en que viven y no por la manera en que se representan a sí mismos.<sup>187</sup> Para Althusser, en

---

<sup>186</sup> "Marxismo y humanismo", *op. cit.*, 193.

<sup>187</sup> Véase el prólogo de 1859 a Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, ed. cit. La analogía de Freud con Marx en este punto es de sobras conocida. La conciencia, para ambos autores, se halla descentrada, determinada exteriormente. Para Marx, como acabamos de decir, la conciencia es un producto de las relaciones sociales,

esta misma línea, no son los individuos los que eligen *su* ideología -esto es, por ejemplo, la idea que se hacen de sí mismos, del mundo que les rodea, de su condición de clase, de los motivos que se dan cada mañana para acudir al trabajo si son proletarios, etc.- sino que, por el contrario, es la ideología misma la que, constituyendo un ambiente social hecho de representaciones, imágenes, etc. históricamente determinadas funciona imponiéndose a la “conciencia” de los individuos.

De aquí que, finalmente, nuestro filósofo asegure que la ideología es una realidad material objetiva *necesaria*, pues «no es [...] una aberración o una excrecencia contingente de la Historia» sino que, por el contrario, «constituye una estructura *esencial* en la vida histórica de las sociedades»<sup>188</sup>, constituye «el elemento y la atmósfera misma *indispensable* a su respiración, a su vida históricas»<sup>189</sup>. El concepto que perfila Althusser, y en este particular coincide con el Marx de *La ideología alemana*, descarta una visión simplista, instrumental y maniquea, de la ideología. Esta no es una ilusión arbitraria, «como las "bellas mentiras" de Platón o las técnicas de publicidad modernas», que la clase dominante forja según su voluntad con la intención de engañar y embaucar a las clases dominadas para que así acepten su sometimiento con mayor o menor alegría.<sup>190</sup> La ideología, antes bien, constituye asimismo una *determinación necesaria*, «indispensable» dice el francés, que forma parte de la unidad compleja del modo de producción. Ahora, como sospechará el lector atento de estas líneas, no basta con proclamar que la ideología es necesaria o «indispensable», habrá de justificarse el porqué de esta necesidad misma. Lo haremos, aunque sea sucintamente, en el último apartado de este capítulo.

---

su soporte diría Althusser. Por ello, si queremos juzgar de manera acertada a los hombres, hay que fijar la atención en las relaciones sociales en que se hallan envueltos, en cómo viven, y no en cómo se ven a sí mismos. En Freud, de forma análoga, la conciencia es un soporte de determinaciones inconscientes, por ello es del todo irrelevante en cuanto a lo psíquico y por ello, asimismo, el analista debe fijarse en los síntomas en los que aflora el inconsciente antes que en lo que el analizante cuenta de sí en *primera persona*, desde el yo o la conciencia.

<sup>188</sup> “Marxismo y humanismo”, *op. cit.*, 193.

<sup>189</sup> *Ibid.*, 192. El subrayado es nuestro.

<sup>190</sup> *Ibid.*, 195. Esta demarcación respecto la noción simplista, maniquea, de ideología puede encontrarse también en “Práctica teórica y lucha ideológica”, *op. cit.*, 54.

### 3. La ideología como *sistema de representaciones*

Volvamos a la definición que Althusser da de la ideología en el párrafo cuarto de *Marxismo y humanismo*:

«[...] una ideología es un sistema (que posee su lógica y su rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos), dotados de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada.»<sup>191</sup>

Como ha señalado Stuart Hall, al definir la ideología como *sistema de representaciones* se nos sitúa de lleno en el ámbito del sentido, en el plano del significado.<sup>192</sup> Veamos por qué.

Cuando un objeto cualquiera del mundo se presenta frente a nosotros lo *reconocemos* inmediatamente como lo que es. Por ejemplo, si estamos en nuestra habitación, de manera espontánea, sin ni tan siquiera planteárnoslo, reconocemos que estamos en una habitación, que esto de aquí es un lápiz, eso de más allá es un teléfono, aquello de allí es un libro, esta figura que hay sobre mi mesa es la lechuza de Minerva, etc. ¿Cómo es posible este reconocimiento? Este reconocimiento es posible porque tenemos un "conocimiento previo" (conceptos, imágenes, mitos, etc.), mediante el que identificamos, *significamos*, aquello que se nos presenta. Si reconozco de manera evidentísima que el objeto que hay sobre mi mesa es un lápiz es porque ya tengo el concepto de lápiz mediante el cual lo identifico. La trampa tautológica de la representación o del discurso ideológico consiste, precisamente, en esta circularidad especular consistente en reconocer los objetos del mundo y el mundo mismo como aquello que el propio discurso

---

<sup>191</sup> *Ibid.*, 191.

<sup>192</sup> En la elaboración de este apartado nos hemos inspirado, en gran medida, en el capítulo de Stuart Hall titulado "The work of representation", en Stuart Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London, Sage Publications, 1997 y Stuart Hall, "Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates", en *Critical Studies in Mass Communication*, vol. 2, núm. 2 (1985): 91-114. Stuart Hall (1932-2010), profesor e investigador en la Universidad de Birmingham, fue una de las figuras más destacadas del movimiento denominado *Cultural Studies*.

ideológico ya ha significado de antemano. Es más, de igual manera que identificamos objetos ordinarios mediante conceptos, imágenes, etc. identificamos también estas últimas con *palabras*. Continuando con nuestros ejemplos: este objeto que identifico mediante el concepto lápiz lo denomino mediante el significante «lápiz», ese otro que identifico mediante el concepto de teléfono lo denomino «teléfono» y así sucesivamente. Tenemos, por lo tanto, palabras o significantes que *representan* conceptos, imágenes, etc. y a su vez conceptos, imágenes, etc. que *representan* objetos. Este hilo o código, cultural e históricamente determinado, que enlaza objetos, conceptos, ideas, etc. y palabras, cuando conforma un *sistema* -una unidad coherente, organizada y cerrada-, es denominado por los lingüistas *sentido* u *horizonte de sentido*. Los sentidos, pues, están constituidos por sistemas de representaciones complejos determinados.

Por poco que se medite en ello, no deja de ser asombroso que, a pesar de que realizamos esta operación de reconocimiento propia de la representación miles de veces al día, por lo general, no dedicamos ni tan siquiera unos minutos de nuestra ajetreada vida a pensarla. Los filósofos incluso, estando predispuestos a plantearse este género de cuestiones, pasan la mayor parte del día reconociendo y denominando los objetos que les rodean sin necesidad de plantearse cuál es el estatuto y la naturaleza misma de dicho reconocimiento. Esto no es una recriminación, que así sea es lo más natural, incluso lo más sano del mundo. Nuestra *experiencia inmediata del mundo* es la del reconocimiento, no la del pensar o el conocimiento. Dicho de otro modo, nuestra disposición ordinaria en el mundo es la del reconocimiento-desconocimiento -es decir, desconocimiento del mecanismo de representación en el que habitamos, de la circularidad que impone todo reconocimiento, así como de lo representado tal y como veremos- mientras que el pensar y el conocer, por el contrario, suponen siempre cierto extrañamiento respecto a dicha experiencia espontánea de reconocimiento, así como un trabajo de otra índole, una *práctica teórica* que dirá Althusser.

«Los hombres "viven" su ideología como el cartesiano "veía" o no veía (si no la fijaba) la luna a doscientos pasos: *en absoluto como una forma de conciencia, sino*



como un objeto de su "mundo" -como su "mundo" mismo. [...] La ideología concierne, por lo tanto, a la relación *vivida* de los hombres con su mundo. [...] En la ideología, los hombres expresan, en efecto, no su relación con sus condiciones de existencia, sino *la manera* en que viven su relación con sus condiciones de existencia: lo que supone a la vez una relación real y una relación "vivida", "imaginaria". La ideología es, por lo tanto, la unidad (sobredeterminada) de su relación real y de su relación imaginaria con sus condiciones de existencia reales.»<sup>193</sup>

Cuando Althusser en este párrafo caracteriza la ideología como «relación "vivida"» se está refiriendo a esta experiencia inmediata de nuestra relación con el mundo (relación real) -relación de los humanos con las «condiciones de existencia reales»- a través del reconocimiento de uno u otro sistema de representaciones (relación imaginaria). De hecho, esta caracterización de la ideología como «relación "vivida"», como manera de vivir el mundo en su inmediatez, está implícita en el concepto mismo de representación por cuanto este no es otra cosa que, como acabamos de dejar sentado, un código de inteligibilidad, un *horizonte de sentido*, que determina una u otra experiencia "vivida", inmediata, del mundo. La fenomenología alemana denominó a esta experiencia "vivida" con el término alemán *Umwelt*; refiere, por lo tanto, a «*la manera*» misma en que se vive la relación con el mundo, con *las* «condiciones de existencia».<sup>194</sup>

Los ejemplos del sol y el dinero que nos propone Althusser son sumamente ilustrativos para pensar la ideología como «relación "vivida"».<sup>195</sup> Si el cartesiano "ve" el sol como a «doscientos pasos», el que habita la sociedad

---

<sup>193</sup> "Marxismo y humanismo", *op. cit.*, 193.

<sup>194</sup> En varios textos puede rastrearse la fuente de inspiración de Althusser en esta conceptualización de la ideología como *Umwelt* o «mundo vivido». Particularmente en Louis Althusser, *El porvenir es largo*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2002, 255-256, podemos leer: «Había encontrado en Spinoza (además del célebre Apéndice del Libro I) una poderosa teoría de la ideología, este "aparato de pensamiento" que pone el mundo al revés, tomando las causas por fines y todo el pensamiento entero en su relación a la subjetividad social. ¡Menudo "levantar velos"! Había encontrado en el conocimiento del "primer género" el conocimiento *a fortiori* no una teoría del conocimiento -teoría de la "garantía" absoluta de todo saber, teoría "idealista"-, sino una teoría del mundo inmediatamente vivido (para mí, la teoría del primer género, era sencillamente el mundo, es decir la inmediatez de la ideología espontánea del sentido común)». Esta caracterización de la ideología se encuentra también en "Práctica teórica y lucha ideológica", *op. cit.*, 50-51.

<sup>195</sup> "Marxismo y humanismo", *op. cit.*, 190-191.

capitalista "ve" el dinero como una cosa. En ambos casos tenemos una relación real -con el sol y con el dinero- que es vivida a través de una relación imaginaria, esto es, a través de una representación concreta. Aun así, el reconocimiento del sol como a «doscientos pasos» o del dinero como *cosa no* son meras representaciones erróneas del cartesiano o del habitante de la sociedad capitalista, no son «*en absoluto formas de conciencia*» insiste nuestro filósofo, sino el "error" mismo en que viven, el «"mundo" mismo» que se impone espontáneamente a sus conciencias. Por ello, diría Althusser, sería ingenuo considerar que dichas representaciones son *puramente imaginarias*; muy al contrario, son representaciones que, a pesar de su carácter más o menos ilusorio -ni el sol está doscientos pasos ni el dinero es una cosa-, forman la realidad misma *tal y como es vivida* por el cartesiano o el habitante de la sociedad capitalista.

Estos ejemplos, pensados en el marco del proyecto althusseriano consistente en concebir la ideología -sus sistemas de representaciones- como parte constitutiva de una ontología materialista, son muy interesantes, pues sitúan la ilusión -el reconocimiento del sol como a «doscientos pasos» o del dinero como *cosa*- como parte intrínseca de la realidad ontológica -de la ontología de la naturaleza en el ejemplo del sol y de la ontología social a propósito del fetichismo-. Que el sol sea percibido a «doscientos pasos» o que el dinero sea visto como una cosa son resultados, respectivamente, de la estructura ontológica misma de la naturaleza y de la sociedad. Lo que no hay que perder de vista aquí es lo siguiente: si se lleva hasta sus últimas consecuencias esta concepción de la ideología que propone Althusser, las ilusiones ideológicas -ojo, ¡no cualesquiera ilusiones! sino *las ideológicas*, esto es, aquellas que están dotadas de un valor ontológico- han de considerarse con un estatuto de realidad idéntico al de cualesquiera otras relaciones correspondientes a los niveles de la ontología materialista. De aquí que podamos afirmar algo que, ciertamente, traía de cabeza a nuestro estimado cartesiano, a saber: que su experiencia vivencial consistente en percibir el sol a «doscientos pasos» es tan real como la distancia de «dos mil leguas» que media entre él y nuestro astro rey.

Finalmente, cabe indicar que el ejemplo del *dinero como cosa*, puesto por Althusser en *Marxismo y humanismo* para ilustrar lo que él denomina «mundo vivido», tiene el interés añadido de llevarnos a la sospecha de que el propio francés no descartaba, en este momento de su trayectoria intelectual, una conceptualización del fetichismo dentro de la ontología materialista del modo de producción capitalista. Hoy sabemos que este proyecto nunca fue realizado por Althusser; es más, también sabemos que acabó por considerar que el tratamiento que dio Marx al fetichismo en *El Capital* adolecía de límites insuperables.<sup>196</sup> Ahora bien, ¿no fue la primera parte de nuestro trabajo un esfuerzo dirigido a mostrar la posibilidad misma de una reconstrucción de la ontología de *El Capital* que incluyese el fetichismo? La consecuencia que se seguiría de nuestra reelaboración de la ontología marxiana, en coherencia con el planteamiento de Althusser, sería entonces que el conjunto de las representaciones e ilusiones aparejadas al fetichismo, subjetivas y objetivas, no deberían considerarse tampoco como puramente imaginarias, como ilusiones vanas, carentes de realidad, etc., sino que, por el contrario, habría que pensarlas como representaciones e ilusiones con un estatuto ontológico. Volveremos sobre estas cuestiones en nuestros capítulos XI y XII.

#### **4. La ideología como forma de conocimiento**

Conviene ahora que señalemos una nota más de la ideología que surge en el marco de la temática epistemológica sobre la que Althusser no cejó de insistir y que, en cierta manera, pone entre paréntesis la cuestión ontológica. Este doble abordaje de la cuestión de la ideología en lo epistemológico y en lo ontológico, como veremos más adelante, será un punto problemático a lo largo de la obra althusseriana. Para abordar esta nota, nuestra lectura de *Marxismo y humanismo* va a apoyarse ahora en el artículo *Sobre la dialéctica materialista* - escrito en 1963 y recopilado en *La revolución teórica de Marx*- y también en el

---

<sup>196</sup> Nos ocuparemos de esta cuestión con cierto detenimiento en nuestro capítulo XII.

importante prefacio a *Para leer El Capital*, escrito en junio de 1965 y titulado *De El Capital a la filosofía de Marx*.<sup>197</sup>

El *reconocimiento* o la *experiencia "vivida"* del mundo a través de la representación -recordemos, de acuerdo a lo que acabamos de ver, la ideología es, de entrada, un sistema de representaciones- lleva a la idea, igualmente espontánea, de que hay una relación dada entre lo representado (el objeto real, el mundo exterior, etc.) y el que representa (nuestro autoreconocimiento como sujeto, "conciencia", "ego", etc.), es decir, que existe una relación empirista sujeto-objeto.

Bajo esta perspectiva derivada de la naturaleza misma de la representación -perspectiva que, adviértase, no sería otra que la que se sigue de la representación espontánea de la representación misma, esto es, de *su reconocimiento*-, la problemática del conocimiento queda establecida como una relación entre un sujeto y un objeto ya dados de antemano -preconstituidos- en la que el primero es el *agente* del conocimiento que, mediante una actividad de abstracción equiparable a una labor de profilaxis, descarta lo inesencial e impuro del segundo hasta dar con su esencia prístina. Bajo esta problemática epistemológica, pues, el conocimiento ya está en lo real concreto para ser alcanzado por medio de la labor higiénica del sujeto consistente en desprenderse de la superficie y de las apariencias que velan la verdad última del objeto. Bajo esta mirada, el proceso del conocimiento, e incluso la historia de la ciencia, se conciben como la aproximación sucesiva, continuista, del sujeto a la verdad o esencia nuclear del objeto. En definitiva, la problemática empirista del conocimiento se piensa a partir del mito especular de la visión, a partir de la célebre *teoría del reflejo*. Althusser considerará que esta problemática del conocimiento es ideológica; de aquí que, para él, la posibilidad de la ciencia -o, más en general, la posibilidad de la *práctica teórica*-

---

<sup>197</sup> Todos estos textos son anteriores a la famosa autocrítica de Louis Althusser que comienza a gestarse tras el Comité Central de Argenteuil de 1966 y que se hará pública en 1972 en su respuesta a John Lewis, un marxista del Partido Comunista Británico. Para la autocrítica léase también, además de Louis Althusser, *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, ed. cit., el capítulo "Elementos de autocrítica", en Louis Althusser, *La Soledad de Maquiavelo*, ed. cit. y, finalmente, la advertencia a su texto "El objeto de *El Capital*", *op. cit.*

pase, entre otras cosas, por romper con ella para así conquistar una perspectiva diferente, *otra* problemática.<sup>198</sup>

Lo que hay que preguntarse llegados a este momento es: ¿por qué nuestro filósofo de l'École Normale Supérieure consideraba la posición empirista en epistemología como ideológica?

En lo que concierne al *objeto*, por de pronto, de acuerdo con el concepto de representación que hemos perfilado en nuestro apartado anterior, la ciencia no trabaja a partir del objeto real sino que lo hace, siempre, a partir de un objeto representado que, por lo tanto, se halla investido por una multiplicidad de sentidos o códigos de inteligibilidad asociados a las prácticas sociales, culturales e históricamente determinadas, esto es, por las prácticas de la producción, del derecho, de la lucha de clases, etc. cada una de las cuales, a su vez, se hallan investidas por la ideología, por sus representaciones donadoras de sentido.

Y en lo que concierne al *sujeto*, Althusser escribe:

«¿Qué quiere decirse, sin embargo, cuando se dice que la ideología concierne a la "conciencia" de los hombres? Primero, que se distingue de las otras instancias sociales pero, también, que los hombres *viven* sus acciones, referidas comúnmente por la tradición clásica a la libertad y a la "conciencia", en la ideología, *a través y por la ideología*; en una palabra, que la relación "vivida" de los hombres con el mundo, comprendida en ella la Historia (en la acción o inacción política), pasa por la ideología, más aún, *es la ideología misma.*»<sup>199</sup>

Este pasaje reviste una gran importancia. En él se apunta a una crítica radical de la tradición filosófica occidental que suele considerarse, en el mundo académico, iniciada por Descartes. Althusser se refiere a ella con la expresión «tradición clásica». Bajo esta tradición se considera que las certezas en

---

<sup>198</sup> "De *El capital* a la filosofía de Marx", *op. cit.*, 40-49.

<sup>199</sup> "Marxismo y humanismo", *op. cit.*, 193.

relación *a/* mundo son las certezas de «la "conciencia"». <sup>200</sup> Esta posición es la que nuestro pensador considera como la posición ideológica moderna por antonomasia por cuanto la relación entre "conciencia" (sujeto) y mundo (objeto) no es más que una relación imaginaria que invierte la relación real con el mundo; dicho aún de otro modo, la "conciencia" constituye la instancia que define *la manera* "imaginaria" misma a través de la cual cada individuo *vive* su relación real con *el* mundo, con sus «condiciones de existencia». Asimismo, esta máscara de la "conciencia", del "yo", etc., como veremos en los siguientes capítulos, pertenece a ese género de entidades que, como el dinero en tanto que *cosa* o el sol como a «doscientos pasos», se impone a los individuos por un reconocimiento espontáneo, como una evidencia ideológica. La conclusión cae por su propio peso: la "conciencia", que la «tradición clásica» consideraba el lugar privilegiado de la libertad (sujeto moral) y del conocimiento (sujeto cognoscente), es devaluada por Althusser, como ya hemos indicado, al estatuto de una ilusión; es, de hecho, la ilusión ideológica por excelencia.

Con vistas a clarificar cabe matizar que Althusser, al señalar este carácter ilusorio de la "conciencia" como instancia privilegiada de la acción moral y del conocimiento, no le resta un ápice a su realidad vivencial en los humanos e incluso, como hemos visto en el apartado anterior, a su realidad y eficacia ontológicas. Pero entonces, ¿por qué insiste Althusser en que la categoría de sujeto es el lugar de una ilusión ideológica? Si las relaciones imaginarias (incluidas las ilusiones ideológicas) y las relaciones reales están afectadas por un mismo índice de realidad en la medida en que ambas forman parte de la ontología de la realidad social, ¿en qué reside entonces la ilusión, lo imaginario, del sujeto? Desde luego, no en que la vivencia que los humanos tienen de sí mismos como sujetos carezca de realidad, tampoco, como decimos, en que esté afectada por una supuesta falta de valor ontológico - estas consideraciones no dan en el blanco de la cuestión-, sino en que, para nuestro pensador, la categoría de sujeto forma parte de una problemática, la empirista, que resulta estéril *desde un punto de vista teórico*. Para el pensador

---

<sup>200</sup> No puede escapársele al lector aquí que, para Althusser, esta «tradición clásica» que se refiere a la "conciencia" como fundamento del conocimiento, de la moral o la política, no es otra que la «tradición clásica» *del humanismo*.

francés, en definitiva, la ilusión ideológica del sujeto es sinónimo de un *vacío teórico, de un límite al conocimiento*.<sup>201</sup>

Resulta del todo pertinente, por lo tanto, que Louis Althusser propusiera una caracterización del *proceso de conocimiento* como *proceso sin sujeto*. De manera harto resumida: la *práctica teórica* que denominamos *ciencia* es un proceso *sin sujeto* que *produce* o tiene como efecto el conocimiento (Generalidad III o producto teórico de conocimiento), esto es, delimita un espacio teórico y produce en él un concreto de pensamiento, un objeto de conocimiento, que permite la apropiación teórica del movimiento del proceso real, del objeto real, *a partir del trabajo* con ciertos aparatos conceptuales (Generalidad II o medios de producción teóricos) -teorías científicas más o menos sistemáticas con su especificidad propias, sistemas conceptuales materializados en dispositivos e instrumentos de experimentación, etc.- *sobre la ideología*, esto es, sobre los objetos representados, investidos por la multiplicidad de sentidos ideológicos histórica y culturalmente determinados (Generalidad I o materia prima).<sup>202</sup>

Es importante ahora que señalemos las diferencias cruciales de esta caracterización del proceso de conocimiento respecto a la versión que se corresponde con la problemática empirista.

De entrada, en la caracterización althusseriana, como vemos, tenemos la distinción materialista entre *objeto real* y *objeto de conocimiento* que, a su vez, es índice de la distinción entre *proceso real* y *proceso de conocimiento*. Por lo tanto, dentro de esta problemática, el conocimiento no se encuentra dado de

---

<sup>201</sup> “De *El capital* a la filosofía de Marx”, *op. cit.*, 58-60.

<sup>202</sup> Este esquema de la práctica científica, como decíamos, puede encontrarse, en “Sobre la dialéctica materialista”, *op. cit.*, 150-159, también, de forma más resumida, en “De *El Capital* a la filosofía de Marx”, *op. cit.*, 46-49. Finalmente, por ser quizá su exposición más clara, puede consultarse Louis Althusser, *Iniciación a la filosofía para no filósofos*, Madrid, S. XXI, 2016, Cap. X. Es interesante, aunque escapa a la pretensión de nuestro trabajo entrar en ello de manera minuciosa -algo diremos sobre la cuestión en nuestro capítulo X-, el enfoque de autores que han visto una analogía entre las tres Generalidades de Althusser y los tres Géneros de conocimiento en Spinoza. Véase, por ejemplo, el texto de Alejandro Lezama “Louis Althusser. El pensar como síncope”, en Alejandro Lezama y Emilio de Ípola, *Althusser. Un introducción*, Buenos Aires, Quadrata, 2012.

antemano en el objeto o proceso real dispuesto a ser desvelado, extraído, sino que, por el contrario, *es un producto*, es el resultado de una *producción* teórica que ocurre por entero en el pensamiento, en su espacio teórico. En otras palabras, bajo la mirada de Althusser, a diferencia de la posición propia de la problemática empirista, no se confunden el objeto real y el objeto de conocimiento. Es más, como decíamos, la producción del objeto de conocimiento tampoco parte del objeto real, como considera el empirismo, sino de una *materia prima*, esto es, de un objeto real que se encuentra siempre ya mediado por las abstracciones correspondientes a las ideologías teóricas, así como por las diferentes prácticas sociales (económicas, políticas, etc.) que se hallan a su vez investidas por las relaciones de sentido que imponen las prácticas ideológicas. El proceso de conocimiento, pues, se da en el pensamiento pero, a la vez, se encuentra condicionado, determinado, por la historicidad concreta en que se desenvuelve.

De aquí que Althusser, en *Para leer El Capital*, escribiera:

«Que con ocasión del estudio de este problema seamos invitados a pensar de una manera totalmente nueva la relación de la ciencia con la ideología de la cual nace y que continúa acompañándola, más o menos, sordamente, en el curso de su historia; que tal investigación nos ponga frente a la evidencia de que toda ciencia no pueda ser concebida en su relación con la ideología de donde sale, sino como “ciencia de la ideología” es algo que podría desconcertarnos si no estuviéramos prevenidos sobre la naturaleza del *objeto* de conocimiento [...]»<sup>203</sup>

En el fondo, tras esta postura de Althusser, se sostenía que, en cierto sentido, *toda teoría es ideológica*, pues su propio desarrollo se halla siempre bajo el asedio de la ideología, condicionada por ella -es una posición ganada a la ideología-, pero, al tiempo, la teoría contiene e implica siempre, como un momento necesario suyo, el uso de la ideología como materia prima del proceso de conocimiento.<sup>204</sup>

---

<sup>203</sup> “De *El capital* a la filosofía de Marx”, *op. cit.*, 52.

<sup>204</sup> La concepción de Althusser de la ciencia como «“ciencia de la ideología”» es por completo ajena a las posturas racionalistas y positivistas, pues para estas la ciencia es lo otro de la ideología (como la verdad es lo otro del error), esto es, lo que se desarrolla al



Y la última diferencia respecto al empirismo -quizá la que conlleva mayor asombro y es más difícil de asimilar porque, precisamente, vivimos en la ideología- es que el proceso de conocimiento es *un proceso sin sujeto*. Cuando Althusser afirma que la ciencia es un *proceso sin sujeto* sostiene, discúlpese la paráfrasis, que es un proceso *sin sujeto*; por lo tanto, como vamos a ver, no procedería imputarle que tras su caracterización subyace la idea de un sujeto científico que, en oposición al sujeto ideológico, tendría acceso a la verdad; menos aún procedería, como sucedió no sin cierta paradoja con algunos de sus críticos, echarle en cara que él es culpable de haberse pensado a sí mismo sobre la atalaya privilegiada de ese supuesto sujeto científico ubicado por fuera de la ideología. Para el pensador francés, estas consideraciones críticas, desde el momento en que blanden la categoría de sujeto, encarnada ahora en la figura del *científico*, no dejarían de estar presas, justamente, del mito

---

margen de la ideología, por fuera de ella. Con la perspectiva que da el tiempo, vemos hoy meridianamente claro que esta posición de Althusser impugnaba todo teoricismo: si la ciencia tiene por materia prima a la ideología, si se encuentra bajo los efectos de la ideología, se halla entonces, ineludiblemente, bajo los efectos de la política y de la lucha de clases. En otras palabras, la ciencia, al hallarse articulada con el resto de prácticas sociales, no puede sino estar inmersa en la historicidad misma. Lo desconcertante, ya lo hemos dicho, es que, de manera inconsecuente con lo anterior, será el propio Althusser el que, desde 1963 -esta historia se fragua con la redacción del artículo *Sobre la dialéctica materialista*- hasta poco después del Comité Central de Argenteuil en 1966, sucumbirá en este teoricismo racionalista al sostener una concepción de la filosofía como «Teoría» (con mayúscula para diferenciarla de las teorías o ciencias) *de la producción de conocimiento* que, escapando a toda determinación histórica, se ocuparía de estudiar la práctica *en general* y las prácticas teóricas existentes (ciencias) para demarcar, y sostener, la ruptura epistemológica, el punto de no retorno, entre ciencia e ideología. Como sostuvo en su día Dominique Lecourt hay al menos dos maneras de abordar la epistemología: en línea con Bachelard, como «la descripción de los procedimientos generales, de los métodos y resultados de “La ciencia”», o bien, más en sintonía con Canguilhem, como el estudio de «los problemas tal como se plantean -o se eluden-, se resuelven o se desvanecen en la práctica efectiva de los investigadores». Véase Dominique Lecourt, *Para una crítica de la epistemología*, Buenos Aires, S. XXI, 1973, 71. Pues bien, como decimos, Althusser, en el periodo teorista que va de 1963 a 1966, se dedicó más a lo primero que a lo segundo. Al no atender a la práctica efectiva de los científicos, la cual no podía sino pensarse como sobredeterminada por el conjunto de las prácticas sociales (ideológicas, políticas, etc.), y al dedicarse, más bien, a «la descripción de los procedimientos generales», no hacía sino abstraer la ciencia de su inscripción histórica efectiva hipostasiándola. Es más, como el propio Bachelard, Althusser se empeñará entonces en dilucidar la filosofía que precisa la ciencia, es decir, se dedicará a buscar el «materialismo dialéctico» -la «Teoría»- como la filosofía que corresponde a la ciencia del materialismo histórico. Hoy sabemos que esta concepción de la filosofía formaba parte de una batalla política e ideológica de coyuntura que buscaba usurpar a la dirección del P.C.F. su función de juez y garante del “verdadero” saber, para así abrir la posibilidad a *otra* política. Lo paradójico entonces es que esta concepción misma de la filosofía en Althusser se encontraba bajo los efectos de la política y la ideología. En relación a estas cuestiones, insistimos una vez más, resulta indispensable el libro de Pedro Benítez, *op. cit.*

especular de la visión y de la categoría de sujeto características de la problemática empirista del conocimiento. Para Althusser *no hay sujeto científico* porque, insistimos una vez más, la ciencia es un proceso *sin sujeto*. Podría argüirse que los científicos, dado que son los *agentes* del proceso de conocimiento en la medida en que usan su fuerza de trabajo en la investigación, son los sujetos de la ciencia. Sin embargo, esta consideración ya incurre en una representación de los científicos y de la ciencia que sería ideológica, propia del humanismo. El investigador científico, en contra de lo que dicta el sentido común de la ideología, no es sujeto porque no es el Origen, la Causa, el creador “solitario” del proceso de conocimiento o de la ciencia. Bajo esta representación del científico como *sujeto*, se incurre en el mismo error que el artista o el pequeño productor que se representa a sí mismo como genuino y único autor de sus productos, sin tener en cuenta que sus creaciones parten de ideas, imágenes, materiales, técnicas e instrumentos que les son dados por adelantado, que son el resultado de una multiplicidad compleja de procesos sociales.<sup>205</sup> Análogamente, cuando los científicos trabajan lo hacen *a partir* de una materia prima (Generalidad I) y de teorías, instrumentos y dispositivos experimentales (Generalidad II) que *no* son creadas por ellos sino que, por el contrario, son productos sociales que se encuentran ya dados de antemano, que están socialmente determinados por la multiplicidad de las prácticas sociales (por la producción, la técnica, la ideología, la ciencia pretérita, por la lucha de clases, etc.). La labor de investigación se encuentra siempre inmersa en, y determinada por, una complejidad de procesos sociales que escapa al control del científico. La ciencia, aunque los científicos sean sus agentes, es un producto social e histórico. Pensemos, por ejemplo, en los problemas que la comunidad científica se plantea resolver. Althusser considera una obviedad pasmosa que estos problemas les son sobrevenidos a los científicos, que responden a las exigencias de la técnica, de los intereses de la producción industrial y de la producción en general, que son problemas que se encuentran subordinados, en mayor o menor grado, a las prioridades establecidas por la ideología dominante, etc. Por ello, según nuestro pensador, si el científico

---

<sup>205</sup> Esta misma *ilusión del sujeto* es la que nos encontramos, al adentrarnos en la crítica de la economía política de Marx en la primera parte de este trabajo, a propósito del *sujeto propietario* que acompaña a ley de la apropiación privada mediante el trabajo.

anhelara que los problemas científicos a resolver fueran *otros*, debería cambiar de terreno y adentrarse en los lindes de la práctica política y de la lucha de clases, pues son estas, en último término, las que los determinan.<sup>206</sup>

Volviendo a nuestros ejemplos del sol y el dinero con finalidades ilustrativas. El camino hacia el conocimiento de nuestras relaciones reales con el sol y el dinero no pudo sino arrancar de nuestras relaciones “imaginarias” con ellas, de las representaciones que determinan nuestra vivencia de ellas. Así, Galileo tuvo que partir de las representaciones aristotélicas del universo que, además, se hallaban investidas por la ideología religiosa de la iglesia, Marx no pudo sino partir de las concepciones y teorías de los economistas vulgares y de los economistas clásicos que, como también vimos, descansaban en las representaciones fetichistas que la propia sociedad moderna capitalista se hace de sí misma, etc. Y para producir el conocimiento, tanto Galileo como Marx, tuvieron que trabajar esas materias primas históricas respectivas sustrayéndose al mecanismo del reconocimiento, a la experiencia inmediata del mundo en que habitaban, haciendo uso de los aparatos conceptuales disponibles -teóricos o materializados en instrumentos de investigación (el telescopio, las ideologías teóricas de Adam Smith y David Ricardo, etc.)-, para así producir una apropiación teórica, conceptual, de la relación real. Sólo así, según Louis Althusser, fue posible alcanzar el conocimiento de que el sol es relativamente esférico y está a más dos mil leguas de distancia de nosotros o que el dinero no es una cosa sino, más bien, una relación social e históricamente determinada.

Sin que ello signifique menoscabar un ápice la cuestión de la ciencia y el conocimiento en la obra de Louis Althusser, hemos pensado que era interesante presentarla de esta forma somera al menos por dos cuestiones que revisten importancia para nosotros. En primer lugar, porque nos ha ayudado a presentar la cuestión de la relación empirista sujeto-objeto que, como el lector habrá percibido, ya encontramos en el fetichismo tal y como lo concebimos a partir de nuestra lectura de *El Capital*. De hecho, el propio Marx ya consideraba

---

<sup>206</sup> Véase Louis Althusser, *Iniciación a la filosofía para no filósofos*, ed. cit., Cap. X.

que el empirismo era la ideología por excelencia en que vivían los economistas vulgares y también los economistas clásicos. Y, en segundo lugar, porque este recorrido nos va a permitir mostrar ahora que lo epistemológico, no sólo no agota la cuestión de la ideología, sino que, además, creemos, no es ni tan siquiera lo más importante desde la perspectiva de una caracterización materialista de la ideología. Como veremos en el apartado siguiente, cuando Althusser piensa la ideología en el marco de la ontología materialista, esta va a caracterizarse, ante todo, por tener una determinada función práctico-social específica en el seno de la sociedad considerada.

## 5. La ideología como dispositivo práctico

De acuerdo con Althusser, no todo sistema de representaciones forma parte de la ideología sino sólo aquellos que estén «dotados de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada». ¿A qué se refiere Althusser con esta «existencia» en una «sociedad dada»? ¿Cuáles serán esos sistemas de representaciones que juegan «un papel histórico»?

«En toda sociedad se observa, en consecuencia, bajo formas a veces muy paradójicas, la existencia de una actividad económica de base, de una organización política y de formas "ideológicas" (religión, moral, filosofía, etc.). *Por lo tanto, la ideología forma parte orgánicamente, como tal, de toda totalidad social.*»<sup>207</sup>

Los sistemas de representaciones dotados de «una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada» serán los que, como venimos señalando, *forman parte orgánica* de la unidad compleja del modo de producción, es decir, aquellos que están integrados en la ontología materialista de la sociedad y que, consecuentemente, no pueden sino tener *una existencia y un valor ontológicos*. En *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, como mostraremos en el capítulo dedicado a esta obra, dichos sistemas de representaciones serán aquellos que se hallen *inscritos en las prácticas ideológicas* -prácticas que producen *sentido*- correspondientes a *instituciones*

---

<sup>207</sup> "Marxismo y humanismo", *op. cit.*, 192.

*sociales* determinadas (las iglesias, universidades y escuelas, los medios de prensa y comunicación masivos, los partidos políticos, etc.) que funcionan como una complejidad organizada y sistemática.<sup>208</sup>

Así pues, y aunque a esta altura suene un tanto trivial enunciarlo, la ideología o los sistemas de representaciones con existencia y valor ontológicos se diferenciarán de las *meras representaciones*, precisamente, por su valor ontológico. Por ejemplo, si consideramos el mundo visto como la criatura emanada por un Dios creador o el mundo visto como salido de una nave espacial sideral gobernada por extraterrestres, en ambos casos, obviamente, estamos ante representaciones ilusorias, representaciones que, incluso, ambas podrían conformar una totalidad de sentido coherente, sistemática, etc.; la diferencia entre una y otra estriba, no obstante, en que la primera, justo por estar integrada en la institución social *iglesia* que forma parte de la unidad compleja del modo de producción, constituye una representación ideológica y, por lo tanto, tiene una existencia y valor ontológicos de los que carece la segunda.

Este valor ontológico de las representaciones ideológicas, como acabamos de indicar, es el que las constituye *en evidencias* para los humanos, en las *evidencias* de orden ontológico que suministran *la forma misma bajo la cual dichos humanos se reconocen a sí mismos y reconocen la objetividad de la sociedad: cómo funciona y qué lugar ocupan en ella*. Por ello, por una parte, estas representaciones, una vez se imponen a la “conciencia” de los humanos como tales evidencias ontológicas, funcionan como una *sujeción* a «las exigencias de sus condiciones de existencia». A ojos de Althusser, pues, la *función práctico-social* de la ideología será la de asegurar *la sujeción* a «las exigencias de sus condiciones de existencia» que hacen posible la reproducción del modo de producción. Asimismo, esta imposición misma de los *contenidos* representacionales ideológicos, dado que los individuos la viven bajo la *forma* de su autoreconocimiento ideológico en tanto que *sujetos*, es

---

<sup>208</sup> Althusser, más adelante, en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, llamará «aparatos ideológicos de Estado» o, abreviando, «AIE's», a esta complejidad institucional organizada sistemáticamente.

vivida por ellos como libremente asumida. La ontología materialista, al recoger en su seno la ideología, no sólo explica la *determinación de los contenidos* de la "conciencia" sino también el *disimulo* mismo de esta determinación mediante esa otra determinación *de la forma misma de la "conciencia"* bajo los ropajes del humanismo del sujeto. En definitiva, el *subjectus* -la sujeción ideológica de los individuos a «las exigencias de sus condiciones de existencia» que asegura la reproducción-, es ontológicamente disimulado mediante el *subjectum* -esto es, a través del establecimiento de los individuos en sujetos-.<sup>209</sup>

La ideología en Althusser, por lo tanto, tiene un carácter ambivalente que depende directamente de si es considerada como un *dispositivo práctico*, esto es, de acuerdo a su función práctico-social dentro del modo de producción, o si es considerada en el marco de la problemática epistemológica que abordamos en el apartado anterior. En relación con esta doble consideración, el filósofo francés ya sostenía en *Marxismo y humanismo* que «la ideología como sistema de representaciones se distingue de la ciencia en que la función práctico-social es más importante que la función teórica (o de conocimiento)»<sup>210</sup>. La función práctico-social de la ideología, a diferencia de su función teórica (de conocimiento o desconocimiento), tendrá un papel clave en la ontología materialista en la medida misma en que constituye, para usar una conocida expresión de Gramsci, el «cemento»<sup>211</sup> de sentido imprescindible que sostiene la unidad del modo de producción y su reproducción.

---

<sup>209</sup> El límite de esta perspectiva de Althusser quizá sea que reduce toda la potencialidad y actividad del *subjectum*, esto es, la figura del sujeto moral, autoconsciente, que decide por sí mismo, etc. a su función de enmascaramiento que asegura el *subjectus*, la sujeción, la función de «soporte» de las relaciones sociales. Este asunto del sujeto en particular y del humanismo en general, como vamos viendo, tiene una gran importancia para Althusser en lo que respecta a la ideología, tanto es así que, como mostraremos en nuestros siguientes capítulos, será retomado casi con exclusividad en el texto *Tres notas sobre la teoría de los discursos* y, finalmente, también será tomado en consideración con un papel central en su texto, más conocido, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*.

<sup>210</sup> "Marxismo y humanismo", *op. cit.*, 192.

<sup>211</sup> "Práctica teórica y lucha ideológica", *op. cit.*, 50, encontramos este término de origen gramsciano: «Pero al mismo tiempo, para comprender su forma de presencia más general hay que considerar que la ideología se introduce en todas las partes del edificio social y que constituye *ese cemento de naturaleza particular* que asegura el ajuste y la cohesión de los hombres en sus roles, sus funciones y sus relaciones sociales». El subrayado es nuestro.

A este último respecto, asimismo, no está de más recordar para lo que vendrá en la tercera parte de este trabajo, que esta función de reproducción asignada por Louis Althusser a la ideología es justo la que nosotros elucidamos a propósito del fetichismo en general y del fetichismo jurídico en particular cuando nos ocupamos de la reconstrucción teórica de la ontología marxiana de la sociedad moderna capitalista que hallamos en *El Capital*.

## 6. La necesidad de la ideología

«[...] la ideología (como sistema de representaciones de masa) es indispensable a toda sociedad para formar a los hombres, transformarlos y ponerlos en estado de responder a las exigencias de sus condiciones de existencia.»<sup>212</sup>

Ahora se comprenden mejor las sentencias de Althusser -ya citadas por nosotros- que aseguran que la ideología «no es [...] una aberración o una excrecencia contingente de la Historia: constituye una estructura *esencial* en la vida histórica de las sociedades»<sup>213</sup>, que constituye «el elemento y la atmósfera misma *indispensable* a su respiración, a su vida históricas»<sup>214</sup>.

La *necesidad* de la ideología, su indispensabilidad, su esencialidad «en la vida histórica de las sociedades», reside en su función práctico-social misma, es decir, en el hecho de que ella sea la que garantiza la unidad y reproducción del modo de producción. Sólo porque los humanos viven en la ideología responden a «las exigencias de sus condiciones de existencia» que aseguran la unidad y reproducción de la sociedad. Dicho resumidamente: la necesidad de su existencia es la necesidad de su función.

---

<sup>212</sup> “Marxismo y humanismo”, *op. cit.*, 195. Quizá en “Práctica teórica y lucha ideológica”, *op. cit.*, 55, encontramos una mayor precisión a la hora de explicar la función práctico-social de la ideología, así como también un mayor énfasis en su dimensión objetiva-institucional. Así, no obstante, la función práctico-social de la ideología sigue caracterizándose de igual manera: «[...] la ideología es necesariamente una representación *deformante y mistificadora* de la realidad en que deben vivir los hombres, una representación destinada a hacerles aceptar en su conciencia y en sus comportamientos inmediatos, el lugar y el papel que les impone la estructura de esa sociedad».

<sup>213</sup> *Ibid.*, 193.

<sup>214</sup> *Ibid.*, 192.

De hecho, en consonancia con lo antedicho, cuando, en la primera parte de esta tesis, abordamos el fetichismo jurídico y el fetichismo político (o fetichismo del Estado), ya elucidamos a partir de nuestra lectura de *El Capital*, la necesidad misma de los sistemas de representaciones asociados a estos fetichismos para el funcionamiento de las relaciones mercantiles y, por consiguiente, para la reproducción del capital. Mostramos allí que la circulación de la fuerza de trabajo en el mercado en particular era imprescindible para la reproducción del capital, y que esta exigía a su vez que los obreros se representasen a sí mismos como sujetos-de-derecho. De igual manera, vimos también que el despliegue mismo del capital en su estadio de subsunción real requería que el capital se representase a sí mismo como sujeto-de-derecho. Por lo tanto, el discurso del derecho y la ideología jurídica fundadas en la categoría sujeto-de-derecho ya se nos revelaron en la primera parte de nuestro trabajo, con una función práctico-social reproductiva. Por el momento no es conveniente que profundicemos más sobre este punto. Es algo de lo que nos ocuparemos con detenimiento en la última parte de este trabajo.

Aunque lo fundamental de este apartado ya está dicho, creemos que puede ser un ejercicio mental ilustrativo pensar qué supondría, desde la perspectiva althusseriana, una formación social sin ideología.

De entrada, los sistemas de representaciones en la medida en que establecen horizontes de sentido hacen posible que los humanos puedan reconocer su entorno existencial. Asimismo, estos sistemas establecen fines y normas indispensables para la existencia humana. ¿Dónde habito y cómo funciona? ¿Por qué y para qué me levanto cada día para ir a trabajar?, ¿qué sentido tiene lo que hago cada día?, ¿qué finalidad última tiene mi vida?, ¿mis objetivos vitales y mis comportamientos diarios son loables o sería preferible que los cambiara por otros?, etc. Resulta meridianamente claro que, sin respuestas a estas preguntas, los individuos careceríamos de las coordenadas y motivaciones existenciales básicas, no ya, como sitúa Althusser, para cumplir con «las exigencias de sus condiciones de existencia» que aseguran la reproducción social -que también-, sino, incluso, *para vivir*. Asimismo, para



nuestro pensador, cada una de las prácticas sociales (la práctica de la producción, la práctica teórica o de investigación científica, la práctica artística, etc.) sólo *cobran sentido* para los humanos y para la sociedad en la medida en que la práctica ideológica les confiere un *para qué*, una significatividad social y, por lo tanto, una finalidad social. Dicho en negativo, si las actividades de los artistas, los científicos, los revolucionarios, etc. no estuvieran ubicadas en un horizonte de significado conferido por la ideología, ¿qué sentido tendrían entonces para los que las ejecutan? ¿existirían?

Además, desde el punto de vista de una ontología social materialista como a la que apunta Althusser, los sistemas de representaciones *ideológicos*, justo por ser aquellos que tienen una existencia ontológica -esto es equivalente a decir que se hallan institucionalizados, lo veremos en nuestro capítulo IX-, establecen *normas* y *finés* compartidos que responden a la reproducción de la sociedad. La ideología, así pues, por un lado, asegura respuestas existenciales e institucionales *compartidas -intersubjetivas* se diría hoy día de forma humanista- pero también, por otro lado, garantiza que estas estén orientadas, en último término, a garantizar la *reproducción social*. ¿Qué ocurriría si suspendiéramos este carácter institucional de las representaciones? ¿Qué pasaría si las instituciones que, según Althusser, funcionan prevalentemente con la ideología no tuvieran esa función práctico-social reproductiva?

El que no hubiera representaciones institucionalizadas nos invitaría a pensar sobre las consecuencias últimas que acarrearía la inexistencia de cualesquiera representaciones, fines y normas compartidos. A este respecto, se hace muy difícil, por no decir imposible, imaginar una sociedad en la que los individuos no tuvieran un horizonte de sentido compartido, esto es, un mínimo de representaciones, fines, normas y actitudes similares a través de las cuales reconocer esa misma sociedad, el mundo en general, su lugar en ellos, las pautas de sus relaciones y comportamientos, etc. Asimismo, en último término, bajo el supuesto de que hubiera representaciones institucionalmente compartidas pero que estas no implicasen fines y normas que respondiesen a la finalidad de la reproducción social, nos quedaría igualmente pendiente la pregunta por cuáles serían los mecanismos alternativos que darían solución a

las necesidades reproductivas de la sociedad. Bajo esta última hipótesis, ¿cuál sería entonces la finalidad última de las instituciones sociales? ¿agotarían su sentido social en sus finalidades parciales internas? ¿y si así fuese, qué aseguraría entonces la unidad y reproducción de la sociedad?

\*\*\*\*\*

## VIII. LA IDEOLOGÍA EN *TRES NOTAS SOBRE LA TEORÍA DE LOS DISCURSOS* DE LOUIS ALTHUSSER

### 1. Notas de trabajo provisorio en diálogo con el psicoanálisis

El año 1966 va a ser un año crítico para Louis Althusser. En marzo, el célebre Comité Central del Partido Comunista Francés (P.C.F.) en Argenteuil rechaza abiertamente sus posiciones teóricas y se reafirma en que, frente al capitalismo, *el comunismo es un verdadero humanismo*. La suerte de las posiciones anti-humanistas de Althusser, al ser identificadas por el P.C.F. - fuertemente prosoviético- con las de los dirigentes comunistas chinos en el marco del conflicto internacional chino-soviético, está decidida de antemano: serán catalogadas como propias de sectarios izquierdistas. A partir de octubre de este mismo año Althusser inicia un intercambio epistolar con pensadores jóvenes que, pasados los años, alcanzarán renombre filosófico: Alain Badiou, Étienne Balibar, Pierre Macherey e Yves Duroux. El objetivo: organizar un grupo de trabajo teórico que, en primer lugar, esclareciese el «materialismo dialéctico». En el fondo, se trataba de pasar a la ofensiva política a través de la teoría. Las *Tres notas sobre la teoría de los discursos*, enviadas el 28 de octubre, constituirán el momento inicial de este proyecto que, según Althusser, había de culminar en una obra colectiva en año y medio a lo sumo. Finalmente, fue un proyecto efímero que, marcado por el momento álgido del «teoricismo», nació condenado al fracaso.<sup>215</sup>

Son, pues, *notas de trabajo provisorias* en las que puede visualizarse las preocupaciones teóricas de Althusser, así como el movimiento de su propio pensar. Aunque no hay que perder de vista este peculiar estatuto de las tres

---

<sup>215</sup> Para una presentación detallada del contexto en que aparece *Tres notas* y sus sucesivas rectificaciones puede leerse a François Matheron en Louis Althusser, *Escritos sobre psicoanálisis, Freud y Lacan*, Madrid, S. XXI, 1996, 99-103. Asimismo, para una explicación clarificadora del pensamiento althusseriano en la coyuntura de 1966 y su ulterior desenlace ver Pedro Benítez, *op. cit.*, 198-207.

notas, las mismas conforman un material de interés porque, entre otras cosas, puede encontrarse en ellas algunas elaboraciones notables en torno a la cuestión de la ideología que reaparecerán más tarde en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, publicado en 1970, y porque, además, en ellas puede hallarse *in nuce* el diálogo que el filósofo comunista francés mantenía con el psicoanálisis, un diálogo que permite captar mejor el alcance de estos mismos desarrollos teóricos. El texto, pues, carece del tono polémico propio de *Marxismo y humanismo*, y en su lugar encontramos un tono eminentemente teórico que, por momentos, es complicado seguir.

Asimismo, las *Tres notas*, a pesar de que no se aborda en ellas la cuestión del fetichismo, serán importantes para nosotros porque nos permitirán poner de relieve cierta evolución del pensamiento del propio Althusser en lo concerniente a la *categoría de sujeto*. En primer lugar, veremos cómo el filósofo de l'École Normale Supérieure, inicialmente, en la Nota 1, intenta conceptualizar los cuatro discursos -ideológico, científico, inconsciente y estético- a partir de la categoría de *sujeto* para, finalmente, en la Nota 3, decidirse por que dicha categoría *pertenece en exclusividad al discurso ideológico*. Seguidamente, mostraremos también que, una vez Althusser adoptó esta posición, su mayor preocupación teórica pasó *por esclarecer el mecanismo mismo a través del cual los individuos se constituyen en tales sujetos*. Este mecanismo será el de la *interpelación*. De hecho, aunque en este texto también se alude explícitamente a la función social reproductiva del discurso ideológico -función que, como acabamos de ver, ya fue enunciada en *Marxismo y humanismo*-, no se da en él una respuesta a la pregunta por la manera misma en que se da esta función reproductiva en el marco de una ontología de los modos de producción. Asimismo, en esta misma línea, tampoco se esclarece en este texto cómo opera la categoría de sujeto en lo relativo a esta función reproductiva. Según nuestro juicio, abordar estas cuestiones, en lugar de fijar la atención en el mecanismo de la interpelación, hubiera tenido mayor interés teórico por cuanto hubiera puesto la atención y los esfuerzos en el proyecto -ya apuntado en *Marxismo y humanismo*- de establecer una conceptualización materialista de la ideología como instancia constitutiva de la unidad compleja del modo de producción. De hecho, nos

atrevernos a decir que este énfasis en el mecanismo de la interpelación, acompañado por el silencio en torno al intento de elucidar la manera en que la ideología y la categoría sujeto aseguran la reproducción del modo de producción, conformará todo un síntoma en la obra althusseriana en lo que atañe a la ideología. Un síntoma que, en último término, contribuyó de manera decisiva a una desviación subjetivista en los abordajes de la ideología realizados por Althusser y la mayoría de sus continuadores.

## 2. Cuatro discursos, cuatro sujetos...

Limitémonos, por ahora, a la Nota 1 de las *Tres notas sobre la teoría de los discursos*. En ella Althusser defiende que hay *cuatro formas del discurso*, a saber: *el discurso científico, el discurso ideológico, el discurso del inconsciente y el discurso estético*. Cada uno de estos discursos viene caracterizado, y se diferencia del resto, por una «estructura específica» que consta de «*elementos constituyentes*» y de «*limitaciones* que rigen las relaciones de estos elementos» o, dicho de otra forma, de «*limitantes*» que son «un cierto número de leyes estructurales propias de cada uno de los discursos».<sup>216</sup>

Los *elementos* del discurso científico son conceptos; los del discurso inconsciente fantasmas primarios; los del ideológico en niveles abstractos representaciones, conceptos, y en niveles concretos gestos, conductas, prohibiciones y permisos, etc.; los del discurso estético varían «según las regiones de la estética» pero está hecho de palabras, imágenes, sonidos, colores, etc. En la caracterización de los *limitantes*, en la Nota 1, Althusser parte de la siguiente *tesis*: «*Todo discurso produce un efecto de subjetividad*». Cada discurso tiene por *limitante* un particular «efecto de sujeto», esto es, a cada discurso corresponde un sujeto (científico, ideológico, inconsciente y estético) que ocupa un lugar y un papel específicos en relación a su discurso. La forma específica de cada discurso quedará caracterizada por la posición que dicho sujeto tiene *en relación al* discurso.

---

<sup>216</sup> “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, en Louis Althusser, *op. cit.*, 115-117 y 139-140.

A partir de aquí se nos da una rápida descripción de los cuatro discursos:

«Es así como el sujeto ideológico forma parte *en persona*, *está presente en persona* en el discurso ideológico, puesto que él mismo es un significante determinado de este discurso. En cambio, comprobamos que el sujeto del discurso científico está ausente en persona del discurso científico, pues ningún significante lo designa (sujeto evanescente, que no se inscribe bajo un significante más que a condición de desaparecer de la cadena en el momento en el que aparece, si no la ciencia se transforma en ideología). Se puede decir que el sujeto del discurso está presente en el discurso estético por *interpósitas personas* (siempre en plural). El sujeto del discurso inconsciente ocupa una posición diferente a todas las anteriores: es "representado" en la cadena de los significantes por un significante que "tiene lugar", que es su "lugarteniente"; está ausente del discurso del inconsciente, entonces, por "lugartenencia".»<sup>217</sup>

El *sujeto ideológico*, pues, «*está presente en persona* en el discurso ideológico». No hay más y, sin embargo, es mucho lo que se dice. ¿Qué quiere decir ese *estar presente en persona*? La escritura del propio Althusser nos aclara la cuestión mediante una aposición: «[...] por el discurso ideológico, por el "yo" que habla *en primera persona*, [...]»<sup>218</sup>. El sujeto ideológico está incluido en la superficie misma del discurso ideológico *como persona*; ahora sí, precisemos: *en primera persona*, es decir, bajo la forma de un "yo".

Detengámonos un momento en la etimología de la palabra *persona* porque nos va a dar algunas pistas centrales. *Persona* refiere en latín a la *máscara* usada por un personaje teatral. El latín tomó la palabra del etrusco, *phersu*, y este, a su vez, lo hizo del griego *prospora*. La etimología de la palabra griega *prospora* es esclarecedora, está formada de *pros* (delante) y *opos* (rostro o cara): *delante del rostro*.<sup>219</sup> La *persona*, es decir, la máscara, es, por lo tanto, lo que está delante de la cara, delante del rostro. Ahora bien, en la ficción escénica teatral lo que está delante del rostro, la máscara, es aquello en

---

<sup>217</sup> *Ibid.*, 115.

<sup>218</sup> *Ibid.*, 124. El subrayado es nuestro.

<sup>219</sup> Véase el Diccionario de la R.A.E. en <http://rae.es/rae.html> .

lo que se *reconoce* el actor. En el discurso ideológico, igual que el actor y su máscara en la ficción escénica teatral, el sujeto se reconoce ilusoriamente en *primera persona*. El sujeto ideológico es, pues, la identificación imaginaria misma con la máscara del "yo", de la "conciencia", etc. Lo que encontramos aquí, por lo tanto, es nuevamente el *subjectum* del humanismo. Ese humanismo que Althusser criticó con dureza en *Marxismo y humanismo* - recordemos sus reiteradas referencias al «humanismo de la persona»-. La función propia del discurso ideológico es de reconocimiento-desconocimiento, es decir, reconocimiento en la máscara del "yo" que supone, a su vez, el desconocimiento que implica habitar en el discurso ideológico.

Althusser no dedica casi espacio al discurso estético en las Notas.<sup>220</sup> El *sujeto estético* «está presente en el discurso estético por *interpósitas personas* (siempre plural)», se halla en el discurso mediante la combinación de una pluralidad de significantes. En el discurso estético no hay remisión a una única persona, a un centro, sino a una pluralidad de personas, a una pluralidad, por lo tanto, de instancias imaginarias. En el discurso estético, pues, el *uno* del discurso ideológico se transforma en *pluralidad*. Su función es, asevera Althusser sin darnos más pistas, de reconocimiento-percepción.

El *sujeto científico* «está ausente en persona del discurso científico», Althusser también dice «excluido en persona»<sup>221</sup>. Ahí donde el discurso ideológico sitúa una presencia, el discurso científico sitúa una ausencia. El discurso científico es, en este sentido, *el reverso directo* del discurso ideológico. El discurso científico, en la medida en que es conquistado teóricamente, elude la investidura imaginaria -la relación imaginaria sujeto-objeto que tratamos en *Marxismo y humanismo*-, y por ello tiene como función suya el *conocimiento*; es, por lo tanto, un discurso que se enuncia no en *primera persona*, no desde el "yo" o la "conciencia", sino de manera *impersonal*, en el modo del *se conoce*.

---

<sup>220</sup> Esta circunstancia del texto hace difícil hacerse una idea meridianamente clara de en qué consistía, según Althusser, este discurso.

<sup>221</sup> "Tres notas sobre la teoría de los discursos", *op. cit.*, 141.

Finalmente, el *sujeto del inconsciente* «está ausente del discurso del inconsciente [...] por "lugartenencia"». La "lugartenencia", como Althusser señala, consiste en que el significante que representa al *sujeto del inconsciente* «"tiene lugar"»; pero, si ese significante está ausente del discurso del inconsciente entonces la pregunta que se sigue es: ¿Dónde «"tiene lugar"»? ¿Dónde comparece? La respuesta es *en* el discurso ideológico, al menos por lo general. La definición althusseriana del *sujeto del inconsciente* en esta Nota 1 se ajusta al concepto lacaniano de sujeto como *Ich-Spaltung*, como "yo" dividido, escindido. Si el sujeto ideológico está representado por un «significante determinado» en el discurso ideológico, es decir, *en primera persona*, en la forma de un "yo"; ese mismo significante, ese "yo", es el que hace presente por «"lugartenencia"» el sujeto del inconsciente. Lo que tenemos, en definitiva, es la división entre el sujeto del enunciado, el sujeto que figura en persona en el discurso, el sujeto, por lo tanto, ideológico, y el sujeto de la enunciación, el sujeto del deseo o de la falta, que se hace presente en el discurso ideológico mediante las *formaciones del inconsciente* (el síntoma, el sueño, el lapsus, etc.) que *tienen lugar*.

### 3. La ideología es la "gasolina" del "motor" inconsciente

Althusser, en la Nota 1, con el espíritu de una investigación en curso, dedica varios párrafos de gran complejidad a la *articulación* del discurso del inconsciente con el discurso ideológico. Quizá la mejor manera de ilustrar esta articulación sea sirviéndonos de una metáfora suya: «el inconsciente es un mecanismo que "funciona" masivamente con lo ideológico (en el sentido en que se dice de un motor que "funciona con gasolina")»<sup>222</sup>. En "situaciones" concretas del mundo vivido -pertenecientes, por lo tanto, al ámbito de las representaciones inmediatas sistematizadas por la ideología- el inconsciente produce las denominadas *formaciones del inconsciente*, o lo que es equivalente y para expresarlo con otra metáfora de Althusser, el inconsciente

---

<sup>222</sup> *Ibid.*, 123. La explicación de Althusser de esta articulación entre los discursos ideológico e inconsciente abarca las páginas 123-126.



"cuaja" -con el mismo sentido que decimos que "cuaja" la mayonesa- dando lugar a formaciones como el síntoma, el lapsus, etc.

Un ejemplo muy conocido con vistas a ilustrar esta articulación es el famoso chiste que Sigmund Freud toma de Heinrich Heine para su obra *El chiste y su relación con lo inconsciente*: un judío pobre de Hamburgo al describir que fue recibido muy amistosamente y familiarmente por un multimillonario dice «Und so wahr mir Gott alles Gute geben soll [...] er behandelte mich ganz wie seinesgleichen, ganz famillionär»<sup>223</sup>. El inconsciente, como «un motor», a partir de «la gasolina» de la experiencia vivida del judío de Hamburgo, esto es, a partir de la situación vivida representada en el par de significantes *familiär* y *Millionär*, produce, por metáfora y metonimia, el significante *famillionär*. Tenemos, pues, que la articulación misma del discurso del inconsciente en el discurso ideológico se pone de relieve, "cuaja", a través de un particular *efecto*, *efecto inconsciente*, esto es, bajo la formación inconsciente del *lapsus* que suspende el sentido ordinario, cotidiano, del discurso ideológico dando lugar a un sentido nuevo e inaudito. La poesía del inconsciente que cautivó a los surrealistas. Otro ejemplo, más relevante para nosotros, de la *articulación* del discurso del inconsciente sobre el discurso ideológico es el siguiente: como hemos descrito el discurso ideológico induce un determinado efecto-sujeto, a saber, el sujeto ideológico, la identificación imaginaria en la máscara del "yo", la "conciencia", etc.; ahora bien, esta identificación que hace que vivamos el mundo a través de la máscara del "yo" sólo se consume en la medida que viene acompañada del *efecto inconsciente* del *olvido de esa misma identificación*. El sujeto ideológico, por lo tanto, siempre conlleva un *reconocimiento* y un *desconocimiento*: el reconocimiento en la máscara del "yo" y el desconocimiento aparejado a este mismo reconocimiento y sus consecuencias.<sup>224</sup>

---

<sup>223</sup> *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten* en Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, Frankfurt, S. Fischer, 1969, Tomo VI, 14. La traducción sería: «Y tan cierto como que Dios debe darme todo bien... él me trató por completo de igual a igual, por completo de manera *famillionaria*».

<sup>224</sup> De hecho, el *subjectum* sólo funciona en la medida en que hay un olvido, un desconocimiento, de que el propio *subjectum* es un efecto del discurso ideológico. Michel Pêcheux, otro discípulo de Althusser, será el que más tematice este olvido fundamental.

#### 4. Un "vuelco" de última hora en la Nota 3: ¡un único sujeto!

Una vez descritos, de acuerdo con la Nota 1, los cuatro sujetos que acompañan a cada uno de los cuatro discursos (ideológico, estético, científico e inconsciente), antes de continuar con el discurso ideológico, es importante que no nos pase desapercibido que Althusser, en la Nota 3, da un vuelco radical a su planteamiento inicial. ¿En qué consiste este vuelco? Nada más y nada menos en que el filósofo comunista, a partir de este momento y para siempre, descartará que la idea de sujeto pueda pertenecer a cualquier otro discurso que no sea el discurso ideológico.

«Desde entonces (desde la Nota 1 hasta la Nota 3), me parece que *no podemos servirnos de la noción del sujeto de manera unívoca*, ni siquiera como indicio para cada uno de los discursos. En mi opinión, la noción de sujeto compete cada vez más sólo al discurso *ideológico*, del que es constitutivo. No creo que se pueda hablar del "sujeto de la ciencia" o del "sujeto del inconsciente", sin un juego de palabras y sin acarrear graves equívocos teóricos. [...] No hay más sujeto de la ciencia con respecto al discurso científico [...] Asimismo me parece un abuso hablar del "sujeto del inconsciente" a propósito del *Ich-Spaltung*. No hay sujeto *dividido*, *escindido*: hay algo completamente diferente: al lado del *Ich*, hay una "*Spaltung*", es decir precisamente un abismo, un precipicio, una carencia, una abertura.»<sup>225</sup>

De aquí en adelante, por consiguiente, Althusser descartará «hablar» de la categoría de *sujeto* a propósito de cualquier otro discurso que no sea el ideológico; es más, cosa más relevante si cabe para nuestro trabajo, considerará que dicha categoría es «constitutiva» de la ideología, lo que conllevará que el filósofo francés le otorgue una importancia crucial en sus estudios acerca de la ideología. Como dijimos en la introducción de este capítulo, a partir de aquí, la atención de Althusser se centrará ante todo en la constitución misma de los individuos en sujetos y no tanto en el papel que la categoría de sujeto, en tanto que constitutiva de la ideología, desempeña a la hora de explicar la reproducción social de los modos de producción. El enfoque

---

<sup>225</sup> "Tres notas sobre la teoría de los discursos", *op. cit.*, 141. La aclaración entre paréntesis es nuestra.

ontológico, materialista, que dominaba en *Marxismo y humanismo* quedará, por lo tanto, puesto a un lado y el foco será puesto en el intento de crear una teoría que explique la manera en que los individuos son reclutados por y para la ideología a través de la categoría de sujeto. En el siguiente apartado de este capítulo vamos a presentar de manera esquemática esta teoría. El lector conocedor de la obra de Jacques Lacan se percatará rápidamente de que es una teoría que dialoga, en gran medida, con el psicoanálisis y con las célebres explicaciones lacanianas referentes al estadio del espejo.

## 5. El juego de espejos: la doble relación especular

Retomemos ahora el discurso ideológico en la Nota 1. Hasta aquí, de hecho, no hemos encontrado nada nuevo en relación a la ideología, nada nuevo que no se desprendiera de una lectura atenta de *Marxismo y humanismo*, salvo su caracterización como discurso y su articulación con el inconsciente. No obstante, a pesar de lo dicho, se presentan también algunas cuestiones novedosas que más tarde, como decíamos, serán retomadas en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*.

«La ideología interpela al individuo constituyéndolo como sujeto (ideológico, por lo tanto de su discurso), y brindándole razones-de-sujeto (interpelado como sujeto) para asumir las funciones definidas como funciones-de-*Träger* por la estructura. Estas razones-de-sujeto figuran con todas sus letras en su discurso ideológico, que es pues, necesariamente, un discurso referido al sujeto al que se dirige, que implica también necesariamente al sujeto como significante del discurso, y por ello el sujeto debe figurar en persona entre los significantes del discurso ideológico. Para que el individuo se constituya como sujeto interpelado, es necesario que se reconozca como sujeto en el discurso ideológico, tiene que figurar en él: de ahí una primera relación especular, que permite que el sujeto interpelado pueda verse en el discurso de la interpelación.»<sup>226</sup>

En esta cita encontramos por primera vez el mecanismo de la *interpelación*. ¿Qué es *interpelar*? Interpelar viene del latín *interpellare* y ya en

---

<sup>226</sup> *Ibid.*, 118.

su acepción latina refería al hecho *de dirigir la palabra a alguien para pedirle algo, para exigirle explicaciones sobre un hecho*. Puesto que «la ideología interpela al individuo», *quien* dirige en nuestro caso la palabra es el discurso ideológico y *a quien* se le dirige es al individuo. Pero, ¿como qué interpela el discurso ideológico al individuo? Lo interpela como *sujeto*, como *subjectum*, «brindándole razones-de-sujeto» que «figuran con todas sus letras en su discurso ideológico», -y Althusser empieza una cascada de paráfrasis- «que [...] implica necesariamente al sujeto como significante del discurso», que «el sujeto debe figurar en persona entre los significantes del discurso ideológico», etc. El discurso ideológico, pues, pone *delante del rostro*, del individuo, la máscara, la persona, el "yo" en el que ha de *reconocerse* y, por lo tanto, «verse en el discurso de la interpelación». El discurso ideológico requiere, interpela, al individuo poniendo frente a él un "yo" y el individuo se *reconoce* en ese "yo", como si dijera «¡ese "yo", soy yo!». «Primera relación especular» dice Althusser; clara alusión, sin duda, a Jacques Lacan, a su estadio del espejo. Es de vital importancia captar la temporalidad de *anticipación* que rige el discurso ideológico, percatarse de que este en su misma interpelación *anticipa* la identidad, el sujeto y las «razones-de-sujeto», ¡y además con todas las letras!, en las que el individuo no tendrá otro remedio que *reconocerse*.

«Pero la ideología no es un mandamiento [...]; este reconocimiento no es una violencia cruda [...], no es una exhortación pura y simple, sino una empresa de convicción-persuasión: debe pues *garantizarse a sí misma* con respecto al sujeto al que interpela. La estructura de centrado de la ideología es una estructura de *garantía*, pero en la forma de la interpelación, es decir en una forma tal que contiene en su discurso al sujeto al que interpela (y "produce" como efecto). De ahí la repetición del sujeto en el seno de la estructura de la ideología: Dios, bajos sus diferentes formas. "Soy el que soy", el sujeto por excelencia, que garantiza al sujeto que es en efecto el sujeto, y el sujeto al que el sujeto dirige su discurso: "Vertí tal y cual gota de sangre por ti", "Dios sondea los riñones y los corazones", etc.»<sup>227</sup>

La ideología no es «exhortación pura y simple». Si así fuese, el individuo interpelado, como la figura del estoico en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, aunque obedeciese, podría establecer una "distancia subjetiva" entre él

---

<sup>227</sup> *Ibid.*, 118.

y la máscara que el Amo, en nuestro caso el discurso ideológico, pone delante de él. El interpelado, por lo tanto, bien podría dudar y pensar: «ese "yo" que ordenas (o mandas) que sea, ¿soy yo?...». Para que la ideología funcione, esto es, para que la interpelación tenga éxito, debe cerrar esta "brecha subjetiva" de forma que las propias dudas y preguntas que el sujeto interpelado pueda tener en torno a su identificación con la máscara sean saldadas y respondidas de antemano. La ideología, pues, debe conseguir que las dudas y preguntas del individuo, antes que constituir trabas funcionen, por el contrario, a favor de la asunción subjetiva de la máscara. Para ello, desde luego, era necesario que el discurso ideológico pusiera por *anticipado* la máscara frente al individuo, «primera relación especular» que, en efecto, adelanta las respuestas a las preguntas identitarias que el individuo pueda tener; pero, además, nuevo paso de Althusser, *es necesaria también una segunda relación especular*, a saber, que exista un *garante*, un Tercero, Dios, cuya identidad como sujeto esté fuera de toda duda, «Soy el que soy», y que, por lo tanto, *repita el sujeto confirmando* al individuo en su «primera relación especular». Aunque la «primera relación especular» pone la máscara en la que el individuo ha de reconocerse *por delante*, es decir, establece *en un tiempo anterior* el espacio mismo de preguntas y respuestas en que el individuo se juega su identidad, ese Tercero, que Althusser piensa como Dios, es la garantía de que el individuo asuma que, en efecto, esas son las preguntas y esas son las respuestas, y que, por lo tanto, fuera de toda duda, esa es *su* máscara. El discurso ideológico, en definitiva, no sólo convoca al individuo poniendo frente a él un "yo" sino que establece, además, un *garante* que, en la medida misma que él también es un "yo", *confirma el reconocimiento* del individuo en su "yo". Como si el interpelado y el interpelante dialogasen: «-ese "yo", ¿soy yo?; -sí, ese "yo" que dispongo para ti eres tú y si lo dudas puedes verte en mí mismo siempre que quieras...». <sup>228</sup>

---

<sup>228</sup> Dada la indagación y diálogo en torno al psicoanálisis que recorren las tres notas no puede evitarse aquí pensar, en relación con esta caracterización que hace Althusser del discurso ideológico como *doble relación especular*, en la obra de Sigmund Freud la *Psicología de las masas*. De hecho, bien puede pensarse el par sujeto interpelado y sujeto interpelante, esto es, la máscara del "yo" y Dios, como las categorías psicoanalíticas del yo y el *superyó*. Recordemos que en *Psicología de las masas* el individuo masa se ve atrapado, justamente, en una doble relación transferencial: la identificación imaginaria narcisista con el otro, su semejante, que es constitutiva del yo, o

Y una vez consumado este *reconocimiento*, se da también el *efecto inconsciente* del olvido de ese mismo reconocimiento, de forma que, paradójicamente, *el individuo deviene el sujeto que siempre ya fue*.<sup>229</sup> El círculo ideológico queda cerrado.

\*\*\*\*\*

---

yo ideal, y la identificación simbólica con el *Führer* (¡Dios!) que es interiorizada en la instancia del *superyó*, del ideal del yo. Véase *Psicología de las masas y análisis del yo* en Sigmund Freud, *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, Tomo XVIII. Si esto es así la caracterización del sujeto ideológico realizada por Althusser, justo en la medida en que anhela en su proceso de subjetivación el cierre de toda "distancia subjetiva" respecto de su máscara identitaria por la intrusión masiva de Dios, esto es, justo en la misma medida en que el sujeto desea verse por completo atrapado como sujeto del enunciado del discurso ideológico, se corresponde con el *neurótico obsesivo*. Desde la perspectiva de Lacan, en cambio, al menos a partir de cierto momento, el sujeto genuino del psicoanálisis es, desde luego, el *neurótico histérico*, esto es, aquel que frente a la intrusión de Dios lejos de cerrar la "distancia subjetiva", duda permanentemente acerca de su identidad. Esta brecha insalvable, desde la perspectiva del psicoanálisis lacaniano, sólo puede ser cerrada mediante la fantasía. Una fantasía que constituye, para el lacaniano Zizek, la ideología. Véase Slavoj Zizek, *El sublime objeto de la ideología*, ed. cit.

<sup>229</sup> Ver nuestra nota a pie de página 224.

# IX. LA IDEOLOGÍA EN *IDEOLOGÍA Y APARATOS IDEOLÓGICOS DE ESTADO* DE LOUIS ALTHUSSER

## 1. La ideología no tiene historia

*Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, publicado en 1970 en la revista *La Pensée*, es el texto más célebre y conocido sobre la ideología de Louis Althusser. Es más, este ensayo puede considerarse hoy todo un clásico en lo que concierne a esta materia. El filósofo francés, no obstante, en el momento de la publicación, seguía considerándolo un estudio "provisional" que requeriría ulteriores investigaciones y elaboraciones teóricas.<sup>230</sup> Cabe que dejemos sentado ya que, en este texto del filósofo Althusser, tampoco se acomete en ningún momento la cuestión del fetichismo.

Por un lado, en *Marxismo y humanismo*, artículo presidido por la polémica en torno al humanismo y pensado como una intervención política desde la teoría en el seno mismo del movimiento comunista, encontramos una primera visión "panorámica" en relación a la ideología. En aquel artículo, como hemos visto, Althusser establecía lo que consideraba el lugar de la ideología en el entramado de la sociedad y su función práctico-social de «cemento», también adelantaba su caracterización como «mundo vivido» o *Umwelt*, así como el

---

<sup>230</sup> Es sumamente llamativo este carácter "provisional" que Althusser daba, incluso, a sus artículos publicados. Lo hemos destacado a propósito de los artículos recogidos en *Pour Marx* y volvemos a encontrárnoslo ahora con *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. ¿Inseguridad? ¿falta de confianza en la elaboración teórica propia? O, por el contrario, ¿consideración de toda producción teórica como *abierta*, como irremediabilmente inconclusa, susceptible de rectificaciones, reelaboraciones perpetuas? Nos inclinamos a pensar esto último. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* está constituido por dos partes diferenciadas que el autor unificó bajo la rúbrica *Notas para una investigación*. Apenas son para Althusser, pues, la introducción a lo que él entendía como una investigación en curso. Véase la nota primera de Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, ed. cit., 9. Recientemente se han publicado en castellano algunos materiales anteriores a esta obra en forma de libro: Louis Althusser, *Iniciación a la filosofía para no filósofos*, ed. cit. y, ante todo, Louis Althusser, *Sobre la reproducción*, ed. cit. De hecho, como ya hemos señalado más arriba, la mayor parte *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* es, literalmente, un extracto de *Sobre la reproducción*.

papel clave que tenían en la misma las figuras de la "conciencia", el "yo", etc.; figuras tras las que adivinamos la crítica del *sujeto* de la «tradición clásica».

Por otro lado, en las *Tres notas sobre la teoría de los discursos*, un conjunto de tres borradores *eminente teóricos* en torno a una posible teoría de los discursos -a diferencia de *Marxismo y humanismo*-, se deja en un segundo término, prácticamente como supuesto, el lugar y función de la ideología en la sociedad. En estos borradores nos topamos con una caracterización de la ideología *como* discurso que tenía como punto nodal la categoría de *sujeto*. Tomando esto por referencia no es difícil ver *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* como el intento de realizar una amalgama entre *Marxismo y humanismo*, que abarca una interpretación de la función práctico-social de la ideología, y las *Tres notas sobre la teoría de los discursos* en lo correspondiente a la cuestión del *sujeto*. Si esto tuvo sus frutos o no, lo valoraremos en el capítulo X de esta segunda parte de nuestro trabajo.

La segunda parte de *Ideología y aparatos ideológicos*, titulada *Acerca de la ideología*, versa sobre la ideología como tal, y comienza con la afirmación siguiente: «La ideología no tiene historia»<sup>231</sup>. Lo que interesa a Althusser, descartando todo historicismo, no es tanto una u otra ideología *histórica*, las ideologías *particulares* aparejadas a unas u otras formaciones sociales, clases sociales, niveles sociales, etc. sino *la ideología en general*. Ahora bien, ¿hay tal cosa? ¿existe algo así como *la ideología*? La afirmación anti-historicista de Althusser, «la ideología no tiene historia», en el fondo, es la anticipación de una respuesta afirmativa a esta pregunta. Althusser ve en la pertinencia de esta proposición, aunque no lo haga explícito, la *condición de posibilidad* de una *teoría* de *la ideología*. En general, desde la perspectiva althusseriana, sólo es pertinente plantearse la posibilidad de una *teoría*, o lo que es lo mismo, la posibilidad del *conocer*, allí dónde puede constituirse un *objeto teórico*, es decir, un objeto con una *estructura* específica -en *Marxismo y humanismo* se usaba el término «sistema» y en las *Tres Notas* se nos remitía a los «limitantes»-; luego, en particular, la pertinencia de una *teoría* de la ideología

---

<sup>231</sup> Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, ed. cit., 40. Este apartado se titula, como decimos, *Acerca de la ideología* y abarca las páginas 39-66.



depende de si se tiene o no el correspondiente *objeto teórico*, es decir, depende de que haya algo así como *la* ideología, de que la ideología tenga su propia estructura *omnihistórica, no-histórica*.

La elucidación de esta *estructura* en *Ideología y aparatos ideológicos* se da con la formulación y explicación de una serie de *tesis*:

## **2. Tesis 1: La ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia.<sup>232</sup>**

Althusser explica esta tesis contraponiendo la idea tradicional de ideología, muy común en el siglo XVIII, pero también en Feuerbach y en el Marx de *La ideología alemana*, como «concepción del mundo» -en alemán *Weltanschauung*-, y la idea de ideología como «mundo vivido», como *Umwelt*. De entrada, la identidad entre *Weltanschauung* y *Umwelt* está en que ambas, de acuerdo con Althusser, son representaciones; la diferencia está en *lo que se representa*, en el contenido mismo de la representación, así como en la "causa" del carácter imaginario de cada una de ellas.

En la *Weltanschauung* el que representa es el sujeto, la conciencia, etc., lo representado es el objeto o el mundo -«las condiciones reales de existencia» dice Althusser- y lo que se representa -el contenido mismo de la representación- es cierta *imagen* del mundo o del objeto. El carácter imaginario de la ideología, bajo esta perspectiva, no es otro que el carácter imaginario de la imagen misma. Bajo esta perspectiva, si la ideología es deformante lo es porque su imagen lo es, porque esta no se adecua, no se corresponde, etc. con aquello que representa o, dicho otro modo, la deformación ideológica reside en lo deformante de la representación misma que el sujeto se hace del objeto. Este carácter imaginario, ficticio, ilusorio, etc. puede responder a diferentes "causas": a la voluntad cínica de los dominadores (curas, déspotas, etc.) que engañan con «"Bellas mentiras"» -ya encontramos este mismo

---

<sup>232</sup> *Ibid.*, 43-47.

ejemplo en *Marxismo y humanismo*- para que los dominadores acepten su dominación; a la enajenación del Hombre según Feuerbach o a la enajenación del Trabajo según Marx en los *Manuscritos de 1844*, etc. La ideología en tanto que *Weltanschauung*, por lo tanto, como no se le escapará al lector, cae dentro de la problemática empirista o, lo que es equivalente, es pensada en el marco de la relación sujeto-objeto como representación “errónea”, “falsa”, que el sujeto se hace del objeto, como “falsa conciencia” del sujeto en relación al objeto, etc.

Por su parte, en la *Umwelt* tenemos que *lo que se representa* -de acuerdo con Althusser- es una relación: *la relación imaginaria de los individuos con el mundo*. El contenido representado en la ideología en tanto que *Umwelt* no es ya la imagen del objeto o del mundo que se hace el sujeto sino, precisamente, la relación sujeto-objeto misma que se corresponde con la problemática empirista. Consecuentemente, y esto es importante, es la *Weltanschauung* como tal -la relación sujeto-objeto propia de la problemática empirista- la que es inherente a la ideología. Por ello, lo característico de la ideología es que aquellos que habitan en ella no puedan sino vivenciar el mundo a través de la matriz que impone la relación sujeto-objeto y, por consiguiente, no puedan sino representarse a sí mismos como sujetos y a las cosas del mundo y el mundo mismo como objetos. Esta relación, recordemos, es la que Louis Althusser, en *Marxismo y humanismo*, denominaba como «relación "vívida"» aludiendo a *la manera misma* en que los individuos se viven a sí mismos y viven el mundo, esto es, sus «condiciones reales de existencia».

Ahora bien, ¿cuál es la "causa" de que la ideología como *Umwelt* sea imaginaria? En la respuesta a esta pregunta Althusser nos dice que, paradójicamente, hay que dejar «en suspenso el lenguaje causal»<sup>233</sup> porque la "causa" del carácter imaginario de la ideología como *Umwelt* está en la *naturaleza imaginaria* de *lo que se representa* en ella, es decir, está en la *naturaleza imaginaria* misma de la relación sujeto-objeto como tal. Con esta

---

<sup>233</sup> *Ibid.*, 46.

Tesis 1, por lo tanto, no hemos alcanzado nada nuevo respecto a lo que ya abordamos a propósito de *Marxismo y humanismo*.

### 3. Tesis 2: La ideología tiene una existencia material.<sup>234</sup>

La explicación de esta tesis comienza pidiendo, «en nombre del materialismo»<sup>235</sup>, un juicio favorable a la misma. Una demostración de dicha tesis, nos asegura el filósofo de la *rue d'Ulm*, exigiría razonamientos extensos que quedan fuera del alcance de su ensayo. La tesis persigue evitar una conceptualización de la ideología acorde con la problemática idealista, es decir, evitar pensar la ideología como algo relativo a ideas, espíritu, etc. Pero, cosa más importante si cabe, también se trata, como en *Marxismo y humanismo*, de pensar la ideología con una existencia *objetiva*, como una instancia del modo de producción, esto es, como parte de la ontología materialista del modo de producción. En relación a esto último, en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, se da un avance teórico respecto a *Marxismo y humanismo* en la medida en que se especifica que la existencia ontológica de la ideología es su existencia en el complejo sistemático de la institucionalidad social. Así, de acuerdo con Althusser, que «la ideología tiene una existencia material» quiere decir que existe en las *prácticas materiales que conforman los aparatos ideológicos de Estado (AIE's)*: «los aparatos ideológicos de Estado [...] son la realización de la ideología» o que «en un aparato y su práctica, o sus prácticas, existe siempre una ideología. Tal existencia es material».<sup>236</sup>

A partir de aquí encontramos en el texto la contraposición, ya conocida por nosotros, entre *subjectum* y *subjectus*:

En nuestro día a día tenemos la *creencia ordinaria* de que todo individuo es un *subjectum*, esto es, «un sujeto dotado de una conciencia en la que forma

---

<sup>234</sup> *Ibid.*, 47-51.

<sup>235</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>236</sup> *Ibid.*, 47.

y reconoce libremente las ideas en que cree»<sup>237</sup>, y que, en virtud de ello, emprende determinadas prácticas materiales. Los individuos de ordinario, por consiguiente, consideran una *evidencia* que son *sujetos* que libremente adoptan ciertas ideas, ideas que, *a posteriori*, les llevan a asumir ciertas prácticas. Por ejemplo, uno acepta libremente la idea cristiana de Dios, cree denodadamente en ella, la hace suya y, después, en coherencia, comienza a ir de misa, a amar al prójimo, etc. Los términos «sujeto», «conciencia», «libremente» e «ideas» que utiliza Althusser en el esquema del *subjectum* no son casuales. En último término, como ya mostramos, su combinación dentro del «esquema idealista» conforma el *subjectum* cartesiano, es decir, aquella instancia *transparente a sí misma* (a esto alude el término «conciencia» bajo este esquema, aunque también podríamos haber usado otros términos como por ejemplo «yo», «ego», etc.) y *soberana* («autónoma», «libre», «no dependiente» o «independiente», «decisoria», etc. son diferentes maneras de decir lo mismo para el caso) que constituye el fundamento último de la moral, del conocimiento pero también de sí misma, del mundo y del sentido como tales.<sup>238</sup> Esta es la creencia ordinaria que pertenece -tal y como venimos mostrando- a la representación ideológica de sí que tiene todo aquel que vive en la ideología. Tal creencia determina *la manera misma en que nos vivimos y vivimos el mundo*, es la susodicha relación imaginaria, "vivida", que conforma la ideología. Por último, no es necesario insistir más en ello, esta creencia ordinaria es la que lleva a pensar la ideología ideológicamente, esto es, en el marco de la relación sujeto-objeto, dentro del esquema de la *Weltanschauung*.

Frente a este esquema idealista Althusser contrapone otro invocando nada menos que a Blaise Pascal: «Arrodillaos, moved los labios en oración, y creeréis»<sup>239</sup>. Los individuos realizan determinadas prácticas materiales insertadas en rituales (arrodillarse, mover los labios, inclinar la cabeza hacia abajo, etc.) y es, en virtud de ellas, que *creen*. No llevamos a cabo ciertas

---

<sup>237</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>238</sup> No está de más señalar que, aunque Althusser en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* está pensando en el individuo concebido como *subjectum*, bien pueden pensarse otras entidades bajo este mismo concepto: el pueblo, el partido, etc.

<sup>239</sup> Louis Althusser, *op. cit.*, 50.

prácticas materiales porque tenemos unas u otras creencias en la “conciencia”; al contrario, tenemos unas u otras creencias en la “conciencia” como resultado del *efecto performativo* de ejecutar ciertas prácticas materiales. Transición, por lo tanto, del *subjectum* al *subjectus*. La *subjectio* (sujeción) consiste en que ahora «el sujeto actúa en la medida en que es actuado»<sup>240</sup> por la ideología materializada en los AIE's. Lo que plantea el filósofo comunista es, en definitiva, que nuestras creencias (ideas, mitos, etc.) se hallan anticipadas en la materialidad externa de los actos y gestualidades que conforman las prácticas materiales de los AIE's; y que, a un tiempo, los individuos son los «soportes» de estas creencias materializadas, están *sujetados* a ellas, en la medida en que se imponen a sus “conciencias” performativamente, como resultado de hallarse inmersos en las prácticas institucionalizadas de los AIE's. Mediante el performativo pascaliano, por lo tanto, Althusser nos proporciona una explicación que estaba ausente en *Marxismo y humanismo*, a saber: de qué manera los contenidos representacionales ideológicos se imponen a los individuos.

Pero, como ya vimos en nuestro capítulo VII a propósito de *Marxismo y humanismo*, una ontología materialista que incluya dentro de su sistema a la ideología, además de explicar la determinación de la “conciencia” por ciertos contenidos, por determinadas creencias, ideas, etc., también precisa incluir como parte suya la determinación de la *forma misma de “conciencia”*. En otros términos, la ontología materialista debe explicar también la ilusión del *subjectum*, su esquema idealista, como parte del esquema materialista del *subjectus*. A este respecto, si, como explica Althusser, las creencias, en general, existen externamente y se imponen a los individuos porque se hallan inscritas en la materialidad gestual de los AIE's, entonces la creencia ordinaria de que somos *subjectum*, para imponerse en los individuos, debe, igualmente, existir por anticipado en los AIE's. De hecho, como veremos en el siguiente apartado, para Althusser, la creencia de ser un *subjectum*, la vivencia de sí que tienen los individuos como *sujetos*, se les impone porque, justamente, los AIE's los *interpelan* masivamente como tales.

---

<sup>240</sup> *Ibid.*, 51.

Si pensamos estas disertaciones desde el punto de vista de una ontología materialista del modo de producción, resulta claro a tenor de lo dicho que, como ya indicamos, la principal novedad respecto a *Marxismo y humanismo* es su especificación de la existencia ontológica de la ideología como *existencia material* de sus representaciones, ideas, etc. en el complejo institucional, en la pluralidad sistemática de los AIE's. Lo que tenemos, pues, en último término, es una determinación de los contenidos y la forma de la subjetividad a partir de las creencias, ideas, mitos, valores, etc. que se hallan ontológicamente anticipados en la sociedad, en su existencia institucional. Como veremos, esta será también una de las notas importantes en nuestro intento de realizar una conceptualización materialista de la ideología en clave althusseriana.

Finalmente, hace un momento hemos vuelto a aludir *la interpelación* como el mecanismo de los AIE's mediante el cual se constituye a los individuos bajo la forma de *sujeto*. Esta cuestión va a ser tratada en la siguiente tesis.

#### **4. Tesis 3: La ideología interpela a los individuos como sujetos.<sup>241</sup>**

Hasta ahora el sujeto se nos ha revelado como una parte esencial en *la relación imaginaria* representada en la ideología, de aquí que Althusser sostenga, tal y como había hecho en las *Tres notas*, que «la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología»<sup>242</sup>.

«[...] pero agregamos en seguida que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología en tanto toda ideología tiene por función (función que la define) la "constitución" de los individuos concretos en sujetos. El funcionamiento de toda ideología existe en ese juego de doble constitución, ya que la ideología no es nada más que su funcionamiento en las formas materiales de la existencia de ese funcionamiento.»<sup>243</sup>

---

<sup>241</sup> *Ibid.*, 52-58.

<sup>242</sup> *Ibid.*, 52.

<sup>243</sup> *Ibid.*, 52.

Justo después de esta cita el filósofo francés se dedica a exponer que, si la función de la ideología es constituir a los individuos en sujetos entonces, efectivamente, la ideología *funcionar funciona* pues *no podemos dejar de reconocernos de manera evidente, a nosotros mismos y a los otros, como sujetos*. Dicho de otra manera, se nos pone de relieve algo cuya dificultad de aprehensión reside en su evidencia misma, a saber: el *hecho* de que el que escribe y el que lee este texto, que los individuos que nos rodean, *nos vivimos* a nosotros mismos como sujetos. Si esto es así, si no podemos eludir este *reconocimiento*, es precisamente porque la ideología ya ha operado en nosotros "reclutándonos" como sujetos, porque siempre ya vivimos *en* la ideología. Althusser pone varios ejemplos ilustrativos, uno de ellos es el siguiente: cuando un individuo -un individuo que podría ser cualquiera de nosotros- toca la puerta de una vivienda, suelen hacerle la pregunta «¿Quién es?»; y acto seguido él responde espontáneamente, de forma inmediata, «¡Soy yo!». Lo que quiere poner de manifiesto este sencillo ejemplo, justamente, es que la respuesta del individuo presupone que siempre ya se *reconoce, pues es evidente*, como un "yo", como un *sujeto*.

Ahora bien, ¿cuál es el mecanismo por medio del cual los individuos se reconocen como sujetos en los AIE? La *interpelación*. No es preciso repetir lo que ya dijimos en el capítulo VIII a propósito del verbo latino *interpellare*, sí que analicemos el célebre ejemplo y los comentarios del mismo con que Althusser presenta, en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, este mecanismo. Vale la pena que citemos al completo, a pesar de la extensión, el siguiente pasaje:

«Sugerimos entonces que la ideología "actúa" o "funciona" de tal modo que "recluta" sujetos entre los individuos (los recluta a todos) [...] por medio de esta operación precisa que llamamos *interpelación* y que se puede representar con la más trivial y corriente interpelación, policial (o no) "¡Eh, usted, oiga!".

Si suponemos que la hipotética escena ocurre en la calle, el individuo interpelado se vuelve. Por este simple giro físico de 180 grados se convierte en *sujeto*. ¿Por qué? Porque reconoció que la interpelación se dirigía "precisamente" a él y que "era *precisamente* él quien había sido interpelado" (y no otro). La experiencia demuestra que las telecomunicaciones prácticas de la interpelación son tales que la interpelación

siempre alcanza al hombre buscado: se trate de un llamado verbal o de un toque de silbato, el interpelado reconoce siempre que era precisamente él a quien se interpelaba. No deja de ser un fenómeno extraño que no sólo se explica por "el sentimiento de culpabilidad" pese al gran número de personas que "tiene algo que reprocharse".»<sup>244</sup>

Para explicar la interpelación Althusser propone pensar una «hipotética escena». El término «escena» hay que tomarlo *al pie de la letra* pues la interpelación implica *un teatro* en el que intervienen al menos *dos actores*: el interpelante y el interpelado. El interpelante *llama* al interpelado, *demandando su presencia* mediante el requerimiento: «¡Eh, usted, oiga!»; el interpelado *responde volviéndose* hacia el interpelante. La *respuesta a la demanda* constituye el momento mismo de la constitución del *sujeto*. ¿Por qué? Porque, responde Althusser, el interpelado «reconoció que la interpelación se dirigía "precisamente" a él y que "era precisamente él quien había sido interpelado" (y no otro)». ¿Qué presupone todo este peculiar juego de demanda y respuesta como momento constitutivo del interpelado en sujeto? En suma: el reconocimiento, que el interpelado reconoce al interpelante y se reconoce *allí* dónde es interpelado por él («relación especular»); es más, se reconoce allí *como lo que siempre ya fue*. No es casual aquí la insistencia de en el adverbio «"precisamente"», este alude a la *ilusión retroactiva* que acompaña a la identificación del interpelado con el lugar mismo en que es interpelado.

Ahora bien, ¿en calidad de qué es interpelado el individuo? Esto es exactamente lo que nos dice la Tesis 3: la ideología interpela a los individuos *como sujetos*, como *subjectum*. Lo que tenemos, pues, en definitiva, no es otra cosa que el juego de máscaras que ya encontramos en *Tres notas sobre la teoría de los discursos*. La ideología, por medio de la demanda reconoce en el individuo su candidato a asumir la identidad, la máscara, el "yo" -como queramos decirlo, en última instancia no tenemos otra cosa que realizaciones de la *categoría sujeto-* que le pone delante y él al girarse, al responder a la demanda, no sólo reconoce que la demanda iba dirigida a él, sino que, además, se identifica y reconoce en esa identidad, máscara, "yo", etc.

---

<sup>244</sup> *Ibid.*, 55-56.



## 5. Sujeto, con mayúscula.<sup>245</sup>

En el último apartado de *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* Althusser nos da una serie de ejemplos, todos pertenecientes a la religión cristiana, que ilustran esta «primera relación especular» y que presentan, a su vez, la «segunda relación especular» que, igualmente, hallamos en las *Tres notas sobre la teoría de los discursos*.

Restrinjámonos al ejemplo de Moisés para verlo con detenimiento:

«Todo está claramente escrito en las justamente llamadas Escrituras. "En aquellos tiempos, el Señor Dios (Yahvé) habló a Moisés en la zarza. Y el Señor llamó a Moisés: '¡Moisés!' '¡Soy (precisamente) yo!', dijo Moisés, ¡yo soy Moisés tu servidor, habla y te escucharé! y el Señor habló a Moisés y dijo: 'Yo Soy El que Soy'."»<sup>246</sup>

En un primer momento, la ideología interpela a Moisés a través de la figura de Dios, del Sujeto con mayúscula. ¿Qué hace Dios? Llama al individuo con un nombre, un nombre que pertenece a su propio discurso; vale decir, le da un significante que lo presenta *en persona*, como "yo", en su propio discurso. Hasta aquí el individuo tiene delante de sí la máscara del "yo" a través de la cual Dios lo interpela; es interpelado como sujeto, como sujeto *libre*, pues todo sujeto en tanto *subjectum* es libre por definición.

Segundo momento: ¿Qué hace el individuo interpelado en esta situación? Dice «¡Soy (precisamente) yo! [...] Yo soy Moisés [...]», es decir, responde al llamado de Dios, se reconoce en la máscara del "yo" a través de la cual ha sido interpelado por Dios, toma como *su* significante el significante *Moisés* que Dios le ha reservado dentro de su discurso ideológico. Se constituye, pues, en sujeto *por* el Sujeto. No debe escapársenos aquí que una vez el individuo se reconoce como sujeto no puede sino pensarse ilusoriamente como *libre* y que, por consiguiente, no sin paradoja, sólo puede pensar ya su propio

---

<sup>245</sup> *Ibid.*, 58-63.

<sup>246</sup> *Ibid.*, 60.

"reclutamiento" como sujeto bajo el delirio de que ha sido consecuencia de un acto derivado de su propia *libertad*. Y continúa «Yo soy Moisés *tu servidor, habla y yo te escuchare*»; la relación transferencial del individuo con su "yo", su constitución en sujeto por el Sujeto, supone a su vez su *sujeción* a Dios, su *servidumbre* al Sujeto. Moisés, pues, escribe Althusser, es «*sujeto por el Sujeto y sometido al Sujeto*». Nos encontramos aquí de nuevo, por lo tanto, con la transición del *subjectum* al *subjectus*.

Althusser resume estos dos momentos hacia el final de su ensayo:

«En la acepción corriente del término, sujeto significa efectivamente 1) una subjetividad libre: un centro de iniciativas, autor y responsable de sus actos; 2) un ser sojuzgado, sometido a una autoridad superior, por lo tanto despojado de toda libertad, salvo la de aceptar libremente su sumisión. Esta última connotación nos da el sentido de esta ambigüedad, que no refleja sino el efecto que la produce: es interpelado como sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, por lo tanto para que acepte (libremente) su *sujeción*, por lo tanto para que "cumpla solo" los gestos y actos de su *sujeción*. No hay sujetos sino por y para su *sujeción*. Por eso "marchan solos".»<sup>247</sup>

Finalmente: Dios dice a Moisés «Yo Soy El que Soy», es decir, asegura que él es el «sujeto por excelencia», pues no necesita de otro para constituirse como tal; el Sujeto, a diferencia de los sujetos que precisan de su interpelación para constituirse, no se refiere más que a sí mismo, es sujeto «por sí y para sí». El Sujeto mismo, por lo tanto, repite la categoría de sujeto por lo que el individuo ya no sólo se reconoce a sí mismo como sujeto en la máscara que el Sujeto ha puesto delante de él, «primera relación especular», sino que, además, siempre puede contemplarse como sujeto en el Sujeto mismo, «segunda relación especular». Esta «segunda relación especular» es la que *garantiza* la «primera relación especular», «es la garantía de que se trata precisamente de ellos y de Él», de aquí que el Sujeto sea el *garante* último de la ideología, el que «asegura su funcionamiento»<sup>248</sup>.

---

<sup>247</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>248</sup> *Ibid.*, 61.

## 6. Y... vuelta a la función práctico-social de la ideología.

Althusser culmina *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* abordando la función práctico-social de la ideología en los modos de producción.<sup>249</sup> Sin embargo, antes de que volvamos a entrar en esta función es pertinente que, con vistas a que se perciba esta función en toda su amplitud, expliquemos, aunque sólo sea sucintamente, el contenido del ensayo hasta llegar al apartado *Acerca de la ideología* que nos ha venido ocupando hasta ahora.

En esa parte primera del ensayo se nos presenta el problema de *la reproducción capitalista*.<sup>250</sup> Para Althusser, adoptar el punto de vista de la reproducción es, justamente, situarse bajo una perspectiva que rebasa el mundo tal cual es vivido en su inmediatez, de forma ideológica. La sociedad moderna capitalista no puede entenderse sólo bajo el rasero de la simple producción, es preciso adentrarse también en la manera en que dicha sociedad produce las condiciones mismas para la producción o, para decirlo de otra forma, el capitalismo no es sólo la producción de mercancías con vistas a obtener plusvalor, sino también la producción incesante, día a día, minuto a minuto, de las condiciones de producción que hacen posible esa producción de mercancías para la obtención de plusvalor.

Dicho esto, nuestro filósofo considera que la reproducción de las condiciones de producción capitalistas no es otra cosa que la reproducción de sus *fuerzas productivas* y de sus *relaciones de producción*.

En lo que respecta a las fuerzas productivas, su reproducción es la reproducción de los medios de trabajo (los instrumentos, la materia prima, etc.)

---

<sup>249</sup> *Ibid.*, 63: «¿Qué implica realmente ese mecanismo del reconocimiento especular del Sujeto, de los individuos interpelados como sujetos y de la garantía dada por el Sujeto a los sujetos si aceptan libremente su sometimiento a las "órdenes" del Sujeto? La realidad de ese mecanismo, aquélla que es necesariamente desconocida en las formas mismas del reconocimiento [...] es *efectivamente, en última instancia, la reproducción de las relaciones de producción y de las relaciones que de ella dependen*». El subrayado es nuestro.

<sup>250</sup> *Ibid.*, 9-15.

pero también la reproducción de la *fuerza de trabajo*. La reproducción de la fuerza de trabajo supone asegurar, mediante el salario con el que los obreros compran las mercancías de su sustento y la reserva de unas horas de descanso, que los obreros puedan reponerse físicamente para que así estén en condiciones de trabajar de un día para otro. Podría pensarse, de manera precipitada, que esta reposición física de la fuerza de trabajo es suficiente para su reproducción, pero esto sería un craso error. La reproducción de la fuerza de trabajo también debe responder a sus aspectos subjetivos. La reproducción tiene que asegurar también la capacitación laboral y la normalización de la fuerza de trabajo, esto es, debe asegurar su educación en determinadas habilidades manuales e intelectuales (competencias lingüísticas, conocimientos técnicos, etc.), que el obrero poseedor de la fuerza de trabajo adopte e interiorice las normas sociales que exige el trabajo (puntualidad, obediencia, disciplina, etc.) en la sociedad capitalista.

Ahora, ¿qué ocurre con la reproducción de las *relaciones de producción*? Althusser, antes de contestar a esta pregunta, hace una incursión, muy necesaria para lo que nos va a ocupar ahora, por la cuestión del Estado.<sup>251</sup> Nuestro filósofo empieza por constatar que el campo marxista, hasta la fecha en que él escribió su ensayo, sólo había legado una teoría descriptiva del Estado; una teoría superada no obstante por la práctica política de los grandes revolucionarios (Marx, Engels, Lenin, Mao, etc.). Se trata, por consiguiente, de indagar en lo que sería una teoría científica del Estado partiendo de esa teoría en estado descriptivo y de la experiencia de la práctica política de los revolucionarios comunistas. Para acometer esta tarea Althusser vuelve sobre la concepción marxista del modo de producción como articulación de diferentes instancias o niveles: ideológico, político (superestructura) y económico (infraestructura). No es necesario que volvamos sobre los detalles de esta concepción, ya nos ocupamos de ella en nuestro capítulo VII a propósito de *Marxismo y humanismo*. A lo sumo, sólo cabe llamar la atención ahora sobre el hecho importante de que, como ya mostramos allí, el Estado no es, como concibiera cierto marxismo, algo externo al modo de producción que lo

---

<sup>251</sup> *Ibid.*, 18-29.

condiciona desde fuera; por el contrario, es pensado por el filósofo francés como parte integrante de la ontología materialista, es decir, es concebido como una parte constitutiva, determinada y determinante, de la unidad compleja del modo de producción capitalista.

Es más, si el Estado es una parte constitutiva del modo de producción, entonces hay que pensar cómo se dejan sentir en él los efectos de las causalidades inmanentes correspondientes a las instancias que conforman el modo de producción, en particular *cómo se refleja en su seno la división y la articulación misma de los niveles político e ideológico*. De aquí que el Estado sea el *aparato de Estado* (gobierno, ejército, policía, tribunales, prisiones) ostentado por la clase dominante que detenta el poder político, el poder del Estado; aparato que funciona predominantemente *por la violencia* y cuya unidad es asegurada por la organización centralizada y unificada de los representantes de la clase dominante que realizan la política de la lucha de clases. De aquí, también, que el Estado esté constituido por la pluralidad de los aparatos ideológicos de Estado (la iglesia, la escuela, la familia, los medios de comunicación, las agencias culturales, etc.) que funcionan predominantemente mediante *la ideología dominante*<sup>252</sup> que asegura la unidad misma de esta pluralidad de aparatos ideológicos, su actividad concertada en la lucha ideológica de la clase dominante sobre las clases dominadas.

Cabe aquí poner sobre aviso sobre el malentendido que supondría descartar que el aparato de Estado haga uso de la ideología o que los AIE's se sirvan de ciertas formas de violencia (violencia simbólica, por ejemplo); se trata en relación a esta cuestión, más bien, de dilucidar cuál es el modo de funcionamiento característico, predominante, de cada uno de esos aparatos.

---

<sup>252</sup> Para Althusser, siguiendo en este punto a Marx, *la ideología dominante es la ideología de la clase dominante*. La ideología dominante en el contexto capitalista, en palabras de Althusser, es «el resultado de una muy larga y dura lucha de clase mediante la cual la burguesía [...] no puede lograr sus fines más que con la doble condición de luchar a la vez contra la antigua ideología dominante [...] y contra la ideología de la nueva clase explotada, que busca sus formas de organización y de lucha». Véase Louis Althusser, *Sobre la reproducción*, ed. cit., 258. Aquí, por consiguiente, Althusser pone el énfasis en la determinación de las relaciones de producción sobre la ideología. Es esta determinación la que, en última instancia, establece la divisoria entre ideología dominante e ideologías dominadas.

Althusser también llama la atención sobre el hecho de que el aparato de Estado y los AIE's se complementan recíprocamente: «ninguna clase puede tener en sus manos el poder de Estado en forma duradera sin ejercer al mismo tiempo su hegemonía sobre y en los aparatos ideológicos de Estado»<sup>253</sup>; pero, al mismo tiempo, además, cuando la hegemonía ideológica de la clase dominante entra en crisis por la agudización de la lucha de clases en el seno de los AIE's, la intervención violenta del aparato de Estado asegura el poder de Estado de la clase dominante y crea las condiciones políticas para el retorno a un funcionamiento "ordinario", "normal", de los AIE's que asegure la hegemonía ideológica.

Como puede verse, Althusser, desde su particular enfoque, retoma la idea de Gramsci de que el dominio de la clase dominante sobre las clases explotadas se da mediante una combinación específica del ejercicio de la violencia y de la creación de consensos ideológicos que dependen, en último término, de "circunstancias" políticas e históricas marcadas por la lucha de clases.

«Podemos responder ahora a nuestra cuestión central, que hemos dejado en suspenso muchas páginas atrás: ¿cómo se asegura la reproducción de las relaciones de producción? En lenguaje tópico (infraestructura, superestructura) diremos: está asegurada en gran parte por la superestructura jurídico-política e ideológica.

Pero dado que hemos considerado indispensable superar ese lenguaje todavía descriptivo, diremos: está asegurada, en gran parte, por el ejercicio del poder de Estado en los aparatos de Estado, por un lado el aparato (represivo) de Estado, y por el otro los aparatos ideológicos de Estado.»<sup>254</sup>

El Estado, pues, es garante de la reproducción de las relaciones de producción -relaciones de explotación-, mediante una acción que combina de manera específica, atendiendo a las circunstancias de cada coyuntura histórica, su aparato de Estado y la pluralidad omnipresente de sus AIE's.

---

<sup>253</sup> Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, ed. cit., 28.

<sup>254</sup> *Ibid.*, 29-30.

En particular, si hacemos abstracción del aparato de Estado, se entiende ahora mucho mejor *la función práctico-social de la ideología*, a saber: asegurar, como decimos, la reproducción de las relaciones de producción para sostener la unidad y reproducción del modo de producción capitalista. Por un lado, es el Estado en tanto Sujeto el que, a través los AIE's y el mecanismo de la interpelación, constituye a los individuos en *sujetos* asegurando una relación transferencial entre ellos y el *poder* estatal. Por otro, asimismo, son estos mismos AIE's diseminados por todo lo social los que reproducen la fuerza de trabajo a un nivel subjetivo. Los AIE's imponen la capacitación de los individuos desde el punto de vista científico-técnico y moral para que estén en condiciones de responder a las funciones sociales correspondientes a las relaciones de producción, esto es, para que estén en condiciones de ser los funcionarios, los «soportes» [*Träger*], de dichas relaciones.

Lo que no hay que obviar es la relación misma que media entre esta doble constitución subjetiva -constitución como *sujetos* y constitución como «soportes» de las relaciones de producción- operada por el Estado: paradójicamente, en la medida misma en que los individuos se reconocen ilusoriamente como *sujetos*, como sujetos *constituyentes*, se desconocen a sí mismos como sujetos *constituidos* por los AIE's, esto es, como *sujetados* a las funciones establecidas por las relaciones sociales de producción. Es en este preciso sentido que el proceso de subjetivación necesario a las relaciones de producción (capacitación laboral técnica, moral, etc.), aun siendo un producto impuesto por la acción masiva de los AIE's, es vivido, por efecto de la constitución de los individuos en sujetos, como el resultado de una decisión libre, autotransparente, centrada en la conciencia de dichos individuos. Tiene algo de asombroso que esta doble constitución, así como el disimulo vivencial que implica, la encontrásemos ya, en cierto sentido, en nuestra reconstrucción teórica de la ontología materialista del modo de producción capitalista en *El Capital*. Pues vimos allí, como venimos reiterando, que el funcionamiento de las relaciones mercantiles y la reproducción del capital precisaban de la constitución de los individuos como sujetos-de-derecho, pero, además, mostramos allí también cómo esta constitución misma disimulaba el establecimiento de los individuos en «soportes» de las relaciones de

explotación o de clase características del sistema de producción capitalista.

Por de pronto, lo que acabamos de mostrar es que la ideología, en el marco de lo expuesto en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, queda establecida como *una instancia constitutiva más del modo de producción imprescindible para su unidad y reproducción*. De igual manera que en *Marxismo y humanismo* tenemos, pues, un intento provisional de señalar algunas ideas básicas -enunciadas aquí en la forma de tesis- que apuntan a la elaboración de una ontología materialista del modo de producción capitalista que integra constitutivamente *el elemento subjetivo*. Es más, dado que la ideología bajo esta ontología es concebida como una «condición de posibilidad» para la unidad y la reproducción de dicho modo de producción, tenemos asimismo que, en último término, se está afirmando incluso que el funcionamiento social mismo requiere de la existencia material, ontológica, de cierta subjetividad, así como de sus contenidos ilusorios, imaginarios, etc. Insistimos sobre esta última *idea* porque reviste una importancia fundamental para nuestra tesis. Igualmente, es apropiado recordar aquí que, en la primera parte de este trabajo, ya quedó debidamente justificado que, en nuestra reconstrucción de la ontología marxiana, el fetichismo jurídico era, igualmente, una «condición de posibilidad» de orden ontológico que hacía posible la reproducción capitalista. Lo que será más desconcertante si cabe es que, llegados a este punto, una vez se haga patente la ligazón misma que media entre el fetichismo jurídico y los grandes ideales de la ilustración y el derecho, habremos justificado también la "solidaridad ontológica" de dichos ideales con la sociedad moderna capitalista.

\*\*\*\*\*



# X. CONCEPTUALIZACIÓN MATERIALISTA DE LA IDEOLOGÍA A PARTIR DE LA OBRA INACABADA DE LOUIS ALTHUSSER

## 1. Notas principales para una conceptualización materialista de la ideología

Hasta aquí hemos estudiado tres momentos claves en el abordaje a la cuestión de la ideología realizado por Louis Althusser. Partiendo de esta visión de conjunto, es hora de que sinteticemos, de la manera más simple posible, las que consideramos son las *notas principales para una conceptualización materialista de la ideología*.

De entrada, tenemos que *la ideología son sistemas de representaciones o relaciones sociales de sentido*. Las representaciones establecen un hilo doble: por un lado, *significan* las cosas del mundo y el mundo mismo mediante ideas, conceptos, mitos, etc. y, por otro lado, se refieren a estas mediante *significantes*, palabras en la mayoría de los casos, imágenes, etc. Las representaciones, por lo tanto, establecen esquemas interpretativos u *horizontes de sentido* que son histórica y culturalmente determinados; por ello, justamente, constituyen relaciones sociales de sentido. Estos horizontes de sentido son los que hacen posible el reconocimiento que los humanos tienen de sí y el reconocimiento de las cosas del mundo y el mundo mismo. Por su parte el término «sistema» usado por Althusser, como dejamos sentado, refiere a que dichas representaciones no son representaciones cualesquiera sino representaciones con «su lógica y rigor propios», esto es, son representaciones que establecen una unidad sistemática, coherente y cerrada, de sentido. Estas representaciones, para usar la expresión de *Marxismo y humanismo*, determinan una «relación “vívida”» de los humanos con sus «condiciones de existencia». ¿Cuál es esta «relación “vívida”»? Precisamente, la determinada por aquellas relaciones de sentido bajo las cuales los humanos

se reconocen a sí mismos como *sujeto* y reconocen las cosas del mundo y el mundo mismo como *objeto*; en suma, la relación empírica sujeto-objeto bajo la cual los humanos reconocen *cómo funciona la sociedad y qué lugar ocupan en ella*. ¿Y por qué “vívida”? Porque dichos reconocimientos, además, son de orden vivencial, pertenecen, como venimos recalcando una y otra vez, a la *experiencia inmediata*, espontánea, que los humanos tienen de sí, de las cosas del mundo y del mundo mismo *en la ideología*. La ideología, en definitiva, es *la manera misma* en que los humanos se viven a sí mismos y viven las cosas del mundo y el mundo *en su inmediatez*. La Tesis 1 de *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, «la ideología es la representación de una relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia», tal y como el propio Althusser ilustra, no dice más de lo que aquí estamos explicando de manera resumida. La única variación que tenemos respecto a la definición de la ideología en *Marxismo y humanismo* es el cambio de la expresión «relación “vívida”» por la expresión «relación imaginaria», pero en ambos casos Althusser está pensando en la misma relación, en la relación sujeto-objeto propia del empirismo.

Pasemos a la segunda nota: *la ideología se halla inscrita en las prácticas materiales propias de las instituciones sociales*. Esta es la Tesis 2 de *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*: «la ideología tiene una existencia material». Para nuestro filósofo, no todo sistema de representaciones pertenece a la ideología, sino sólo aquellos que se hallan inscritos en las prácticas de los AIE's o, de manera más general, en la complejidad sistemática de las instituciones sociales que a su vez forman parte de la unidad compleja del modo de producción. Por consiguiente, esta existencia material de la ideología es, como mostramos, la que permite pensarla como una realidad *ontológica* - por fuera del idealismo de la «conciencia»- y, por lo tanto, como una instancia específica más junto al resto de instancias (económica, política, etc.) que se articulan orgánicamente en la unidad o totalidad social. Esta era la propuesta particular de Althusser para, recordemos, incluir la ideología, sus sistemas de representaciones, como parte orgánica de la ontología materialista del modo de producción. Es más, esta inscripción en la materialidad institucional es la que otorga a los sistemas de representaciones o relaciones sociales de sentido su

sistematicidad misma, así como *el valor y la eficacia ontológicos* que repercute en que los individuos vivan estos sistemas o relaciones como *evidencias*, como *su mundo mismo*. La idea de fondo en el planteamiento de Althusser es sencilla: uno puede, por ejemplo, representarse el derecho como el producto salido de la oreja de una cabra<sup>255</sup> o como el producto salido de la inteligencia de los grandes juristas alojados en la magistratura del Estado, en ambos casos estamos, obviamente, ante representaciones “imaginarias” en lo que atañe al derecho; pero, a pesar de ello, esta última representación, por estar inserta y organizada en la práctica material del AIE jurídico, está dotada de una eficacia social específica, de un valor ontológico-social con efectos sociales evidentes, que *no* tiene la primera.

Y la que consideramos es la última nota: *la función práctico-social de la ideología es asegurar la reproducción del modo de producción*. Dado que la eficacia material ontológica de la ideología es la eficacia de los sistemas de representaciones que suministran a los humanos la vivencia de *cómo funciona la sociedad y qué lugar ocupan y deben ocupar en ella*, la ideología impone y asegura la *sujeción* de los humanos a «las exigencias de sus condiciones de existencia» y con ello la reproducción misma de la sociedad. Ahora bien, como la eficacia material de la ideología es la de la relación imaginaria que representa la ideología -la susodicha relación sujeto-objeto-, se hace eficaz a su vez la ilusión operada por la categoría *sujeto*, esto es, la ilusión consistente en vivir esta *sujeción* o *servidumbre* a las «condiciones de existencia» bajo la forma de una asunción *voluntaria*. La *subjectio necesaria* a la reproducción de la sociedad, así pues, es función del *subjectum* materializado en la complejidad sistemática institucional del Estado. La eficacia ideológica funciona, en suma, mediante el mecanismo de lo que se ha dado en llamar *servidumbre "voluntaria"*: *servidumbre real* de los humanos a su función de «soportes» de las relaciones de producción del modo de producción que, no obstante, es vivida por ellos bajo la máscara ontológica “imaginaria” de un sujeto que actúa de acuerdo a su sola voluntad, *libremente*.

---

<sup>255</sup> Esta idea absurda consistente en considerar los derechos como salidos de la oreja de una cabra, y no como el resultado de las luchas sociales, la tomamos prestada del genial escritor uruguayo Eduardo Galeano, *El libro de los abrazos*, Madrid, S. XXI, 2003.

Esta conceptualización de la ideología podemos denominarla mediante una expresión que el propio Althusser utilizó para referirse al Primer Género de Conocimiento en Baruch Spinoza: «*materialismo de lo imaginario*». <sup>256</sup> El genitivo que preside la expresión «*materialismo de lo imaginario*» puede leerse tanto en su versión objetiva como subjetiva dando lugar a dos aspectos igualmente relevantes de la conceptualización que hemos dado de la ideología. De acuerdo con genitivo objetivo, la expresión remite a la existencia material que «lo imaginario» -las relaciones sociales de sentido o sistemas de representaciones, la categoría de sujeto, etc.- tiene por el hecho mismo de estar inserto en las prácticas materiales aparejadas a las instituciones sociales. El foco aquí se pone, pues, sobre la existencia ontológica misma de «lo imaginario» en tanto que ideología, esto es, sobre la existencia constitutiva misma que «lo imaginario» tiene dentro de la unidad compleja del modo de producción. Y de acuerdo al genitivo subjetivo, la expresión «*materialismo de lo imaginario*» refiere a la función reproductiva misma que la ideología tiene en el marco de la ontología materialista del modo de producción. Este segundo aspecto de la ideología alude, pues, a los efectos materiales, ontológicos, de «lo imaginario» materializado en las instituciones sociales, es decir, llama la atención sobre el hecho de que la ideología constituye el *lazo social imaginario* <sup>257</sup> que une los humanos a sus «condiciones de existencia»

---

<sup>256</sup> “Elementos de autocrítica”, *op. cit.*, 196, podemos leer: «La “teoría” de Spinoza rechazaba toda ilusión sobre la ideología de su tiempo, y sobre la fundamental de ellas, la religión, identificándola como imaginaria. Pero al mismo tiempo su teoría se negaba a sostener que la ideología era un simple error, o ignorancia nuda, ya que ella fundaba el sistema de ese imaginario sobre la relación de los hombres con el mundo “expresada” por el estado de los cuerpos. Este *materialismo de lo imaginario* abría la vía a una concepción sorprendente del Primer Género de Conocimiento: algo muy distinto de un “conocimiento”, en realidad el mundo material de los hombres tal como ellos lo viven, el de su existencia concreta e histórica.». El subrayado es nuestro.

<sup>257</sup> “Práctica teórica y lucha ideológica”, *op. cit.*, 49, aquí podemos encontrar explícitamente esta caracterización de la ideología en términos de *lazo social imaginario*: «La ideología aparece así como una cierta representación del mundo, que *liga* a los hombres con sus condiciones de existencia y a los hombres entre sí en la división de sus tareas, y la igualdad o desigualdad de su suerte. Desde las sociedades primitivas, en las que las clases no existían, se comprueba ya la existencia de este *lazo*, y no es por azar, que podemos ver en la primera forma general de la ideología, la religión, *la realidad de ese lazo*, (ésta es una de las etimologías posibles de la palabra religión)». Los subrayados son nuestros. La función de cemento social, de lazo imaginario, de la religión civil podemos encontrarla en pensadores que son una referencia permanente de Althusser como Maquiavelo y Spinoza. De hecho, como ya hemos dejado indicado,

asegurando la unidad y reproducción del modo de producción. Bajo este otro enfoque, pues, se piensa *lo subjetivo* mismo -es decir, «lo imaginario»- como causalidad inmanente al modo de producción cuyo efecto estructural es asegurar la unidad y reproducción de dicho modo.

## **2. Aclaraciones en torno al concepto de «lo imaginario» y el giro althusseriano en su tratamiento.**

Aunque el estatuto que «lo imaginario» -o la ilusión- tiene en nuestra conceptualización materialista de la ideología ha sido extensamente tratado a lo largo de las páginas precedentes de esta segunda parte, es conveniente ahora que le dediquemos un apartado específico con vistas a clarificar definitivamente algunas cuestiones ulteriores.

La primero que cabe señalar con vistas a esta labor de clarificación nos va a llevar de nuevo a la distinción, ya aludida por nosotros, entre «lo imaginario» y «lo *puramente* imaginario». Como ya dejamos indicado es esta una distinción que el propio Althusser hace en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*.<sup>258</sup> Si «lo *puramente* imaginario» remite a representaciones, o relaciones sociales de sentido, arbitrarias -hilos que unen los significados y los significantes en, por ejemplo, las tramas delirantes, alucinaciones, fantasías, etc.-; «lo imaginario» a secas, por el contrario, refiere a las representaciones compartidas que, tal y como hemos venido insistiendo una y otra vez, justo por existir orgánicamente en la ontología materialista del modo de producción, establecen la manera misma en que los humanos se viven a sí, viven las cosas del mundo y el mundo mismo en su inmediatez. Por consiguiente, «lo imaginario», desde el momento en que tiene un valor ontológico, conforma el

---

Althusser confiesa que el *Tratado teológico-político* de Spinoza, más concretamente la interpretación que Spinoza hace de la religión de los profetas en general y de Moisés en particular como imaginario en el que se funda el Estado, está en la base de su concepción de la ideología. Ver Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, Barcelona, Altaya, 1997, Cap. I-V, “Elementos de autocrítica”, *op. cit.*, 196 y también Louis Althusser, “La única tradición materialista”, en *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, núm. 4 (2007): 132-154.

<sup>258</sup> Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, ed. cit., 41-43.

“mundo” mismo, el «mundo vivido» en que *habitan* los humanos. Pero nuestro lector escéptico siempre podrá inquirirnos lo siguiente: Y bien, ¿es realmente posible diferenciar «lo imaginario» de «lo *puramente* imaginario»?

De aquí a un instante responderemos a este interrogante.

En un primer momento, la idea de «lo imaginario» parece llevarnos de manera ineludible a afrontar la ideología como circunscrita a lo epistemológico, esto es, en el marco de la contraposición racionalista-especulativa entre *ciencia* e *ideología*, en términos de una contraposición entre *error* y *verdad*. Esta caracterización de la ideología en clave epistemológica, como no se le habrá escapado al lector atento de este trabajo, no coincide con la caracterización de la ideología como parte orgánica de la ontología materialista de la sociedad que tiene una función práctico-social reproductiva. El propio Althusser no sólo era consciente de esta diferencia, sino que, además, reconoció explícitamente que él mismo hizo un uso equívoco del término «ideología» que jugó con estos dos significados: epistemológico y reproductivo.

En su *Elementos de autocrítica* el filósofo de la *rue d’Ulm* no deja lugar a dudas:

«Porque resultaba en este caso que, frente a la *ciencia*, se ponía en escena una noción marxista muy importante, pero muy equívoca, y equívoca justamente en su forma tramposa de *La ideología alemana*, en la que desempeña, bajo una única apelación indiferenciada, dos funciones distintas, la de una categoría filosófica (ilusión, error), por un lado, y la de un concepto científico (formación de la superestructura), por otro: la noción de *ideología*.

[...] Y a pesar de todo lo que decía por otra parte sobre la función ante todo *práctica*, social y política, de la ideología, como me servía (bajo la garantía de *La ideología alemana*) de un único y mismo término, la importancia que yo concedía a su primer uso filosófico e incontestablemente racionalista (=denunciar las ilusiones, los errores), hacía bascular objetivamente, sobre este punto, mi interpretación hacia el teoricismo.»<sup>259</sup>

---

<sup>259</sup> “Elementos de Autocrítica”, *op. cit.*, 184.

Aunque abordar este asunto con el rigor y profundidad que merece nos desviaría mucho de los objetivos del presente trabajo, no está de más que llamemos la atención sobre el siguiente hecho: fue el propio Louis Althusser el que vio en esta supuesta contraposición racionalista entre *ciencia* e *ideología* la fuente de lo que él mismo consideró *su* desviación «hacia el teoricismo»; un «teoricismo» que, por otra parte, según confesó él mismo, tuvo la consecuencia indeseada de reducir la ruptura teórica, política e ideológica de Marx a una ruptura estrictamente teórica: el célebre «corte epistemológico».<sup>260</sup>

En relación con esta cuestión hay que advertir que, si nos ceñimos al planteamiento ontológico sobre el que nosotros venimos poniendo el énfasis, la diferencia misma entre *ciencia* e *ideología* cobra un relieve que trastoca, en cierto sentido, la problemática racionalista-especulativa aludida. Ateniéndonos a nuestro punto de vista, la ideología misma -que, como sabemos, incluye los reconocimientos espontáneos bajo la categoría de sujeto y el reconocimiento de las cosas del mundo y del mundo mismo como objetos- puede considerarse como un *primer conocimiento* de sí misma, de sus propias *evidencias ideológicas* que son el efecto de las relaciones ontológicas pero, también, cosa no poco relevante, como un primer "material", una «materia prima», a partir del cual dar con *otro conocimiento*, a saber: el de *las relaciones ontológicas* mismas. Como no se le habrá pasado por alto al lector, resuenan aquí los ecos lejanos del primer y segundo género de conocimiento que encontramos en la *Ética* de Baruch Spinoza, principal fuente de inspiración del propio Althusser a la hora de pensar la ideología.

Por ejemplo, de acuerdo con la ontología materialista de Spinoza, que Pedro vea el sol a «doscientos pasos» no es ningún *error*; es simplemente una

---

<sup>260</sup> De acuerdo con lo que hemos explicado en nuestra nota a pie de página 204, según nuestro criterio, el «teoricismo» de Althusser en el periodo que va de 1963 a 1966, estribaría más, en el fondo, en su concepción de la filosofía como «Teoría» que en su concepción de la ciencia (y su relación con la ideología). Una obra interesante que estudia de manera crítica la problemática de la ciencia y la ideología en Althusser es Adolfo Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*, Madrid, Alianza Editorial, 1978. También es notable Javier Sasso, *La fundamentación de la ciencia según Althusser*, Caracas, Monte Avila Editores, 1975.

consecuencia de la constitución ontológica del cuerpo de Pedro, así como de su relación con el cuerpo del sol en el marco de las relaciones ontológicas de la naturaleza. Para Spinoza, ese *ver* a «doscientos pasos» en sí mismo, antes que un *error* entraña un primer conocimiento *del efecto* producido por las relaciones ontológicas que concurren cuando Pedro alza su vista hacia el sol. En todo caso, lo que sí sería un error para Spinoza -un error del entendimiento, no de los sentidos, pues estos no yerran pensaba muy epicúreamente el filósofo pulidor de lentes- sería sostener *el juicio* de que «el sol está a doscientos pasos». ¿Por qué? Porque aquí el entendimiento, preso del primer género del conocimiento o de la ideología, tomaría *el efecto* por *la causa*, esto es, confundiría las evidencias que son producto de las relaciones ontológicas con las relaciones ontológicas mismas. Para no caer en este equívoco, hay que evitar a toda costa quedar cautivo de los efectos ideológicos derivados de la ontología, pero, a un tiempo, es preciso partir de ellos para remontarse a sus causas, esto es, al conocimiento de las relaciones ontológicas que producen esos efectos ideológicos. Así, cuando se tiene el conocimiento de las causas o, lo que es equivalente, de las relaciones ontológicas que intervienen cuando Pedro mira el sol, se revela no sólo que Pedro y el sol están a una distancia muy superior a esos «doscientos pasos», sino también el *por qué* -la razón- de que el sol sea *visto* por Pedro como a «doscientos pasos».

Al lector familiarizado con *El Capital* no se le escapará tampoco la analogía que puede establecerse en este punto con el fetichismo. Las relaciones mercantiles, en tanto que relaciones ontológicas, establecen una visión determinada del conjunto de relaciones que caracterizan la sociedad capitalista (del capital, del dinero, de los productos de las personas y de las relaciones entre las personas mismas, etc.) como *cosas*. Dicho en lenguaje spinoziano, la evidencia del mundo, de sus relaciones, como *cosas* es un *efecto* de las relaciones mercantiles; estas pueden pensarse como la *causa* misma de las evidencias fetichizadas bajo las que se muestra la sociedad burguesa. Ahora, si la apología de los economistas vulgares y los límites de los economistas clásicos como Adam Smith y David Ricardo descansaban en que confundían las evidencias fetichistas con las relaciones ontológicas del capitalismo, es decir, en que, como diría Spinoza, tomaban los efectos por las



causas; Marx, por el contrario, muy en sintonía con la posición spinoziana, transitó el camino inverso: partió de la evidencia fetichista bajo la cual se presenta el mundo capitalista considerándola un primer conocimiento ideológico y, a partir de aquí, mediante un trabajo de producción teórica, se remontó hasta un segundo conocimiento, el de las relaciones ontológicas de la sociedad capitalista.

Althusser era consciente de esta analogía y llamaba la atención sobre ella en *Para leer El Capital*:

«Retomemos a título de indicación una célebre tesis de Spinoza: en una primera aproximación, podemos adelantar que ya no debería existir economía política, como no existe una ciencia de las “conclusiones” como tal: la ciencia de las “conclusiones” no es ciencia, ya que es la ignorancia en acto de sus “premisas”; no es más que lo imaginario en acto (el “primer género”). La ciencia de las conclusiones ni es sino un efecto, un producto de las ciencias de las premisas; pero supuesto que esta ciencia de las premisas existe, la *pretendida* ciencia de las conclusiones (el “primer género”) es conocida como imaginaria y como lo imaginario en acto: conocida, desaparece entonces en la desaparición de su pretensión y de su objeto. *Grosso modo* sucede lo mismo en Marx. Si la economía política no puede existir por sí misma, es que su objeto no existe por sí mismo, que no es el objeto de su concepto o que es el concepto de un objeto inadecuado. La economía política sólo puede existir a condición de que exista primero la ciencia de sus premisas o, si se prefiere, la teoría de su concepto; pero desde que existe esta teoría, la pretensión de la economía política desaparece en lo que es: pretensión imaginaria. De estas indicaciones muy esquemáticas podemos sacar dos conclusiones provisionarias. Si la “crítica de la economía política” posee el sentido que decimos, debe ser, al mismo tiempo, construcción del *concepto verdadero del objeto*, que la economía política clásica ubica en lo imaginario de su pretensión, construcción que producirá el concepto del objeto nuevo que Marx opone a la economía política. Si toda comprensión de *El Capital* está supeditada a la construcción del concepto de este nuevo objeto, aquellos que leen *El Capital* sin buscar en él este concepto arriesgan tropezar con malentendidos y enigmas, al vivir sólo en los “efectos” de causas invisibles, en lo imaginario de una economía tan cercana a ellos como el sol a doscientos pasos del “primer género del conocimiento”; tan cerca justamente porque está distante de ellos por una infinidad de leguas.»<sup>261</sup>

---

<sup>261</sup> “El objeto de *El Capital*”, *op. cit.*, 172.

Basta sustituir el lenguaje de las «premisas» y las «conclusiones» por el de las «causas» y los «efectos» para percatarnos de que tanto Althusser como nosotros estamos ante un mismo problema. Una vez clarificada esta salvedad terminológica trivial, se pone de manifiesto a su vez que, cuando el francés alude a «la construcción del *concepto verdadero del objeto*» realizada por Marx en *El Capital*, se está refiriendo a la construcción conceptual de las relaciones ontológicas que conforman el modo de producción capitalista que, parafraseando a Althusser, hacen patente el «objeto inadecuado» de los economistas clásicos -a saber, el universo de las evidencias fetichistas en que viven, su «mundo vivido»- en su carácter imaginario y como imaginario en acto (como primer género de conocimiento). Lo que no podemos dejar de señalar ahora es que tampoco el filósofo de la *rue d'Ulm*, como hemos ido viendo en el transcurso de este trabajo, se ocupó pormenorizadamente, en sus textos de los años 60, del fetichismo como una parte de esas «conclusiones» susceptible de ser elucidada a partir de la ciencia de las «premisas», es decir, que el propio francés olvidó, de forma bastante sorprendente, dilucidar el lugar y la función que tiene el fetichismo dentro de la arquitectura conceptual definida por las relaciones ontológicas capitalistas tal cual fueron pensadas por Marx en *El Capital*.

No es lugar aquí de extendernos y profundizar más en la cuestión del fetichismo en *El Capital*, tampoco en sus límites dentro la obra althusseriana. En todo caso, lo que sí creemos que estamos en condiciones de sostener es que este *enfoque* spinoziano que *piensa el problema de la distinción entre ciencia e ideología en el campo mismo de la ontología materialista* -y no en el campo, estrictamente epistemológico, del conocimiento-, se ajusta en lo esencial al proyecto althusseriano de concebir la ideología y la ciencia como prácticas sociales de superestructura integradas en la ontología del modo de producción capitalista. Bajo este proyecto, de un parte, queda descartado mantener, de forma racionalista, que la ciencia es *lo otro* de la ideología. La ciencia y la ideología no son la una lo opuesto de la otra por su relación diversa

respecto al conocimiento<sup>262</sup>; se distinguen, más bien, ya lo señalamos, por su función dispar: la primera por su función teórica de conocimiento y la segunda por su función práctica de lazo social imaginario. Y por otra parte, asimismo, nos vemos compelidos a pensar la ciencia y la ideología bajo los efectos constitutivos de la historicidad implicada en el modo de producción del que forman parte. Es justo este primado materialista de lo ontológico sobre lo epistemológico el que permite concebir la articulación entre ciencia e ideología al margen de todo «teoricismo», esto es, sostener que la ciencia existe siempre bajo los efectos de la ideología (inmersa, por lo tanto, en el océano de los efectos de una historicidad concreta) y que la ideología, a un tiempo, pueda entenderse como un primer género de conocimiento -una «materia prima» diría Althusser- que permite a la ciencia producir un segundo género de conocimiento.<sup>263</sup>

Ahora, al margen de este fascinante problema de la relación entre ciencia e ideología, insistimos una vez más, desde la perspectiva materialista de Althusser, «lo imaginario» tenía un estatuto ontológico en la medida en que tenía una existencia material en el complejo institucional -en los AIE's- y era precisamente esta existencia material la que lo capacitaba para *establecerse en lazo social, en el «sentido común» o «cemento» que garantiza la unidad y reproducción del modo de producción*. Esta es la cuestión central, fundamental, para nosotros y creemos que, torciendo la vara hacia esta función práctica reproductiva de la ideología, nos libramos del peligro tender «hacia el teoricismo» contra el que Althusser nos alerta en su autocrítica. Por

---

<sup>262</sup> De hecho, como ha remarcado Balibar acertadamente: «En condiciones históricas dadas, la ideología produce *efectos de “desconocimiento”*, pero no puede ser definida como desconocimiento, es decir, *por su relación (negativa) con el conocimiento*». Véase Étienne Balibar, *Escritos por Althusser*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, 33.

<sup>263</sup> Bajo este enfoque ontológico, ideología y ciencia, al no quedar contrapuestas por el conocimiento, pueden entenderse incluso, en un punto de “sutura” límite, como complementarias en el siguiente sentido: la ideología suministra a la ciencia la materia prima a partir de la cual conocer las relaciones ontológicas y la ciencia, a partir de este último conocimiento, aporta a la ideología la explicación ontológica, teórica, de sus propias evidencias y efectos. Y es más, dando una vuelta de tuerca más a este juego de relaciones entre ciencia y ideología: dado que la ciencia es un proceso productivo teórico que parte de un materia prima (ideología), la ciencia misma puede ser considerada a su vez como materia prima (ideología) de un nuevo proceso productivo teórico que dé con una nueva ciencia, y así sucesivamente. Por consiguiente, en términos estrictos, puede llegar a sostenerse que la ideología y la ciencia son tales en función de su posición dentro del proceso productivo teórico.

consiguiente, lo determinante en el marco de nuestro intento de caracterización materialista de la ideología será pensar la manera misma en que los procesos de producción y reproducción sociales dependen *originariamente* de «lo imaginario» mismo inscrito en la *ontología* del modo de producción.<sup>264</sup> De hecho, lo que no debemos perder de vista, lo señalamos poco más arriba, pero volvemos a reiterarlo por su importancia, es que nuestras propias indagaciones anteriores ya dejaron justificado que el fetichismo, en el marco nuestra reconstrucción de la ontología teórica de *El Capital*, bien puede pensarse, justamente, como un elemento «imaginario» ontológico indispensable para la reproducción del modo de producción capitalista.

Retomemos ahora la pregunta que dejamos pendiente en el inicio de este apartado: una vez situados bajo la problemática materialista de la reproducción, la existencia o no existencia material de las representaciones, su inscripción ontológica, va a ser el criterio que permita discernir entre «lo imaginario» y «lo *puramente* imaginario», entre «lo imaginario» que es vivido como la realidad misma en tanto que, justamente, tiene un estatuto ontológico y «lo *puramente* imaginario» que, a la inversa, justo por carecer de un rango ontológico queda devaluado como una mera fantasía carente de toda realidad. Volviendo a nuestros ejemplos: desde el punto de vista epistemológico o de conocimiento, quizá sea igual de fútil representarse el derecho como el producto de la inteligencia racional de los grandes juristas alojados en el Estado o hacerse, de manera disparatada, la representación del derecho como salido de la oreja de una cabra. En ambos casos nos encontramos ante representaciones de escaso valor de conocimiento. Pero, y esta es la clave, desde el momento en que la primera se halla inscrita en los aparatos jurídicos de Estado, una y otra representación tienen un valor ontológico, y por lo tanto

---

<sup>264</sup> Son muy pertinentes e instructivas a este respecto las consideraciones que pueden encontrarse, nuevamente, en Étienne Balibar, *op. cit.*, 86-87: «Pero la posición de Althusser fue exactamente la inversa. Rechaza toda “dialéctica” del Ser y la Conciencia (o del Ser-consciente), tanto en sus variantes mecanicistas como en sus variantes especulativas. No se propone *agregar* una teoría de la “superestructura” a la teoría existente de la “estructura”, sino por el contrario, *transformar* el propio concepto de estructura, mostrando que “producción” y “reproducción” son procesos que dependen originariamente de condiciones ideológicas inconscientes. En consecuencia, se vuelve imposible representarse la formación social en términos dualistas [...] Es preciso construir otro concepto de complejidad histórica, que descansa en postulados sociológicos, antropológicos y ontológicos nuevos.»

reproductivo, muy distintos; tanto es así que, de hecho, la primera representación, a diferencia de la segunda, resulta una evidencia del sentido común difícilmente cuestionable para la amplia mayoría de los juristas. Por ello los juristas no cesan de representarse a sí mismos como el origen y la fuente de la que emana el derecho.

Esta representación que el jurista se hace de sí como autor del derecho, además, pertenece al género de las robinsonadas que tanto divertían a Marx: como la del pequeñoburgués que se piensa a sí mismo como productor único de sus productos, la del científico que se considera fundador exclusivo y genuino de sus resultados científicos o la del artista que se percibe a sí mismo como el creador solitario y genial de su gran obra maestra. Tras cada una de estas representaciones, nótese que opera la categoría de *sujeto* mediante la cual el Estado-Sujeto recluta a los humanos para la ideología y que, además, esta operación misma supone, a un tiempo, una abstracción de los procesos y determinaciones sociales que implican las prácticas sociales (la del derecho, la científica, la artística, etc.). Que así sea, que el funcionamiento de la ideología por medio de la categoría de sujeto haga opacos los procesos, relaciones y determinaciones sociales que constituyen las prácticas, contribuye también a su función reproductiva.

Pensemos por un momento en la práctica jurídica: que en el origen del derecho se sitúe a los juristas basta para borrar de un plumazo las influencias que sobre el derecho tiene la lucha de clases, las relaciones de fuerzas entre las clases sociales, cosa que, por otra parte, a su vez, legitima al derecho para presentarse como valedor neutral, ajeno a los intereses en disputa, *del orden social establecido*. Recapacitemos también sobre las prácticas del pequeñoburgués y del artista: que ambos se perciban a sí mismos, de manera ilusoria, como fuente única de "sus" productos, mercantiles o artísticos, haciendo abstracción de los productos sociales materiales e intelectuales que supone su actividad, los capacita para reclamar sus derechos de autor o el derecho para sí, en exclusividad, de la "sacrosanta" propiedad sobre "sus" productos. Lo que no debe pasársenos por alto es que, finalmente, si también nosotros nos reconocemos espontáneamente como sujetos con la misma

evidencia que el pequeñoburgués, el jurista, el científico o el artista se reconocen a sí mismos como tales, es porque nosotros, como ellos, somos masivamente interpelados como sujetos por el Estado-Sujeto, por sus AIE's.

### 3. La deriva subjetivista en la cuestión de la ideología

Leídos los dos primeros apartados de este capítulo, nuestro atento lector podrá preguntarse: ¿por qué hemos obviado en gran medida toda la temática de la *interpelación* en nuestra conceptualización materialista de la ideología? Intentemos dar respuesta a esta pregunta.

La convicción de Althusser de que «la ideología sólo existe por el sujeto y para los sujetos»<sup>265</sup> le llevó a profundizar en la cuestión de *cómo* los humanos se constituyen en sujetos. Hemos visto que esa fue la temática principal en *Tres notas sobre la teoría de los discursos* -un texto en diálogo con el psicoanálisis- y que, posteriormente, fue retomada en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Esta última obra a su vez, y esto es de una importancia crucial, está presidida por una discontinuidad entre dos partes bien diferenciadas, podríamos decir incluso, metafóricamente, que tiene dos “compartimentos estancos”: un primer compartimento que se ocupa del papel que la ideología tiene dentro del problema de la reproducción de la sociedad moderna capitalista -cuestión que la emparenta con *Marxismo y humanismo*- y un segundo compartimento que aborda el funcionamiento de la categoría de sujeto en relación al mecanismo de la interpelación, la doble relación especular de reconocimiento, la garantía, etc. -y cuyos argumentos principales, como hemos mostrado detalladamente en los capítulos VII y VIII, son prácticamente calcados a los que encontramos en las *Tres notas*-. De hecho, su discípulo Étienne Balibar explica que en la edición original en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* ambos compartimentos estaban separados por líneas de puntos suspensivos. Estas líneas de puntos suspensivos eran indicativas de un problema teórico, materializaban un *vacío* -expresión favorita de Althusser- en

---

<sup>265</sup> Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, ed. cit., 52.

la teoría. Esta manera de evidenciar un problema y escamotear al mismo tiempo su solución, según Balibar, era muy característica de Althusser, y era fuente de una gran «fecundidad intelectual» en la medida que inducía a sus lectores y discípulos a llenar dicho vacío buscando una solución por cuenta propia.<sup>266</sup>

Según nuestro parecer, no obstante, dicha discontinuidad era insalvable, constituía un índice que señalaba, más bien, un intento irremediadamente fallido, por parte de Althusser, de hacer casar la cuestión de la función reproductiva de la ideología con la cuestión de la constitución de los humanos en sujetos *en* la ideología. Sencillamente, una y otra cuestión formaban parte de problemas que respondían a preguntas por entero distintas. Si la cuestión de la reproducción se corresponde con la problemática materialista que pregunta por la función y eficacia ontológica de la ideología que, como no puede ser de otra manera, incluye la pregunta por la función y eficacia estructurales de la relación sujeto-objeto en general y de la categoría sujeto en particular; la cuestión de la interpelación por su parte pertenece a una problemática que pregunta por la manera misma en que los humanos son constituidos en sujetos. Dicho resumidamente: una cosa es indagar sobre cómo opera la categoría de sujeto en lo que respecta a la función reproductiva de la ideología en una sociedad dada y otra muy distinta es indagar acerca del mecanismo (o mecanismos) que asegura la asunción subjetiva de las identidades mediante la categoría sujeto. Este último asunto, aunque muy sugestivo -nosotros no hemos dejado de presentarlo en este trabajo- queda, según nuestro humilde entender, fuera de la problemática de una caracterización materialista de la ideología.

Lo que no deja de ser sumamente desconcertante es que, situados bajo la perspectiva de la lechuza de Minerva, hoy podemos ver claramente que esta discontinuidad que dividía en dos *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, pasado el tiempo, acabó por decantarse de manera acaparadora, en una especie de *deriva subjetivista*, en el propio marxismo (Michel Pêcheux, Ernesto

---

<sup>266</sup> Ver el Prefacio de Étienne Balibar a Louis Althusser, *Sobre la reproducción*, ed. cit.

Laclau, etc.) e incluso en la filosofía contemporánea (Judith Butler, etc.), hacia la temática de la interpelación. Y ello hasta el punto en que esta última acabó por monopolizar todo el interés relativo a la ideología en detrimento de la, para nosotros mucho más interesante, problemática materialista de la reproducción.

#### **4. El carácter inacabado de la conceptualización materialista de la ideología hecha por Althusser**

Ciñámonos, pues, a la considerada por nosotros problemática materialista de la ideología y la reproducción. De entrada, si algo atestigua nuestro recorrido hasta aquí es que la obra de Althusser, entre otras cosas, posibilita presentar una propuesta de notas principales para una conceptualización materialista de la ideología. Ahora bien, constatada esta circunstancia, lo que no podemos dejar de decir es que, no sin cierta paradoja, nuestro filósofo dejó en el tintero elucidar de la manera misma en que esta conceptualización permite pensar la ideología, y su función reproductiva, *en* una u otra sociedad específica dada, en particular *en* la sociedad moderna capitalista.<sup>267</sup>

Tanto es así que si volvemos la vista sobre una exposición esquemática de las notas mediante las cuales hemos caracterizado nuestro «materialismo de lo imaginario»:

- la ideología son sistemas de representaciones,
- la ideología se halla inscrita en relaciones sociales o prácticas materiales específicas propias de las instituciones sociales o AIE's que, a su vez, forman parte orgánica de la unidad compleja que configura el modo de producción,

---

<sup>267</sup> Étienne Balibar señaló a este respecto que: «Al explotar sistemáticamente las posibilidades de interpretación abiertas por tal o cual formulación no unificada de Marx, esas variantes no hacen más que enfrentar a la teoría marxista con sus propios límites. O, más bien, *producen* esos límites, que sólo estaban dados virtualmente. En particular, *nos enfrentan, sin retroceso posible, a esa dificultad de una "teoría de la ideología" que el marxismo de Marx exige permanentemente y que Althusser no consiguió desarrollar*». Véase Étienne Balibar, *op. cit.*, 39. El subrayado es nuestro.



- la función práctico-social de la ideología es asegurar la reproducción del modo de producción y en dicha función tiene un papel importante la categoría de sujeto (*subjectus/subjectum*),

vemos que no hay en ellas mención a sociedad específica alguna.

Esto es así porque el tratamiento que Althusser hizo de la cuestión de la ideología, a pesar de su elevada sofisticación, adolecía de un elevado nivel de generalidad o abstracción. Este es el motivo de que no hayamos encontrado, en lo que llevamos de esta segunda parte de nuestro trabajo, como creemos que tampoco se encuentra en los textos de Althusser que hemos estudiado, concreción ninguna de una u otra ideología particular, ni tampoco articulación ninguna de una u otra ideología dentro una u otra sociedad específica dada. De hecho, creemos que nuestra lectura de *Marxismo y humanismo* y de *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* ha hecho patente que nuestro filósofo, a pesar de que por momentos *parezca* que está analizando la ideología *en* una sociedad específica -en concreto, *en* la sociedad capitalista-, en realidad, únicamente se mueve en ese nivel de abstracción que posibilita, a lo sumo, una definición de la ideología *en general*. Esto *a priori* no es una objeción, aunque sí plantea la necesidad de indagar hasta qué punto las ideologías particulares, aquellas que efectivamente se dan en la historia, se dejan subsumir y pensar bajo esta concepción abstracta, general, de *la* ideología. Ahora bien, ¿y si asumimos el reto de avanzar allí donde Althusser se detuvo y pensamos la ideología a partir de su caracterización materialista, pero en su concreción histórica en el seno de una sociedad específica, a saber, *en el seno de la sociedad moderna capitalista?*<sup>268</sup>

---

<sup>268</sup> Cómo destacó Étienne Balibar, su maestro Louis Althusser se vio ante «la necesidad a menudo impugnada [...] de incluir en su investigación de los “aparatos ideológicos de Estado” el bosquejo una “teoría de la ideología *en general*” [...]: todo discurso “marxista” sobre *las* ideologías históricas, y en particular todo discurso “marxista” sobre las ideologías, incluye explícita o implícitamente una definición de la ideología en general, que le permite pensar sus propias condiciones de posibilidad y su propio lugar histórico». Véase la única nota a pie de página en Étienne Balibar, *op. cit.*, 36.

Será entonces pertinente que nos hagamos preguntas como las que siguen:

- ¿hay algún sistema o sistemas de representaciones específico de dicha sociedad? ¿en caso afirmativo cuál o cuáles son?
- ¿qué instituciones y/o aparatos ideológicos de Estado proveen de una existencia material a estos sistemas de representaciones?
- ¿cumplen la función reproductiva? ¿de qué manera? ¿qué papel queda asignado en ellos a la categoría de *sujeto*?
- ¿pueden considerarse el fetichismo en general y el fetichismo jurídico en particular, con sus representaciones y categorías aparejadas, como concreciones particulares de la ideología en su acepción materialista althusseriana?

Estos interrogantes definen una perspectiva que Althusser no trabajó, ya sea porque, como hemos dicho, se ocupó de *la* ideología en general, ya sea porque descuidó ver hasta qué punto las ideologías históricas particulares (incluidos el fetichismo en general y el fetichismo jurídico en la sociedad moderna capitalista) se dejaban subsumir en su conceptualización abstracta de la ideología. He aquí el *carácter inacabado* de su obra en lo que concierne a la ideología.

En lo que resta de esta parte de nuestro trabajo, partiendo de la reconstrucción teórica de la ontología marxiana de *El Capital* que elaboramos en la primera parte de nuestro trabajo, vamos a internarnos en estas cuestiones para tratar de responderlas.

\*\*\*\*\*

# XI. LA TEORÍA MATERIALISTA DE LA IDEOLOGÍA IMPLÍCITA EN *EL CAPITAL*. MARX, ¿UN ALTHUSSERIANO AVANT LA LETTRE?

## 1. Formulación del problema

En el capítulo anterior del presente trabajo, inspirados en el filósofo comunista Louis Althusser, partiendo concretamente de sus obras más notorias en que aborda la cuestión de la ideología, establecimos, y explicamos con esmero, las que consideramos son las *notas principales para una conceptualización materialista de la ideología*. Las repetimos aquí a riesgo de ser algo reiterativos por su importancia fundamental para lo que sigue: que la ideología son sistemas de representaciones, que esta tiene un estatuto ontológico justo por hallarse inscrita, de manera constitutiva, dentro de la ontología misma del modo de producción -entendido este como unidad compleja de instancias- a través de su inscripción en las prácticas materiales que integran la complejidad sistemática de las instituciones sociales, y por último, que la función práctico-social de la ideología es la de asegurar la reproducción del modo de producción.

Asimismo, también dejamos sentado que estas notas constituyen una conceptualización materialista de la ideología *en general*, pues no se concreta en ellas la manera misma en que dicha conceptualización toma cuerpo, se particulariza, en una u otra sociedad *específica* dada o, para ser más rigurosos, en uno u otro modo de producción específico. Con vistas a indagar en esta concreción *en la sociedad moderna capitalista*, asimismo, hemos dejado las siguientes preguntas pendientes de respuesta: ¿hay algún sistema o sistemas de representaciones específico de la sociedad moderna capitalista? ¿en caso afirmativo cuál es o cuáles son?, ¿qué instituciones y/o aparatos ideológicos de Estado proveen de existencia material a los sistemas de representaciones específicos de la sociedad moderna capitalista?, ¿cumplen dichos sistemas de

representaciones una función reproductiva?, ¿de qué manera? ¿qué papel queda asignado a la categoría de *sujeto*?, ¿está el fetichismo en general y el fetichismo jurídico en particular, en la sociedad moderna, llamado a ocupar el lugar y la función de la ideología en su acepción materialista althusseriana? Una vez formulados estos interrogantes, finalizamos el capítulo anterior indicando que quizá nuestra reconstrucción teórica de la ontología de *El Capital* para dar cabida en ella al fetichismo podía ayudarnos en la tarea de responder a estas preguntas. Por supuesto, esta suposición no era en absoluto gratuita por cuanto, por una parte, como ha sido señalado en los capítulos precedentes de esta segunda parte de nuestro trabajo, la cuestión del fetichismo permaneció como un auténtico punto ciego en la obra de Althusser concerniente a la ideología en los años 60 <sup>269</sup> y, por otra, es precisamente en *El Capital*, como vimos en la primera parte de este trabajo, donde Marx acometió la tarea de elaborar una ontología materialista del modo de producción capitalista susceptible de una reconstrucción que incluya, como parte orgánica suya, al fetichismo.

Pues bien, el objetivo último de este capítulo va a ser determinar hasta qué punto el fetichismo en general y el fetichismo jurídico en particular, tal y como quedaron conceptualizados en nuestra reconstrucción de la ontología marxiana, se ajustan o no a la caracterización materialista de la ideología dada igualmente por nosotros inspirándonos en el filósofo de l'École Normale Supérieure. En caso afirmativo, habremos mostrado que en *El Capital* se encontraba ya, cierto que *en estado práctico* -para usar una expresión cara a Louis Althusser-, una conceptualización materialista de la ideología a través del fetichismo. ¿Qué quiere decir eso de «en estado práctico»? Siguiendo a Althusser, quiere decir que dicha caracterización materialista de la ideología se hallaba ya, de manera latente, en el texto de *El Capital*, implicada en su funcionamiento conceptual, a pesar de no formar parte de su letra ni haber sido pensada ni sistematizada, de manera explícita, por el propio Marx. En este

---

<sup>269</sup> De hecho, hemos visto que la cuestión del fetichismo en *Marxismo y humanismo* aparece a lo sumo como una simple ilustración de lo que el francés caracteriza como «mundo vivido» y que, en *Tres notas sobre la teoría de los discursos* y en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, brilla por su completa ausencia.

mismo capítulo justificaremos de qué manera sucede esto. Sea como fuere, si esto es realmente así y, por lo tanto, nuestra hipótesis se ve corroborada, podremos sostener, de manera un tanto *sui generis*, la tesis de que Marx fue un althusseriano *avant la lettre*.

Asimismo, en la medida en que vayamos viendo la conformidad o no del fetichismo marxiano con las notas que definen nuestra caracterización materialista de la ideología inspirada en Althusser, iremos dando respuesta a los importantes interrogantes que quedaron pendientes en nuestro capítulo anterior.

## **2. El fetichismo como *sistema de representaciones***

La primera nota de la ideología, de acuerdo con nuestra caracterización materialista, es que está constituida por *sistemas de representaciones* -también las llamábamos *relaciones sociales de sentido*- que determinaban nuestra experiencia inmediata del mundo y de nosotros mismos en el mundo. Estas representaciones, histórica y culturalmente determinadas, por lo tanto, delimitaban un reconocimiento<sup>270</sup> del mundo que nos rodea, establecían aquello que consideramos espontáneamente *nuestro mundo*, y asimismo, fijaban un reconocimiento de la manera en que nos percibimos a nosotros en dicho mundo, aquello que, de forma igualmente espontánea, consideramos que somos en el mundo. Es más, dichas representaciones ideológicas formaban un «sistema» -tenían una lógica y rigor propios, formaban una totalidad de sentido coherente, cerrada, etc.- que establecía una «relación "vívida"» fundada en la oposición de las categorías *sujeto y objeto*.

Pues bien, en nuestro capítulo II, a propósito de las relaciones mercantiles de producción, vimos como el fetichismo en la sociedad moderna capitalista, en sus vertientes subjetiva y objetiva, consistía, justa y respectivamente, en una representación en la que los humanos se reconocen a sí mismos como *sujetos*-

---

<sup>270</sup> Valdría la pena aquí, quizá, releer en nuestros capítulos VII (apartado 3) y X (apartado 1) donde tratamos la cuestión del reconocimiento.

*de-derecho* -como ciudadanos o propietarios, libres e iguales- y en una representación en la que los humanos reconocen la *objetividad* de dicha sociedad como *objetos-de-derecho* y, ulteriormente, como *mercancías*. Ambas representaciones, por lo tanto, determinaban el «mundo vivido» bajo el cual habitamos en la sociedad burguesa. Las dos representaciones fetichistas, además, como mostramos en el capítulo IV, se adecuaban al esquema reconocimiento-desconocimiento: objetivamente, el reconocimiento espontáneo de la objetividad capitalista como objetos-de-derecho y mercancías suponía el desconocimiento de las relaciones sociales como relaciones históricamente determinadas y el desconocimiento a su vez de la relación capital, pero también, desde un punto de vista subjetivo, el reconocimiento espontáneo que los humanos tienen de sí como sujetos-de-derecho -como propietarios libres e iguales- conllevaba el desconocimiento de sí mismos como integrantes de las clases sociales modernas, como «soportes» de las relaciones sociales de producción.

Este reconocimiento-desconocimiento dado por la representación fetichista en sus dimensiones objetiva y subjetiva establecía, pues, una relación sujeto-objeto específica de la sociedad burguesa -o, para usar las otras expresiones de Althusser, una «relación imaginaria» o «relación 'vívida'»-, a saber: *la relación entre sujeto-de-derecho y objeto-de-derecho*. Esta relación específica era, además, vivida como natural y eterna. Asimismo, la indagación a través del texto de *El Capital* nos permitió hallar el nexo que unía de manera compleja y desigual ambos polos de dicha relación: la forma mercancía. Fue, en definitiva, la elucidación y reconstrucción teórica de la ontología de *El Capital* la que nos permitió determinar la manera misma en que esta «relación imaginaria» específica de la sociedad moderna capitalista, la relación entre *sujeto-de-derecho y objeto-de-derecho*, se hallaba implicada en las relaciones mercantiles de producción.

Es importante que nos detengamos aquí, una vez creemos haber mostrado que el fetichismo se ajusta a la primera nota de nuestra conceptualización materialista de la ideología, para esclarecer algunas diferencias entre Marx y Althusser. Nuestra lectura de *El Capital* de Marx nos

permitió dar con una relación sujeto-objeto *específica* de la sociedad moderna capitalista. El filósofo francés por su parte, a diferencia nuestra, aunque consideró la relación empirista sujeto-objeto como constitutiva de la ideología *en general*, no se ocupó de determinar la manera compleja en que dicha relación se concreta en una u otra relación social particular. ¿Podemos considerar esto como una ventaja de Marx frente Althusser? Sí, si lo que nos hubiéramos propuesto fuera determinar las formas específicas en que se establecen la subjetividad y la objetividad a partir de las relaciones sociales particulares del capitalismo. Este fue uno de los problemas que ocuparon a Marx. No, si lo que nos hubiéramos propuesto hubiera sido una caracterización de la ideología *en general*, tema que sí ocupó a Althusser. En *El Capital* no encontramos una conceptualización explícita de la ideología en general sino una conceptualización del modo en que se da *una* ideología, a saber, el fetichismo como parte constitutiva de la ontología de un modo de producción específico: el capitalista. De hecho, Marx, una década antes de enfrascarse en la obra de *El Capital*, realizó el intento de una caracterización de la ideología en general en *La ideología alemana* pero, como es sabido, el proyecto fue abandonado a la «crítica roedora de los ratones». Es más, esta caracterización de la ideología, como bien señaló Althusser -y nosotros dejamos apuntado en nuestro capítulo IX-, se formulaba dentro de la problemática humanista de la *Weltanschauung*, esto es en el marco de la relación empirista sujeto-objeto como falsa representación. Marx, dicho resumidamente, abordó en 1845 la cuestión de *la* ideología de manera ideológica; después, en *El Capital*, entre otras muchas cosas, se dedicó al fetichismo como parte de la ontología del modo de producción capitalista.

En Althusser, por su parte, no encontramos la conceptualización de una ideología particular como el fetichismo -ni de ninguna otra-. A lo sumo, dicho fetichismo, como hemos ido señalando, fue usado por él en momentos puntuales para ilustrar su propia conceptualización de la ideología en general, cosa esta última que nos hizo sospechar que él propio francés pudo haberse planteado la necesidad de esclarecer su inclusión misma dentro la ontología del régimen capitalista de producción. Lo cierto, como veremos en el siguiente capítulo, es que, finalmente, todo indica que Althusser descartó esta posibilidad

y se decantó por someter el fetichismo marxiano al flagelo de la crítica. El filósofo de la *rue d'Ulm* tuvo siempre, en el fondo, un fuerte prejuicio en relación al fetichismo tal y como lo encontramos en la letra de *El Capital*, y ello porque lo consideraba -pensamos que equivocadamente- dentro de la problemática humanista.<sup>271</sup> Lo que tenemos, pues, en definitiva, es que Marx y Althusser abordan problemas teóricos distintos. ¿Significa esto que no hay conexión alguna entre ambos problemas? Creemos que *no*. Lo que nos dice Althusser es que, de entrada, la ideología es un «sistema de representaciones» constitutivo de todo modo de producción; Marx por su parte nos indicó un camino para pensar el fetichismo como un «sistema de representaciones» particular integrado orgánicamente en la ontología materialista del modo de producción capitalista.

Lo obtenido por nosotros hasta aquí, en resumen, es que el fetichismo, tal y como se desprende de lo desarrollado en *El Capital* de Marx, puede comprenderse como una figura particular de la «relación imaginaria» constitutiva de la ideología en general según la caracterización hecha por Althusser.<sup>272</sup>

### **3. La existencia material del fetichismo**

La representación fetichista no es arbitraria, no es «una aberración o una excrecencia contingente» para decirlo con las palabras de Althusser, sino que, por el contrario, tal y como vimos en la primera parte de este trabajo en nuestra reconstrucción teórica de la ontología marxiana que hallamos en *El Capital*, forma parte orgánica del modo de producción capitalista, en particular *se halla inscrita en las prácticas materiales objetivas que conforman la institución social mercado*.

---

<sup>271</sup> Abordaremos esta cuestión en nuestro siguiente capítulo.

<sup>272</sup> Está por ver ahora si esta misma argumentación valdrá para las dos notas restantes de nuestra conceptualización materialista de la ideología inspirada en Althusser. Por ejemplo, ¿valdrá para nuestra segunda nota que afirma que las representaciones ideológicas tienen una existencia material en las instituciones sociales?



Dada la división social del trabajo imperante en la sociedad moderna capitalista, la institución social *mercado* es el ámbito social en el que *necesariamente* acontece el intercambio, es decir, la socialización de los trabajos de los productores. Este es un punto fundamental que nunca hemos de pasar por alto. Justo por este motivo los productos adoptan la forma mercancía y por ello a su vez el fetichismo implícito en las relaciones mercantiles de producción constituye una representación, una «relación "vívida"», esencial al modo de producción capitalista. No por casualidad, en nuestro capítulo II, nos cuidamos de mostrar detalladamente que la representación fetichista en su vertiente objetiva *se sigue necesariamente de* la práctica material asociada a las relaciones sociales de intercambio de mercancías, mientras que la representación fetichista en su vertiente subjetiva *es necesaria a* esta misma práctica material de intercambio. De hecho, esta diferencia de matiz entre «seguirse necesariamente de» y «ser necesario a» determinaba el nexo complejo entre ambas representaciones fetichistas y la forma mercancía. Este matiz, como veremos de aquí a un momento, será fundamental para resolver algunas confusiones, pero, en cualquier caso, y esto es importante, *no pone en entredicho la existencia material misma del fetichismo, esto es, su inscripción en las relaciones mercantiles de producción, en la institución mercado.*

En particular, pues, la institución social mercado, o el ámbito en el que circula el valor mediante la práctica material del intercambio, es el lugar donde hay que buscar la génesis trascendental del fetichismo jurídico, *su necesidad*. En la institución mercado no sólo hallamos implicada la ideología jurídica que tiene por fundamento suyo la categoría *sujeto-de-derecho*, sino que esta misma ideología jurídica, su forma de subjetividad, como mostramos en nuestro capítulo II apartado 4, es *un requisito necesario -una «condición de posibilidad» o un supuesto trascendental también decíamos- de dicha institución*. Asimismo, es a partir de esta ideología jurídica elevada a una nueva potencia que, como vimos en nuestro capítulo V, se establece a su vez la representación fetichista del Estado como Estado-de-derecho. De hecho, por paradójico que parezca, ulteriormente, es el propio Estado en tanto Estado-de-derecho el que constituye el *garante* último de la categoría *sujeto-de-derecho* y de la ideología

jurídica que se alza sobre esta categoría. Dicho de otra manera, es el Estado el que, en su presentarse a través de la forma Estado-de-derecho, garantiza el funcionamiento de su propio fundamento ideológico. Esta garantía el Estado la lleva a cabo en la medida en que la categoría *sujeto-de-derecho*, y con ella la ideología jurídica, se hallan inscritas en la materialidad de sus aparatos ideológicos de Estado y, en particular, de modo privilegiado, en su aparato ideológico de Estado jurídico.

Cabe aquí que realicemos una nueva matización bastante trivial a la luz de las aclaraciones que ya hicimos en nuestro anterior capítulo (apartado 2). Que a lo largo de este trabajo otorguemos una gran importancia al «sistema de representaciones» propio del fetichismo no quiere decir, en absoluto, que estas sean las únicas representaciones de la sociedad capitalista. Bien puede cualquier hombre o mujer, por ejemplo, representarse el capitalismo como una conjura marciana para chupar sangre humana o representarse a sí mismo como un héroe trágico que combate el destino que le imponen los semidioses que presiden el club Bilderberg, etc.; estas u otras representaciones del estilo son perfectamente factibles en la sociedad capitalista. Lo que puede extraerse de una lectura del texto de *El Capital*, en todo caso, y esto era lo importante, es que las representaciones fetichistas, justo por *existir materialmente* en una práctica institucional imprescindible al modo de producción capitalista -en la práctica del intercambio de mercancías por efecto de los aparatos ideológicos de Estado-, tiene, a diferencia de las vanas elucubraciones infinitas de la imaginación, una *eficacia material* específica inmanente en dicho modo de producción.

Es más, tampoco puede considerarse que las representaciones fetichistas sean *las únicas inscritas* en instituciones sociales. Hay otros «sistemas de representaciones» tales como las representaciones religiosas, políticas, culturales, etc. que forman parte de instituciones tales como la Iglesia, los partidos políticos, las corporaciones mediáticas, etc. que tienen su propia eficacia material en la sociedad moderna capitalista.

#### 4. La función práctico-social del fetichismo

Por último, esta eficacia material de la representación fetichista nos sitúa ante su función práctico-social.

Como mostramos en nuestro capítulo IV, el fetichismo jurídico o la vertiente subjetiva del fetichismo (apartado 6) hace que el obrero, en la medida que se vive a sí mismo como *sujeto-de-derecho* o ciudadano, considere como "libremente" asumida su "servidumbre" o *sujeción*, esto es, la necesidad imperiosa de vender su fuerza de trabajo en el mercado para poder sobrevivir y su posterior desempeño como «soporte» de las relaciones de producción. Asimismo, vimos en este mismo capítulo que el funcionamiento de la categoría *sujeto-de-derecho* era el que aseguraba la reproducción del capital, pues el obrero sólo podía vender su fuerza de trabajo a condición de realizarse a sí mismo como *sujeto-de-derecho* en el mercado. El discurso del derecho, no obstante, llegaba aquí a la aporía, pues el obrero sólo podía realizarse como tal *sujeto-de-derecho* haciendo de su fuerza de trabajo un *objeto-de-derecho*, esto es, recordemos, haciendo de su fuerza de trabajo un objeto de venta, contrato, etc. De hecho, *la figura imaginaria del contrato* en el mercado, tan cara a la ideología jurídica, consagraba la compra-venta de la fuerza de trabajo bajo la ilusión de un acuerdo entre las voluntades libres de los ciudadanos -entre propietarios libres e iguales- omitiendo los resabios aporéticos propios del discurso jurídico y, consiguientemente, disimulando la relación capital o la lucha de clases que media entre obreros y capitalistas. Por su parte, como también pusimos de relieve, el fetichismo de la mercancía o el fetichismo en su vertiente objetiva (apartado 7) hacía que los humanos se vieran a sí mismos como *sujetados* a los destinos del intercambio de mercancías en el mercado y, a la vez, más importante aún si cabe, este mismo fetichismo, en la medida que cegaba la comprensión del valor como expresión de tiempo de trabajo, ocultaba que *la relación capital* que media entre obreros y capitalistas es una *relación de explotación*, esto es, que la obtención de plusvalor no es otra cosa apropiación del trabajo humano ajeno. En este mismo capítulo, por último, también mostramos la manera en que el llamado fetichismo del capital (apartado 8) consistía, por un lado, en una representación bajo la cual el capital

mismo, su proceso de valorización, quedaba identificado con el proceso de trabajo en general, lo que a la postre hacía que se percibiese como algo natural y eterno, y por otro lado, en una representación en la que el capital se mostraba como *sujeto* de su propia autovalorización. En resumen, el *fetichismo de la mercancía*, el *fetichismo jurídico* y el *fetichismo del capital* contribuían, cada uno a su manera, a la reproducción del modo de producción capitalista.

Finalmente, en el capítulo V, elucidamos la manera en que la representación fetichista objetiva se completaba en el fetichismo trinitario, y cómo este, junto con la representación fetichista subjetiva -el fetichismo jurídico-, daban lugar al fetichismo político o fetichismo del Estado. El fetichismo político o del Estado llevaba a la subsunción del Estado bajo la forma Estado-de-derecho o república democrática al servicio del *bien común* y el *interés general* de la nación. Este fetichismo político garantizaba a su vez el fetichismo jurídico del que emanaba y, consiguientemente, apuntalaba las funciones reproductivas relativas al capital, así como el encubrimiento de la relación capital y la lucha de clases. Bajo el fetichismo político, el Estado quedaba establecido como garante del funcionamiento de la categoría *sujeto-de-derecho* asegurando, por lo tanto, la circulación de la fuerza de trabajo en el mercado -esto es, la explotación de la clase proletaria por la clase capitalista- y, en consecuencia, la reproducción y acumulación del capital. La acumulación del capital, asimismo, superaba los obstáculos aparejados a las contradicciones internas a la propia clase capitalista -las disputas entre sus diferentes fracciones- y a las contradicciones entre las diferentes clases sociales modernas (capitalista, terrateniente y proletaria) mediante el Estado en tanto «capitalista colectivo ideal». Eran las propias exigencias de la acumulación inmanente del capital a medio y largo plazo las que hacían que el Estado capitalista a su servicio tuviera que sobreponerse a los intereses particulares de cada una de las clases sociales modernas y a los intereses de las fracciones de estas mismas clases. El Estado se revelaba así como el Estado *capitalista* cuyo interés universal coincidía con el interés particular del capital en general más allá de los intereses particulares de uno u otro capital. Este *carácter de clase* del Estado en la sociedad moderna capitalista, no obstante, era igualmente disimulado a un nivel ontológico por el fetichismo del

Estado o fetichismo político. El Estado *capitalista* -o el Estado en tanto «capitalista colectivo ideal»- al servicio del interés particular del capital en general, bajo el fetichismo político, era presentado como Estado *de la nación*, como Estado al servicio del *bien común* y el *interés general* sin más.

En suma, pues, las diferentes representaciones fetichistas con sus respectivas formas aparejadas (forma sujeto-de-derecho, forma trinitaria, forma Estado-de-derecho, etc.), una vez descifradas tal y como hicimos en los capítulos IV y V, se revelaban como *formas de dominio* de la sociedad burguesa que tienen por función práctico-social asegurar la reproducción y acumulación del capital. Podemos decir, pues, finalmente, que el fetichismo se ajusta también a la función práctico-social reproductiva de nuestra concepción materialista de la ideología.

## 5. Conclusión

Tras todo lo visto hasta aquí en este capítulo, creemos haber justificado suficientemente que el fetichismo, tal y como lo concebimos en el marco de nuestra reelaboración de la ontología del modo de producción capitalista elaborada por Marx en *El Capital*, es perfectamente subsumible bajo nuestra conceptualización materialista de la ideología inspirada en Althusser.

A modo de recopilación, sin ánimo de repetir lo ya expuesto en los apartados anteriores, y corriendo el riesgo de parecer algo esquemáticos, hemos argumentado, en definitiva, que el fetichismo:

- es un «*sistema de representaciones*» específico e imprescindible al modo de producción capitalista. «Sistema de representaciones» que se impone estructuralmente a los individuos como su «mundo vivido» -como la manera inmediata, espontánea, en que se viven a sí mismos y viven la objetividad capitalista- y que se ciñe, además, cabalmente, bajo una modalidad concreta, a la «relación imaginaria» sujeto-objeto constitutiva de toda ideología según

Althusser;

- que este «sistema de representaciones», además, tiene una *existencia material u ontológica* que forma parte orgánica de la ontología misma del modo de producción capitalista por cuanto se halla implicado en el nivel correspondiente a las relaciones mercantiles de producción -en la institución mercado- y en el Estado mismo;
- y que, finalmente, dicho «sistema de representaciones» tiene una *función práctico-social reproductiva* imprescindible para el modo de producción capitalista en la medida misma en que asegura y contribuye a la reproducción del capital. Por consiguiente, el funcionamiento y la reproducción del modo de producción capitalista dependen, en última instancia, de una «relación imaginaria» que establece formas determinadas de subjetividad y objetividad. En lo concerniente a la forma de subjetividad imprescindible para la reproducción del modo de producción capitalista, como hemos visto, juega un papel fundamental la categoría de *sujeto-de-derecho* que funda el discurso del derecho e, incluso, el republicanismo ilustrado. Esta categoría jurídica está masivamente implicada en las relaciones mercantiles por efecto de los aparatos ideológicos de Estado, en particular por efecto del aparato ideológico de Estado jurídico.

La conclusión que se sigue de todo lo antedicho es, por lo tanto, que bien puede sostenerse la idea *sui generis* de que Marx fue un althusseriano *avant la lettre*.

\*\*\*\*\*

## XII. EL FETICHISMO SEGÚN LOUIS ALTHUSSER Y ÉTIENNE BALIBAR. ¿UN LÍMITE A NUESTRA CONCEPCIÓN MATERIALISTA DEL FETICHISMO?

### 1. El fetichismo como *límite* de *El Capital* según Louis Althusser

Hasta aquí, por el momento, nos ha ocupado la posibilidad de justificar en qué medida el fetichismo, tal y como quedó conceptualmente fijado por nosotros en la reconstrucción de la ontología marxiana del modo de producción capitalista, se ajusta a nuestra conceptualización materialista de la ideología inspirada en Louis Althusser. Ahora bien, ¿cómo entendió y valoró el propio Althusser el fetichismo en su versión marxiana? ¿qué estatuto le daba en relación a la ideología? Dado que nuestro enfoque ha partido de Althusser, no está de más, creemos, que veamos si el propio filósofo francés tiene algo que decirnos en relación a nuestro asunto.

En *Marx dentro de sus límites*, un ensayo largo redactado en 1978 que únicamente fue publicado de forma póstuma, tenemos un lugar privilegiado en el que el filósofo francés trató la cuestión del fetichismo, concretamente en su capítulo XV titulado *Sobre el fetichismo*. Si decimos que este capítulo constituye un lugar privilegiado para nuestras indagaciones es, fundamentalmente, por dos motivos: primero, porque es un texto -el único que nosotros conocemos- donde Althusser pone el foco explícita y exclusivamente en la cuestión del fetichismo en *El Capital*<sup>273</sup> y, segundo, porque pertenece a

---

<sup>273</sup> Ya hemos señalado, y lo reiteramos una última vez, que el fetichismo es citado en *Marxismo y humanismo* sólo para ilustrar lo que Althusser entiende por «mundo vivido» y que en *Tres notas sobre la teoría de los discursos* y en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* brilla por su ausencia. Pueden rastrearse otros textos publicados de Althusser en los que el fetichismo está presente. Por ejemplo, implícitamente, en el anexo de 1965 a “Contradicción y sobredeterminación”, *op. cit.*, 96-106 y, de manera más manifiesta, en “El objeto de *El Capital*”, *op. cit.*, 172 o en Louis Althusser, *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, ed. cit., 35-36. Sin embargo, en ninguno de estos textos el fetichismo es problematizado atendiendo a su inclusión particular dentro de la ontología marxiana, cosa que sí tenemos en este capítulo de *Marx dentro de sus límites*.

un periodo de madurez en el que globalmente, por así decir, se dedica a “pasar cuentas” con Marx. Si en sus textos de los años 60 y primeros de los 70 Althusser venía centrando sus esfuerzos teóricos en sacar a la luz la revolución teórica de Marx, se trata ahora, una vez ha estallado la crisis del marxismo<sup>274</sup>, de exponer *sus límites para ir más allá de él*.

Lo primero a resaltar de este texto es que el filósofo de l'École Normale Supérieure asegura que el fetichismo, tal y como es desarrollado en el capítulo I de *El Capital*, permanece en «el sistema conceptual de la oposición persona/cosa, que son dos categorías fundamentales del derecho y de la ideología jurídica»<sup>275</sup>. No es de menor relevancia que, unas líneas antes de esta afirmación, el propio Althusser haya especificado cuáles son esas categorías y, más relevante aún si cabe, que llame la atención sobre la manera misma en que se establece el juego de oposiciones entre ellas.

«[...] la relación de un sujeto de derecho con la cosa que posee y cuya propiedad detenta es transparente porque es inmediata. Y la ideología del derecho afirma, además, que estando todas las relaciones mercantiles fundadas sobre la inmediatez de la posesión de las “cosas” por otro sujeto de derecho, esta transparencia se extiende a todas las relaciones jurídicas. Afirma, finalmente, que la relación de derecho con las cosas, siendo una relación de propiedad, es al mismo tiempo una relación que implica el derecho de alienar y, así, de vender y comprar “cosas” (mercancías), lo que hace aparecer la relación inmediata y transparente del sujeto y la cosa como una relación social. El derecho reconoce así que las relaciones sociales de los hombres entre sí [son] idénticas a las relaciones sociales de las mercancías (cosas) entre ellas, puesto que [son] su envés.

La paradoja es que Marx opone las relaciones entre los hombres a las relaciones entre las cosas, mientras que la realidad misma del derecho enuncia estas relaciones en su unidad. En verdad, ciñéndonos al texto de Marx, percibimos que no se refiere tanto a esta unidad sino al hecho de que sea *aparente*: las relaciones de los hombres entre sí se les *aparecen* como relaciones entre cosas.»<sup>276</sup>

---

<sup>274</sup> De hecho, como ha remarcado Yves Sintomer, *Marx dentro de sus límites* desarrolla las ideas contenidas en el artículo de 1977 “Por fin la crisis del marxismo”, contenido en Louis Althusser, *La Soledad de Maquiavelo*, ed. cit.

<sup>275</sup> Louis Althusser, *Marx dentro de sus límites*, ed. cit., 151.

<sup>276</sup> *Ibid.*, 150.



Lo descrito en este pasaje no es otra cosa que lo que nosotros desarrollamos en extenso en nuestro capítulo II. En cualquier caso, lo que tiene relevancia ahora, es indicar que es el propio Althusser el que caracteriza la oposición persona/cosa como la relación entre *sujeto-de-derecho* y *objeto-de-derecho* presentada por nosotros a lo largo de este trabajo, relación que, como el filósofo francés no se cansó de repetir en otros lugares, ¡atención!, *no es más que la especificación jurídico-burguesa de la «relación imaginaria» sujeto-objeto característica de la ideología en general.*<sup>277</sup>

---

<sup>277</sup> En Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, ed. cit., 52, podemos leer: «[...] aun cuando no aparece bajo esta denominación (el sujeto) hasta el advenimiento de la ideología burguesa, ante todo con el advenimiento de la ideología jurídica, la categoría de sujeto (que puede funcionar bajo otras denominaciones: por ejemplo, en Platón, el alma, Dios, etc.) es la categoría constitutiva de toda ideología, cualquiera que sea su determinación (particular o de clase) y cualquiera que sea su fecha histórica, ya que la ideología no tiene historia». Y en una nota a pie de esta misma página señala Althusser a propósito de la ideología jurídica que esta tiene como su categoría jurídica fundamental la categoría de «sujeto de derecho». Y cuatro años más tarde, en Louis Althusser, *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, ed. cit., 35-36, podemos leer: «La historia es un inmenso sistema “natural-humano” en movimiento, cuyo motor es la lucha de clases. La historia es un proceso, y un proceso sin sujeto. El problema de saber cómo “el hombre hace la historia” desaparece por completo: la teoría marxista lo arroja definitivamente a su lugar de origen, en la ideología burguesa. [...] Esto no quiere decir que el M.L. pierda de vista un solo instante a los hombres reales. Al contrario. El M.L. precisamente para verlos tal cual son y para liberarlos de la explotación de clase, realiza esta revolución: desembarazarse de la ideología burguesa de “el hombre” como sujeto de la historia, desembarazarse del fetichismo de “el hombre”. Algunos se indignarán de que me atreva a hablar de fetichismo de “el hombre”. Sin duda los mismos que extraen del capítulo de Marx acerca de “el fetichismo de la mercancía” dos conclusiones idealistas complementarias: la condena de la “reificación” y la exaltación de la persona (¡pero la pareja persona/cosa está en la base de la ideología burguesa! Y, además, las relaciones sociales no son, salvo para el derecho y la ideología jurídica burguesa, “relaciones entre personas”!). Sin embargo, es el mismo mecanismo de ilusión social el que está en juego cuando se considera que una relación social es la cualidad natural, el atributo natural de una substancia o de un sujeto. Tal el caso del valor: esta relación “aparece” en la ideología burguesa como la cualidad natural, el atributo natural de la mercancía o de la moneda. Tal el caso de la lucha de clases: esta relación social “aparece” en la ideología burguesa como la cualidad natural, el atributo natural de “el hombre” (libertad, trascendencia). En los dos, la relación social es “escamoteada”; la mercancía o el oro tienen valor por naturaleza, “el hombre” es libre y hace la historia por naturaleza». Hemos citado aquí este pasaje en extenso de la *Respuesta a John Lewis* por ser sumamente ilustrativo de varias cuestiones. Primero: porque sostiene, de forma acertada según nuestro juicio, que el materialismo histórico de Marx rompe con la ideología humanista, con su problemática, justo en la medida en que descarta que el fetichismo de “el hombre” - incluido el fetichismo jurídico- pueda establecerse en *principio explicativo* -en sujeto- de la historia en general o de la sociedad moderna capitalista en particular. De hecho, es bajo esta problemática que piensan la sociedad burguesa, por ejemplo, Locke (sujeto de derecho), Smith y Ricardo (sujeto de necesidades), etc. Segundo: porque sitúa que romper con la problemática humanista supone, al mismo tiempo, situarse en otro terreno, cambiar de problemática. Althusser, a este respecto, afirma que el materialismo histórico

Después, tras aseverar que los ejemplos célebres de Robinsón, el feudalismo, la familia patriarcal y el comunismo -dados por Marx en el último apartado del primer capítulo de *El Capital* titulado *El carácter fetichista de la mercancía y su secreto*- no se sostienen teóricamente ni tan siquiera para ilustrar el reverso del fetichismo -es decir, como ejemplos de “sociedades” pos fetichistas en las que las relaciones interindividuales acontecieron o acontecerán de manera transparente-<sup>278</sup>, Althusser afirma que «lo único seguro, entre todos los ejemplos que Marx cita, es el caso de las “ilusiones de la mayoría de los economistas”»<sup>279</sup>; por lo que el francés, implícitamente, por una parte, reconoce *la existencia* del fetichismo en la sociedad moderna capitalista, al menos en las «“ilusiones de la mayoría de los economistas”», y por otra, consecuentemente, admite *la pertinencia* de elaborar una teoría del fetichismo que permita comprenderlo.

Nada más reconocer esta pertinencia teórica, Althusser resalta lo que considera *el límite* principal de Marx:

«Y he aquí a Marx que emprende algo prodigioso: ¡deducir la necesidad de las “ilusiones de la mayoría de los economistas” [...], a partir de una teoría completamente improvisada e imaginaria del “fetichismo de la mercancía!! ¡Es sólo la mercancía, su “escisión” entre el valor de uso (cosa) y valor (relación social de los hombres entre sí), lo

---

pasa por adoptar la perspectiva de concebir la historia como un «inmenso sistema “natural-humano” en movimiento», como un «proceso *sin sujeto*». Dicho con nuestras palabras, lo que plantea Althusser aquí es el materialismo histórico como el estudio de las ontologías materialistas de los diferentes modos de producción (y de sus transiciones); ontologías que, como hemos indicado a lo largo de este trabajo, han de concebirse de manera compleja, como articulación de diferentes estructuras de relaciones, esto es, justamente, por fuera de la categoría de *sujeto*, de un origen expresivo, de un único principio explicativo, etc. Tercero: porque llama la atención sobre un hecho muy importante que nos ocupó en la primera parte de nuestro trabajo, a saber: que el fetichismo jurídico que exalta la *persona* -léase el sujeto de derecho- es una «ilusión social» que «escamotea» la relación social -de aquí, como vimos, su función práctica reproductiva-, y la «escamotea» hasta el punto que «desembarazarse» de él es considerado por el filósofo de la *rue d’Ulm* como una *conditio sine qua non* para liberar a los hombres de la explotación de clase.

<sup>278</sup> Louis Althusser, *Marx dentro de sus límites*, ed. cit., 151-152.

<sup>279</sup> *Ibid.*, 155. El subrayado es nuestro. Estas «ilusiones de la mayoría de los economistas» son la de los mercantilistas que identificaban la riqueza con el metal (oro, plata), los fisiócratas que veían en la tierra la única fuente de riqueza, los economistas vulgares que identificaban el capital con la materialidad de los medios de producción, etc.

que va a proporcionar la explicación de este error sensacional que nos hace dar a los “Atributos Sociales del trabajo” (carbón, minerales, altos hornos, etc.) una “apariencia material” ! [...]»<sup>280</sup>

Y nuestro filósofo concluye poco más adelante:

«Creo que no tiene ningún sentido hablar del fetichismo de la mercancía como si la mercancía pudiera ser el autor “del” fetichismo.»<sup>281</sup>

Lo que Althusser considera *un límite* en Marx, por lo tanto, es su supuesta interpretación del fetichismo bajo el modelo filosófico idealista de la *génesis expresiva*. Marx, a los ojos de Althusser, ha cometido el «error sensacional» de elaborar una teoría, «improvisada e imaginaria», que postula la forma mercancía como el Sujeto único, esto es, como el Origen, Causa o Esencia, que *explica* la ideología y el fetichismo. Pero para Althusser, ya abordamos esta cuestión en nuestras páginas precedentes, el modo de producción, sus instancias, en particular la ideología, son impensables en términos de una *causalidad simple expresiva*. Y en este mismo sentido: el fetichismo no es a la mercancía lo que el fruto a su semilla. De aquí que la apariencia fetichista no pueda considerarse como el despliegue lógico de una esencia única, la mercancía, que la albergaría en su seno. De hecho, la génesis expresiva, para el francés, no es más que una especificación particular de la relación imaginaria sujeto-objeto que define la ideología, especificación en la que el objeto (la apariencia fetichista) es un mero reflejo del sujeto (la mercancía). Luego, de acuerdo con Althusser, la teoría del fetichismo de Marx no pasaría de ser una explicación *ideológica* del fetichismo, de la ideología en la que viven los economistas vulgares y clásicos.

«No se trata de una digresión, porque lo que falta en el texto para comprender lo que contiene en realidad es, además de todo lo que será dicho después sobre el proceso de producción y su proceso de reproducción, todo lo que se refiere al derecho, al Estado y a las ideologías en la producción de las “ilusiones de los economistas”. Desde el momento en que se habla del derecho, se habla del Estado. Marx ha intentado, en los

---

<sup>280</sup> *Ibid.*, 153.

<sup>281</sup> *Ibid.*, 155.

ensayos inéditos, de la *Contribución a la crítica de la economía política*, “deducir” el derecho mercantil de... las relaciones mercantiles, pero, salvo que se crea en una autorregulación providencial de las susodichas relaciones mercantiles, no se ve cómo podrían funcionar sin moneda acuñada por el Estado, sin transacciones registradas por los organismos de Estado y sin tribunales para resolver las eventuales diferencias.»<sup>282</sup>

Althusser nos muestra ahora el camino que, a su juicio, debería seguir la elaboración de una teoría que permitiera comprender el fenómeno del fetichismo. Este camino transitaría por abordar el fetichismo a partir de elementos múltiples presentes, explícitamente o implícitamente, en *El Capital*, es decir, a partir «de todo lo que será dicho después sobre el proceso de producción y su proceso de reproducción, todo lo que se refiere al derecho, al Estado y a las ideologías», etc. Dicho althusserianamente: la labor teórica debe ir encaminada más bien a que el fetichismo -como cualquier otra singularidad social- sea comprendido en el marco de una *determinación múltiple y compleja* que supere lo estrictamente económico en general y las relaciones mercantiles definidas por la forma mercancía en particular, es decir, debe concebirse, en todo caso, en el marco de las determinaciones y articulaciones que conforman el modo de producción capitalista. En definitiva, se trata de superar el supuesto límite reductivista que, según Althusser, tiene la ontología marxiana expuesta en *El Capital* a la hora de abordar el fetichismo, un límite que el francés consideraba un residuo ideológico heredado de las filosofías de Hegel y Feuerbach en Marx.

Así, en consonancia con este nuevo enfoque, el filósofo francés no sólo considera una ingenuidad filosófica simplista de Marx el intento de explicar el fetichismo a partir de las relaciones mercantiles por sí solas -por la mercancía y su «escisión» en valor de uso y valor-, sino que, además, de forma coherente con lo anteriormente dicho, llama la atención sobre el hecho de que las relaciones mercantiles mismas, si funcionan, lo hacen por encontrarse *determinadas de antemano por el derecho y el Estado*, es decir, funcionan porque se dejan sentir en ellas los efectos inmanentes estructurales de otras instancias constitutivas del modo de producción capitalista. Dicho en un

---

<sup>282</sup> *Ibid.*, 155.

lenguaje kantiano: la reflexión de Althusser asigna al derecho, y consiguientemente al Estado, un carácter constitutivo *trascendental*, de «condición de posibilidad», respecto a las relaciones mercantiles de producción y, por ende, respecto a la reproducción y despliegue del capital.

Ya citamos a este respecto las palabras que el propio Althusser escribió en *Para leer El Capital* más de media década antes, en 1965:

«no se puede pensar las relaciones de producción en su concepto haciendo abstracción de sus condiciones de existencia superestructurales específicas», esto es, sin «las relaciones jurídicas formales que constituyen en sujeto de derecho tanto al comprador como al vendedor».<sup>283</sup>

Esta posición de Althusser, como ya puede imaginar el lector, será de capital importancia para nosotros como veremos de aquí a un momento. Hasta aquí, por el momento, la crítica de Althusser al *supuesto planteamiento limitado de Marx* a la hora de comprender el fetichismo, así como su propuesta para un enfoque alternativo a desarrollar. Resta por ver hasta qué punto todo esto hacía justicia al texto de *El Capital*.

## **2. Lo jurídico y el Estado, o la imposibilidad de pensar el fetichismo como ideología en su acepción althusseriana según Étienne Balibar**

Étienne Balibar, el más conocido discípulo de Althusser, en su artículo *Sobre la dialéctica histórica*, escrito a principios de los años 70, adoptaba y defendía *explícitamente* nada menos que la posición opuesta a la nuestra: *el fetichismo no puede considerarse una conceptualización materialista de la ideología*. Este hecho, sumado a que Balibar defendió esta posición coincidiendo en lo esencial con la crítica de Althusser al enfoque *limitado* de Marx a la hora de explicar y comprender el fetichismo, hace que su texto sea

---

<sup>283</sup> Louis Althusser y Étienne Balibar, *op. cit.*, 192. Son interesantes los comentarios a este pasaje de Antoine Artous en *op. cit.*, 136-138.

muy interesante para nosotros.

Efectivamente, la principal objeción a nuestra posición es la siguiente: de acuerdo con la lectura que Balibar hace de *El Capital* de Marx, el fetichismo no pasa de ser un efecto expresivo de la estructura económica, particularmente de las relaciones mercantiles, de la forma mercancía y su «escisión» en valor de uso y valor, lo que a la postre «impide la explicación científica de los efectos ideológicos particulares implicados por la circulación mercantil (fundamentalmente: por su estructura jurídica)»<sup>284</sup>.

Balibar, en línea con Althusser, sostiene:

«[...] un efecto ideológico (es decir, un efecto de reconocimiento/desconocimiento objetivamente producido por y en la práctica social) puede sólo explicarse por una causa *positiva*, por la existencia y el funcionamiento de verdaderas *relaciones sociales ideológicas* (jurídicas, morales, religiosas, estéticas, políticas, etc.) históricamente constituidas en la lucha de clases. Relaciones sociales específicas realmente distintas de las relaciones de producción, aun cuando determinadas por éstas en “última instancia”.»<sup>285</sup>

Lo que el discípulo impugna a toda costa, como su maestro, es una explicación expresiva, y por lo tanto idealista humanista, de la ideología. La ideología no es expresión de un único centro -de un único Origen, Causa, etc.-, no puede explicarse como expresión de lo económico, de las relaciones de producción en general o de la forma mercancía en particular. La ideología ha de tener su especificidad y eficacia propias fundadas en «relaciones sociales ideológicas», relaciones *diferentes* de las relaciones de producción. Lo contrario sería caer en el célebre idealismo hegeliano del “círculo de círculos” que sustituye una multiplicidad *real* de niveles-instancias sociales (jurídico-política, ideológica, etc.) por una *falsa* multiplicidad que se reduce a ser expresión de un único nivel-instancia (el económico). Esta visión idealista, que reduce la *unidad compleja* del modo de producción con sus múltiples instancias

---

<sup>284</sup> “Sobre la dialéctica histórica”, en Étienne Balibar, *Cinco ensayos de materialismo histórico*, Barcelona, Laia, 1976, 236.

<sup>285</sup> *Ibid.*, 232.

a una *unidad simple* con una instancia central única cuya esencia se despliega al resto, imposibilita no sólo la comprensión de la especificidad de cada una de las instancias -indica Balibar-, sino también la comprensión de las causalidades estructurales inmanentes implicadas en las articulaciones de las instancias constitutivas del modo de producción.

Volviendo a la relación entre lo jurídico y lo económico -o en nuestra terminología, a la relación entre la ideología jurídica del sujeto-de-derecho y el Estado-de-derecho por una parte y la estructura económica por otra-, desde la perspectiva de Balibar, lo económico no explica lo jurídico sino que, por el contrario, lo económico, las relaciones mercantiles mismas, se hallan bajo los efectos inmanentes de lo jurídico en tanto que instancia constitutiva concreta del modo de producción capitalista. Por ello lo jurídico se halla implicado, materializado, en las relaciones mercantiles de producción. Lo que, según el discípulo de Althusser, descarta que el fetichismo, tal y como es concebido por Marx en *El Capital*, pueda considerarse como una conceptualización materialista de la ideología es, en definitiva, que la subjetividad y la objetividad en la sociedad moderna capitalista -o lo que es equivalente, la relación entre sujeto-de-derecho y objeto-de-derecho como especificación particular de la «relación imaginaria» sujeto-objeto en la sociedad burguesa-, *se constituyan simultáneamente* a partir de las relaciones mercantiles de producción, a partir de la forma mercancía.

«La teoría del fetichismo [...] hace de la propia mercancía [...] el origen o el Sujeto de su propio desconocimiento, que resulta del autodesarrollo de su forma. [...] Marx ha representado la mercancía como Sujeto [...] La *teoría* del fetichismo sigue siendo, pues, todavía en *El Capital*, una génesis (filosófica) *del sujeto*, comparable a otras que podemos encontrar en la filosofía clásica [...]»<sup>286</sup>

La subjetividad o la forma sujeto-de-derecho propia del fetichismo jurídico al ser pensada por Marx, según Étienne Balibar, como expresión de las relaciones mercantiles de producción -de la mercancía representada como Sujeto- impide explicar que dicha subjetividad se halla implícita en dichas

---

<sup>286</sup> *Ibid.*, 234.

relaciones por efecto de la causalidad inmanente, o articulación, de la instancia jurídico-ideológica del Estado sobre la instancia económica. En definitiva, lo que no se puede alcanzar de ninguna de las maneras si nos ceñimos a la letra del texto de *El Capital* -insistimos una vez más, siempre según Balibar- es una comprensión adecuada del fetichismo jurídico implícito en las relaciones mercantiles, y ello porque este «puede sólo explicarse por una causa *positiva*» que sería, en último término, el Estado.

Por este motivo Balibar afirma:

«Una teoría materialista (marxista) de las ideologías no puede existir sin la base previa de una teoría materialista de la producción y el Estado; pero ésta implicaba en primer lugar una crítica de las ideologías económicas (y políticas) burguesas. La “teoría”, aún ideológica, no marxista, del “fetichismo” es el precio pagado por Marx a una crítica de la ideología económica, en ausencia de una teoría de las ideologías, aún imposible, y en el preciso momento en que echaba sus cimientos lejanos.»<sup>287</sup>

Tenemos pues en el discípulo Balibar exactamente la misma posición que en su maestro Althusser.

La pregunta que cabe hacerse entonces -el propio Balibar se la plantea en un ensayo reciente<sup>288</sup>- es: ¿se desprende realmente a partir de lo planteado en *El Capital* que lo jurídico o la forma sujeto-de-derecho se siga de manera expresiva de la forma mercancía? Pensamos, en contra de lo que sostenían Althusser y Balibar, que *no*. El matiz clave para comprender nuestra respuesta ya lo dejamos sentado en nuestro capítulo II y hemos vuelto sobre él en el apartado 3 de nuestro anterior capítulo cuando afirmábamos que, si bien el fetichismo en su vertiente objetiva es *un resultado necesario de la forma mercancía*, el fetichismo en su vertiente subjetiva, el fetichismo jurídico, es *necesario a la forma mercancía*. Insistimos: el fetichismo jurídico, si partimos de cómo funciona efectivamente la trabazón conceptual de la ontología expuesta en *El Capital*, no es una consecuencia necesaria de las relaciones mercantiles

---

<sup>287</sup> *Ibid.*, 234.

<sup>288</sup> Étienne Balibar, *Ciudadano sujeto*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2014, Vol. 2, Cap. 9.



de producción sino, como hemos dicho coqueteando con Kant, una «condición de posibilidad» de estas. Lo extraordinario es que, como acabamos de poner de relieve en el apartado anterior, *esta posición era exactamente la adoptada por Althusser*.<sup>289</sup>

Lo dicho hasta aquí basta para refutar el supuesto *límite* que Althusser atribuía al fetichismo en *El Capital* de Marx y la objeción principal de Balibar a nuestra comprensión del fetichismo como una concepción materialista de la ideología por cuanto queda descartado que el fetichismo jurídico *per se*, y con él la relación entre sujeto-de-derecho y objeto-de-derecho propia de la ideología jurídica, sea un efecto de la estructura económica misma. En este punto, podríamos decir que Althusser y Balibar, lejos de identificar las ausencias de *El Capital* relativas al fetichismo jurídico como síntomas dispuestos a ser interpretados en el marco de la sistemática conceptual del texto, se limitaron a una lectura literal que incurrió en la trampa especular propia del discurso ideológico consistente en reconocer en el texto de Marx aquello que ellos mismos proyectaron en él, esto es, la idea de que el fetichismo jurídico se desprende expresivamente de la forma mercancía o estructura económica.

Conviene ahora, para terminar este apartado, que volvamos sobre la que consideramos constituye la principal diferencia entre el enfoque que se desprende de *El Capital* en lo relativo al fetichismo y la caracterización de la ideología de Althusser. Esta diferencia, como ya hemos señalado en reiteradas ocasiones, estriba en que en la sección I de *El Capital* encontramos *una ideología particular* implicada en las relaciones mercantiles del modo de producción capitalista por efecto del Estado, mientras que en Althusser tenemos una caracterización de *la ideología en general*. En otras palabras,

---

<sup>289</sup> Es más, si el derecho y el fetichismo jurídico, y por lo tanto el Estado, son una «condición de posibilidad» para el funcionamiento de las relaciones mercantiles, también lo son para el fetichismo de la mercancía, esto es, del fetichismo en su vertiente objetiva. Asimismo, lo que hay que resaltar aquí es que, dado que hay relaciones mercantiles *de facto* en el capitalismo, no podemos si no afirmar que, en efecto, *se cumple el supuesto trascendental* de dichas relaciones, a saber: el fetichismo jurídico. Dicho en otras palabras, sólo puede haber relaciones mercantiles que estén constitutivamente bajo los efectos inmanentes de la ideología jurídica y el Estado, como sostenía Althusser.

Althusser, como Marx en relación al fetichismo, ve la ideología como parte de la ontología materialista del modo de producción pero, a diferencia del filósofo alemán, su interés teórico no se centra en el caso *particular* de las representaciones inscritas en las prácticas correspondientes a la institución mercado bajo el capitalismo sino, antes bien, puso su esfuerzo intelectual en una caracterización *general* de la ideología para cualquier modo de producción que caracterizó como sistemas de representaciones inscritos en la pluralidad sistemática de las instituciones que conforman lo que él denominaba *aparatos ideológicos de Estado* (aparato judicial, escuelas, universidades, iglesia, familia, etc.). En Althusser, por consiguiente, la conceptualización de la ideología siempre va más allá del fetichismo, no se reduce a este. Podemos resumir como sigue: Althusser, al pensar *la ideología en general*, es siempre más abstracto y más abarcante que Marx, mientras que en los análisis de este último encontramos un enfoque más concreto pero más limitado en la medida en que lo que le ocupaba no era la ideología en general sino un caso particular de esta, a saber: *el fetichismo como parte de la ontología de la sociedad moderna capitalista*.

De hecho, esta fue la clave de que, en nuestro capítulo XI, pudiéramos ver el fetichismo como un caso particular de la ideología concebida en términos althusserianos, que el fetichismo cumpliera cada una de las notas que caracterizan la ideología según Althusser. Por ello, en definitiva, pudimos ver en Marx un althusseriano *avant la lettre*.

### **3. El comunismo: ¿sociedad pos fetichista y/o sociedad pos ideológica?**

Ser consecuente con la diferencia entre fetichismo e ideología con que hemos concluido el apartado anterior no es trivial ni está exento de consecuencias. De hecho, cuando se nos pasa por alto esta diferencia de matiz es fácil caer en confusiones teóricas. Con vistas a ilustrar alguna de estas confusiones resulta muy instructivo preguntarse sobre la posibilidad misma del comunismo como sociedad pos ideológica o, cuando menos, como sociedad pos fetichista.

Para Althusser la cosa estaba muy clara en lo relativo a esta cuestión. Para él quedaba absolutamente descartado que algún día, ni tan siquiera en la Ítaca comunista, cupiera la más remota posibilidad de una existencia por fuera de la ideología:

«[...] *el materialismo histórico no puede concebir que una sociedad comunista pueda prescindir jamás de ideología, trátase de moral, de arte o de “representación del mundo”.*»<sup>290</sup>

Como ya discutimos, para el filósofo de la *rue d’Ulm*, mantener lo contrario, la posibilidad de una sociedad pos ideológica, sería tanto como afirmar el *sinsentido* de una sociedad en la que habría una ausencia absoluta de representaciones institucionalizadas, compartidas. En una supuesta sociedad así, bajo la mirada althusseriana, sus habitantes vivirían en una especie de *delirium tremens* permanente pues, al margen de las instituciones, cada uno de estos habitantes tendría rienda suelta para desplegar toda la potencialidad de su imaginación en auténticos ensueños surrealistas. Así las cosas, en ausencia de ideología, a esta sociedad le faltaría el cemento o lazo “imaginario” que la mantiene unida y le permite reproducirse. Estos son los motivos de fondo que llevan a Althusser a ser tan contundente a la hora de afirmar que la ideología es *eterna*.<sup>291</sup> Para el pensador francés resulta inconcebible, aun en el comunismo, que no exista un mínimo de representaciones institucionalmente compartidas que permita a hombres y mujeres hacerse una idea de en qué consiste el mundo, qué hacen ellos en el mundo, etc. y que, por lo tanto, contribuya y asegure la realización de unas u otras funciones sociales. Por ello, en última instancia, sin este mínimo “imaginario” de representaciones institucionalizadas, *no habría sociedad*. Como sabemos a esta altura de nuestro trabajo, esto no es más que una consecuencia del lugar y la función que Althusser asigna a la ideología dentro de la ontología de los modos de producción.

---

<sup>290</sup> “Marxismo y humanismo”, *op. cit.*, 192.

<sup>291</sup> Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, ed. cit., 42.

Con todo, si nos limitamos a la perspectiva abierta por *El Capital* e identificamos -creemos que de forma errónea- la ideología fetichista con la ideología en general, superada la sociedad moderna capitalista, bien puede llegarse a la conclusión -igualmente errónea, obviamente- de que es posible alcanzar una sociedad pos ideológica.<sup>292</sup> Esta identificación entre fetichismo e ideología, y por ende la posibilidad ingenua de pensar una sociedad superadora de la ideología, es la que Balibar imputa a Marx:

«[...] no sólo la teoría del fetichismo de la mercancía impide la explicación científica de los efectos ideológicos implicados por la circulación mercantil (fundamentalmente: por su estructura jurídica), sino que también impide pensar realmente la transformación revolucionaria, pues hace creer que la “transparencia” de las relaciones sociales es el efecto *automático* (aun cuando no sea inmediato, lo cual plantea, por lo demás, otros problemas insolubles, como el famoso problema del “retraso” de las superestructuras ideológicas sobre la base) de la supresión de las categorías mercantiles, es decir, de la mercancía.»<sup>293</sup>

Dicho de otra manera, identificada la ideología en general con un fetichismo que supuestamente sea *expresión* de la forma mercancía, bastaría suprimir esta forma misma, las relaciones mercantiles de producción, para obtener una sociedad pos ideológica. Pero, como ya hemos dejado justificado, a pesar de lo que pensarán Althusser y Balibar, de la ontología marxiana que hallamos en *El Capital* no se sigue de ninguna de las maneras que el fetichismo jurídico derive expresivamente de la forma mercancía; por el contrario, lo que se obtiene, en todo caso, y esto es muy diferente, es que dicho fetichismo jurídico es una *necesidad*, una «condición de posibilidad», de dichas relaciones mercantiles cuya existencia queda asegurada por la causalidad inmanente del Estado *sobre* la estructura económica dentro del modo de producción.

¿Cuáles son las consecuencias de lo dicho hasta aquí en este apartado? Bajo nuestro enfoque queda excluido que la ideología se agote en el fetichismo

---

<sup>292</sup> Es, como mínimo, bastante desconcertante que este error fuera imputado a Althusser por Alex Callinicos en *op. cit.*, 91-95.

<sup>293</sup> “Sobre la dialéctica histórica”, *op. cit.*, 236.

en general -tanto en su vertiente objetiva como subjetiva-, pero también queda descartada, como decimos, la consideración de que la ideología jurídica, o el fetichismo jurídico, tenga que desaparecer *necesariamente* con la abolición de la mercancía. En todo caso, lo único que podemos sostener rigurosamente es: primero, que la abolición del mercado supondría la consecución de una sociedad sin fetichismo *de la mercancía*, esto es, sin fetichismo en su vertiente objetiva, pues este *se seguía necesariamente* de la forma mercancía; segundo, que la ausencia de mercado permitiría, como mucho, atisbar la posibilidad misma de una sociedad que no tuviese como necesidad suya el fetichismo *jurídico*, el fetichismo en su vertiente subjetiva, pues este no se seguía necesariamente de la forma mercancía sino que *era necesario* a esta forma misma. Luego, estrictamente hablando, la ausencia de mercado *a lo sumo* nos pone ante la sola posibilidad de imaginar una sociedad pos fetichista. Y decimos bien, ante *la sola posibilidad* de imaginar una sociedad *pos fetichista*, *nunca* ante la posibilidad de concebir una sociedad *pos ideológica*, pues la ideología, según nuestro parecer, no se agota en el fenómeno fetichista.

De hecho, en el apartado del capítulo I de *El Capital* titulado *El carácter fetichista de la mercancía y su secreto* -apartado que estudiamos en nuestro capítulo II, apartado 3-, es el propio Marx el que pone dos ejemplos de sociedad sin fetichismo: el feudalismo y... ¡el comunismo!

En el feudalismo, las relaciones de explotación no quedan enmascaradas por el fetichismo de la mercancía tal y como ocurre en el capitalismo, estas se muestran, de manera transparente, sin opacidad alguna, en su propia naturaleza. La renta que el campesino transfiere al señor de la gleba o el diezmo que entrega al cura se dan *directamente*, esto es, *al margen de la mediación del mercado*; luego estas relaciones no quedan disfrazadas de modo fetichista como relaciones entre cosas, sino que, por el contrario, se manifiestan al desnudo como lo que son, como relaciones de explotación mediadas por relaciones de dependencia o servidumbre. Ahora, lo que no debe escapársenos aquí es que esta transparencia cristalina misma, el hecho de que las relaciones de dependencia o servidumbre no hagan opacas las relaciones de explotación feudales como apropiación del trabajo excedente de los

campesinos, hace necesario que estas relaciones tengan que estar legitimadas por un *suplemento ideológico externo a ellas*. En la sociedad feudal, pues, tendríamos un ejemplo de sociedad pretérita sin fetichismo que, no obstante, precisaría de la ideología.<sup>294</sup>

Pasemos ahora a una de las más famosas especulaciones de Marx en lo concerniente al comunismo<sup>295</sup>:

«Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios colectivos de producción y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como *una* fuerza de trabajo social. Todas las determinaciones del trabajo de Robinsón se reiteran aquí, sólo que de *manera social*, en vez de *individual*. Todos los productos de Robinsón constituían su producto exclusivamente personal y, por tanto, directamente objetos de uso *para* sí mismo. El producto todo de la asociación es un producto *social*. Una parte de éste presta servicios de nuevo como medios de producción. No deja de ser social. Pero los miembros de la asociación consumen otra parte en calidad de medios de subsistencia. Es necesario, pues, *distribuirla* entre los mismos. El *tipo* de esa distribución variará con el tipo particular del propio organismo social de producción y según el correspondiente nivel histórico de desarrollo de los productores de mercancías, supongamos que la participación de cada productor en los medios de subsistencia esté determinada por su *tiempo de trabajo*. Por consiguiente, el tiempo de trabajo desempeñaría un papel doble. Su distribución, socialmente planificada, regulará la proporción adecuada entre las varias funciones laborales y las diversas necesidades. Por otra parte, el tiempo de trabajo servirá a la vez como medida de la participación individual del productor en el trabajo común, y también, por ende, de la parte individualmente consumible del producto común. Las relaciones sociales de los hombres con sus trabajos y con los productos de éstos, siguen siendo aquí diáfananamente sencillas, tanto en lo que respecta a la producción como en lo que atañe a la distribución»<sup>296</sup>

El ejercicio imaginario propuesto en este pasaje resulta, a primera vista, perturbador: el comunismo *no* es pensado como *superación de las clases*

---

<sup>294</sup> El modo de producción feudal era el ejemplo clásico que los althusserianos esgrimían para ilustrar de qué manera las relaciones de producción feudales determinaban, en última instancia, a la ideología como instancia dominante.

<sup>295</sup> Es muy conocido que Marx era un pensador ajeno al utopismo y que, por lo tanto, era completamente reacio a adelantar imágenes sobre la sociedad comunista.

<sup>296</sup> Karl Marx, *El Capital*, ed. cit., Libro I, Vol. 1, 96.

*sociales* sino que, por el contrario, se nos da, bajo la forma de una ficción que recurre al personaje literario Robinsón, una definición del mismo en términos de *ausencia de relaciones mercantiles*.<sup>297</sup> ¿Qué persigue Marx a través de este ejercicio mental? Mostrar que en el comunismo, si este es pensado en ausencia de un mercado que ha dejado paso al plan consciente de la «asociación de hombres libres», la opacidad fetichista cede su lugar a la transparencia de un orden social que muestra, a la luz del día, el trabajo social como regulador de la distribución de los productos. Lo que tenemos, pues, en la sección I de *El Capital*, es una caracterización del comunismo en términos de una sociedad *pos fetichista*.

Ahora bien, como acabamos de justificar poco más arriba, este afirmar el comunismo como sociedad pos fetichista por el mero hecho de que en él se encuentren abolidas las relaciones mercantiles sólo se sostiene *si restringimos el fetichismo al fetichismo de la mercancía*. Sin ir más lejos, en una sociedad comunista en la que las relaciones mercantiles estuviesen abolidas, el fetichismo jurídico sería prescindible en lo que respecta a estas relaciones mismas (¡pues estas serían inexistentes!), pero, en rigor, nada permite asegurar si el fetichismo jurídico permanecería o no, esto dependería, en último término, de la existencia o inexistencia de otras eventuales “circunstancias” que lo hicieran necesario.

Finalmente, circunscribiéndonos a estos ejemplos dados por Marx y asumiendo con él, a modo de hipótesis, que el comunismo fuera una sociedad pos fetichista, ¿qué podemos decir de la ideología? Como hemos mostrado, en el ejemplo del feudalismo la necesidad de la ideología viene dada por la existencia de una relación de explotación que no queda enmascarada, oculta, por el fetichismo. Luego, si concebimos el comunismo como una sociedad pos fetichista en la que toda relación de explotación ha quedado abolida, en la que no hay ya ni rastro de clases sociales, pareciera que, igualmente, queda

---

<sup>297</sup> El motivo de que Marx no piense aquí el comunismo en términos de *ausencia de clases sociales* se debe, creemos, a que esto supondría una caracterización del mismo en términos de *algo* -las clases sociales- que todavía no ha hecho su acto de aparición en la sección I de *El Capital*.

superada la necesidad misma de la ideología. El comunismo, ¿sociedad pos fetichista y *pos ideológica*? Althusser nos ha dado sobradas razones para dudar de ello...

\*\*\*\*\*



### XIII. BALANCE DE NUESTRA RECONSTRUCCIÓN DE LA ONTOLOGÍA DE *EL CAPITAL* DE MARX A PARTIR DE NUESTRO RODEO POR ALTHUSSER

Nuestro objetivo en la primera parte de este trabajo fue reconstruir la ontología de *El Capital* en su forma teórica. Nos propusimos allí, pues, como dejamos dicho en su momento, realizar una tarea que el propio Althusser señaló como necesaria y urgente pero que él mismo nunca llevó a cabo.

De lo que sí se ocupó Althusser, como hemos visto en extenso a lo largo de esta segunda parte, fue de la cuestión de la ideología y tuvo que hacerlo, dado que ¡la ideología no tiene historia! y, por lo tanto, se trataba de elaborar una conceptualización de la misma que formara parte de la teoría general de los modos de producción o materialismo histórico, en su forma genérica. El trabajo teórico de Althusser, por consiguiente, tuvo que orientarse a una caracterización de la ideología en su estructura y función en un elevado nivel de abstracción que asegurase la plausibilidad de su inclusión conceptual en cualquier modo de producción. El resultado al que llegó el filósofo francés lo resumimos en lo que denominamos *notas para una concepción materialista de la ideología*. La ideología quedaba definida como un sistema de representaciones -sistema por cuanto tenía que afirmarse por anticipado la unidad y coherencia de sentido que implicaban dichas representaciones<sup>298</sup>- que

---

<sup>298</sup> Por lo general, se mantiene, de forma esquemática, que Althusser entendió la filosofía de, como mínimo, dos maneras distintas. La primera, como ya hemos explicado en nuestra a nota a pie de página 204, consideraría la filosofía como una «Teoría» (*de la producción de conocimiento* que partiría del estudio de la práctica *en general* y de las prácticas teóricas existentes (ciencias). Es la idea de filosofía que podemos encontrar en el artículo *Sobre la dialéctica materialista* y en *Para leer El Capital*. La segunda, posterior a la autocrítica y presentada en textos como *Curso de filosofía para científicos* de 1967 o *Lenin y la filosofía* de 1969, veía la filosofía como una intervención o toma de posición en la teoría mediante proposiciones teóricas -Tesis-, como política o lucha de clases en la teoría dirá Althusser. Se trataría aquí de tomar posición en el campo de teórico de la filosofía teniendo en cuenta que esto supone a su vez tomar posición en el campo social e histórico en el que vive la filosofía. Acorde con esta última perspectiva, Althusser considerará que *la filosofía idealista ha tenido por función histórica dotar de sistematicidad -unidad de sentido y coherencia racional- a las representaciones de la*

debía hallarse inscrito en la materialidad de los aparatos ideológicos de Estado que formaban parte orgánica del modo de producción, de su ontología, y que, en última instancia, tenía por función asegurar la reproducción misma del modo de producción.

Ahora bien, esta idea spinoziana de Althusser consistente en incluir de manera materialista la ideología en la ontología del modo de producción, como instancia suya vía su inserción en los aparatos ideológicos del Estado, precisaba pensar su articulación con el resto de relaciones ontológicas del modo, esto es, con el resto de instancias (económica, política, etc.). Y para elaborar teóricamente el modo mismo de esta articulación, el filósofo francés recurrió al concepto freudiano de *sobredeterminación* que permitía concebir una causalidad inmanente de tipo estructural ajena a la casualidad de tipo expresivo, que él consideraba propia de Hegel y del marxismo hegeliano. De fondo, pues, lo que el filósofo comunista trataba de impugnar a toda costa con el concepto de *sobredeterminación*, era la categoría de sujeto que él concebía como la categoría central de la ideología, es decir, la idea de un Origen, Causa o Esencia -identificada por el marxismo oficial con la relación económica- que contuviese en sí mismo, en su expresividad potencial, el desarrollo de la totalidad de las relaciones del modo de producción -las relaciones jurídicas, ideológicas, políticas, etc.-. para, en su lugar, pensar el modo de producción como la constitución de una multiplicidad de niveles de relaciones sociales, cada uno con su autonomía y especificidad propias, que se determinasen múltiplemente entre sí. Se trataba, dicho de manera harto resumida, de repensar la dialéctica marxiana fuera de los cauces de lo que él entendía como hegelianismo, y para ello había que desprenderse del monismo relacional que él imputaba a la dialéctica de Hegel y adoptar un pluralismo de niveles relacionales articulados entre sí.

---

*ideología dominante*. Véase a este último respecto Louis Althusser, *Iniciación a la filosofía para no filósofos*, ed. cit. y Louis Althusser, *Ser marxista en filosofía*, Madrid, Ediciones Akal, 2017. Tenemos, por lo tanto, la filosofía pensada desde dos perspectivas distintas: una, con una función esencialmente epistemológica, que piensa la filosofía en su relación con el problema del conocimiento haciendo abstracción de su historicidad, y otra que piensa, preeminentemente, la relación de la filosofía con la política por mediación de sus intervenciones, tomas de posición, en diferentes niveles (en la filosofía misma, en la ideología, etc.).

Por lo tanto, en este nuevo terreno, la cuestión no residía ya en el problema clásico de encontrar la manera en que se deducen hegelianamente lo jurídico o lo político a partir de la expresividad de la relación económica, sino, más bien, en concebir la existencia y determinación mismas de lo económico en lo jurídico o lo político, pero también la existencia y determinación mismas de lo jurídico o lo político en lo económico. Y bajo esta perspectiva entonces había que realizar el esfuerzo de entender la determinación de la ideología por el resto de relaciones sociales y, ante todo, dado que de lo que se trataba era de definir el lugar y función de la ideología en el modo de producción, había que dilucidar la existencia, determinación y función misma de la ideología en el conjunto de relaciones sociales del modo de producción, especialmente en el nivel de las relaciones económicas. Ahora, como hemos ido mostrando, esta labor ya no podía realizarse en abstracto, requería entrar en el estudio de las relaciones sociales concretas de uno u otro modo de producción; por ejemplo, en las relaciones sociales concretas características del modo de producción capitalista. Es justo aquí donde Althusser, sin menoscabar sus tentativas en *Para leer El Capital*, se detuvo dejando un vacío teórico, pues exigía, por ejemplo, hacer eso que, como hemos venido diciendo también de manera reiterada, él indicó necesario y urgente aunque nunca lo llevó a término en su amplitud: repensar y reconstruir, bajo esta nueva mirada teórica, la ontología del modo de producción capitalista elaborada por Marx en *El Capital*.

Por nuestra parte, nosotros asumimos este reto de reconstrucción de la ontología marxiana otrora reclamada por Althusser, pero con el objetivo de aclararnos sobre una cuestión en la que el filósofo francés tampoco profundizó, aunque sí indicó, polemizando con el texto de Marx, algunas cuestiones importantes: la cuestión del fetichismo. Así pues, en nuestras primeras indagaciones a este respecto, sin que tuviésemos *a priori* mucho más que una primera intuición, estábamos conectando dos problemas claves en Althusser: uno enunciado, y jamás resuelto por él, el esfuerzo de reelaborar la ontología de *El Capital*, y otro, la cuestión de la ideología por mediación de nuestra tentativa de aportar un poco de luz al fetichismo mediante la citada reelaboración. Y así, sin que fuéramos inicialmente muy conscientes de ello, nuestra investigación pasó a depender cada vez más de la posibilidad de

justificar, de una manera plausible, pero con rigor conceptual, que el fetichismo en el modo de producción capitalista podía concebirse como una concreción particular subsumible en el concepto general que Althusser tenía de la ideología para todo modo de producción. De aquí nuestro coqueteo con la idea, un tanto excéntrica, de pensar a Marx como un anticipo de Althusser -un althusseriano *avant la lettre* decíamos-, aunque también podríamos haber jugado, obviamente, con la idea de un Althusser como un Marx *in abstracto*, pues *mutatis mutandis*, su teoría de la ideología también podríamos haberla interpretado como una generalización del fetichismo bajo el capitalismo. El problema era sugerente por cuanto suponía, mediante ese rodeo por Althusser, ver si el fetichismo en general, y ante todo el fetichismo jurídico, podían integrarse, de manera coherente, rigurosa y materialista, como parte del complejo relacional de la ontología marxiana de *El Capital*.

Sea como fuere, hay que reconocer que, no sin sorpresa, la comprensión del fetichismo en el marco de nuestra ontología marxiana reconstruida se ha ajustado al dedillo a las *notas principales para una conceptualización materialista de la ideología* (capítulo XI), y lo ha hecho hasta el punto que la categoría central de la ideología según Althusser, la categoría de *sujeto*, halló su concreción particular en el fetichismo jurídico del modo de producción capitalista mediante la categoría *sujeto-de-derecho*. Hecho notorio este último que, por otra parte, permite pensar la polémica con el republicanismo ilustrado como un último episodio, particularmente anecdótico, de la querrela que el propio Althusser mantuvo contra el humanismo. Si el filósofo francés veía en el humanismo una ideología por fundarse en la categoría de sujeto, el republicanismo ilustrado podemos pensarlo como un eco particular del humanismo en la medida misma en que tiene como categoría central la de sujeto-de-derecho. Y con esta peculiar maniobra, no sólo tenemos a Althusser al frente de la crítica contra el humanismo y el republicanismo ilustrado, sino que incluso podemos afirmar que bien puede sumarse al mismísimo Marx a las filas de esa crítica.

Finalmente, nuestra dilucidación del fetichismo jurídico fundado en la categoría de sujeto-de-derecho como una «condición de posibilidad» para el

funcionamiento de las relaciones mercantiles, la reproducción y el despliegue mismo del capital (primera parte de esta tesis), ilustró de manera ejemplar el concepto de articulación o causalidad estructural de Althusser, incluso nos ha permitido tomarnos el lujo de enmendar al filósofo francés y a su discípulo Étienne Balibar en su obcecación por endosar al texto de Marx la idea de que la forma de subjetividad propia del fetichismo jurídico era una expresión de la mercancía (capítulo XII). Por el contrario, en nuestra reconstrucción de la ontología marxiana ha quedado meridianamente claro que, de manera muy althusseriana, la marcha de las relaciones mercantiles y del capital, en suma el funcionamiento del modo de producción capitalista, su unidad y reproducción, dependen de que los individuos que las soportan se vivan a sí mismos como sujetos-de-derecho, esto es, bajo los contenidos representativos, imaginarios, etc. puestos en juego por el fetichismo jurídico por mediación del Estado y sus aparatos ideológicos. De hecho, esta dependencia misma puso a las claras hasta qué punto el derecho y la ideología jurídica, y por ende el republicanismo ilustrado, se manifestaban como “ontológicamente solidarios” a la sociedad moderna capitalista.

En la siguiente y última parte de nuestra tesis, partiendo de todo lo desarrollado por nosotros hasta aquí, vamos a tratar de la polémica con el republicanismo ilustrado. Y lo vamos a hacer, por finalidades ilustrativas, ciñéndonos a un caso concreto de este republicanismo que creemos es profundamente representativo y que, además, ha gozado de cierta notoriedad en los últimos tiempos. Nos referimos al caso de los autores de *El orden de El Capital*: Carlos Fernández Luis y Luis Alegre Zahonero.

\*\*\*\*\*

## **TERCERA PARTE**



## XIV. DERECHO Y CAPITALISMO, ¿CIUDADANÍA O CLASE SOCIAL? EL PROBLEMA A LA LUZ DE LA CONCEPCIÓN MATERIALISTA DE LA IDEOLOGÍA IMPLÍCITA EN *EL CAPITAL*

### 1. El objetivo último de Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero en *El orden de El Capital*

En este capítulo de nuestro trabajo vamos a confrontar nuestra reconstrucción de la ontología teórica marxiana del modo de producción capitalista, reconstrucción que dio cabida al fetichismo jurídico y que a su vez quedó enriquecida por el rodeo por la cuestión de la ideología en Althusser, con un caso particular, aunque ejemplar, de republicanismo ilustrado. Lo que obtendremos aquí, en último término, no será más que una ejemplificación, surgida al hilo de esta polémica, que muestre *la imposibilidad de rescatar El Capital de Marx para la tradición republicana ilustrada del derecho o la ciudadanía*.

En el libro del profesor Carlos Fernández Liria y su discípulo Luis Alegre Zahonero<sup>299</sup> titulado *El orden de El Capital* se acomete, precisamente, la siempre difícil y sospechosa tarea de rescatar a Karl Marx para la tradición republicana ilustrada.

«[...] volver la mirada hacia Marx para que nos ayude a entender lo que está ocurriendo exige rescatar su obra de ese corpus que generalmente se reconoce como “marxismo” (ya que así sigue estando fijado en todo tipo de manuales) y que, en realidad, no es más que el producto de una doctrina de Estado que se fue configurando al agitado ritmo de las decisiones políticas, sin hacer concesiones al sosiego, la tranquilidad y la libertad que requiere el trabajo teórico.

---

<sup>299</sup> Abreviaremos a partir de ahora CFLyLAZ.



Entre los no pocos efectos desastrosos que tuvo para el marxismo este modo de establecer su versión oficial, quizá el de consecuencias más dramáticas sea *el haber relegado a la ideología liberal los conceptos fundamentales de la tradición republicana. La ideología liberal ha hecho siempre los mayores esfuerzos por identificar de un modo indisoluble el capitalismo y los grandes ideales de la Ilustración vertebrados en torno a la noción de ciudadanía.*»<sup>300</sup>

Y como estos autores, además, se declaran abiertamente y sin remilgo alguno admiradores del difunto y gran filósofo francés Louis Althusser -cosa que, por otra parte, el lector de este trabajo ya habrá percibido que compartimos con ellos-, qué mejor manera que llevar a cabo su empresa que *leer El Capital*<sup>301</sup>, la obra magna del filósofo de Tréveris. De hecho, hay que reconocer y decir sin reserva alguna que, en *El orden de El Capital*, tenemos una lectura minuciosa, interesante e instructiva de *El Capital* de Karl Marx y sus prólogos.

La operación que CFLyLAZ realizan en *El orden de El Capital* para conseguir su objetivo de incluir a Marx en la tradición republicana puede resumirse como sigue: dado que el paso de la sección I a la sección II de *El Capital* no es más que la puesta en escena de la *distancia insalvable* que media entre el derecho o el *ideal republicano de ciudadanía* -con sus celebérrimos *derechos del hombre*: propiedad, libertad e igualdad- y el *capital*, Marx demostró la existencia de una «radical incompatibilidad»<sup>302</sup> entre ciudadanía y capitalismo, y por ende, la legitimidad de recuperar dicho ideal republicano de ciudadanía para la causa del comunismo. Mediante esta estrategia nuestros autores consideran que quiebran «la columna vertebral de las tesis liberales», a saber, la tesis «consistente en sostener que los conceptos de derecho y ciudadanía constituyen un cuerpo común indisoluble

---

<sup>300</sup> Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero, *El orden de El Capital*, ed. cit., 19. El subrayado es nuestro.

<sup>301</sup> Obviamente, aludimos el libro de Louis Althusser y Étienne Balibar *Para leer El Capital*.

<sup>302</sup> Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero, *op. cit.*, 597: «[...] el capitalismo presupone ante todo la separación de la mayoría de la población de sus condiciones materiales de trabajo (y, por lo tanto, de subsistencia). Y esta “base estructural” constituye por sí sola el fundamento de la *radical incompatibilidad* entre capitalismo y ciudadanía». El subrayado es nuestro. Retomaremos este pasaje de aquí a un momento.

con los de mercado y capitalismo»<sup>303</sup>. Una tesis que, por otra parte, siempre según ellos, la propia tradición marxista asumió erróneamente desviándose del auténtico legado de Marx.

En nuestro capítulo IV, coincidiendo en gran medida con los argumentos de CFLyLAZ, mostramos que esa *distancia insalvable*, no era otra que la que mediaba entre el *mercado* correspondiente al ciclo M-D-M' y un *mercado capitalista* correspondiente al ciclo D-M-D'. A partir de ahora, con vistas a simplificar y para facilitar nuestra polémica, denominaremos siguiendo a estos autores, al primero *mero mercado* y al segundo *mercado capitalista*.<sup>304</sup> Pues bien, como vimos con cierto detalle, esta *distancia insalvable* entre mero mercado y mercado capitalista consistía, justamente, en que, si bien el primero se sustentaba sobre *el supuesto de la propiedad fundada en trabajo propio*, el segundo lo hacía sobre *el supuesto de la propiedad fundada en el trabajo ajeno*.

Hagamos un poco de memoria:

El *mero mercado* estaba protagonizado por sujetos-de-derecho o, lo que es equivalente, por propietarios libres e iguales, que acudían a él con los productos de *sus* trabajos respectivos. Asimismo, para poder llegar a dicho mercado con los productos del trabajo propio, nuestros protagonistas no sólo tenían que tener la capacidad de trabajar, sino también poseer algunos elementos básicos para la producción misma: materia prima, instrumentos de trabajo, etc. Dicho de otra manera, nuestros protagonistas no podían hallarse *separados* de las condiciones materiales que hacen posible la producción, el trabajo mismo. Las relaciones correspondientes a este mercado eran relaciones de derecho, entre sujetos-de-derecho, o si se prefiere, relaciones de ciudadanía. Asimismo, mostramos que el enriquecimiento a costa del trabajo ajeno quedaba excluido bajo los supuestos del mero mercado, no había aquí otro enriquecimiento que el que resultaba del trabajo propio.

---

<sup>303</sup> *Ibid.*, 239.

<sup>304</sup> Tomamos esta nominación de Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero, *op. cit.*

Por su parte, en el *mercado capitalista*, que Marx introduce en la sección II de *El Capital* por primera vez, hacía su aparición la *fuerza de trabajo* del obrero como mercancía, la cual era comprada por el capitalista con vistas a darle *cierto uso* durante un tiempo determinado en el ámbito de la producción, es decir, con vistas a hacerla trabajar una jornada laboral que implicase un tiempo superior al necesario para su propia reproducción. Este plustrabajo o tiempo de trabajo superior al necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo es lo que, según Marx, entraña el *plusvalor*. Por consiguiente, el enriquecimiento ahora descansaba en la apropiación de trabajo ajeno, es decir, justo en lo que, como acabamos de indicar, quedó descartado en el mero mercado. Por eso, decíamos que, en el paso de uno a otro mercado, *la propiedad fundada en el trabajo propio quedaba sustituida por la propiedad fundada en el trabajo ajeno*. Este anhelo de enriquecimiento a través de la explotación de la fuerza de trabajo, de la apropiación de trabajo ajeno del obrero, recordemos, era lo que Marx consideraba como «la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna».

Ahora bien, de acuerdo con CFLyLAZ, ¿cuál es el *supuesto decisivo* para que la *fuerza de trabajo* del obrero irrumpa masivamente en el mercado como mercancía?, o en otros términos, ¿cuál es el supuesto clave para la generalización del régimen salarial y para la existencia del capital como tal? A saber: la *separación* de la amplia mayoría de la población de los medios de producción o, lo que es equivalente, su *separación* de las condiciones materiales para la producción, las cuales están en manos de la minoría capitalista. El supuesto decisivo para la constitución de la fuerza de trabajo en mercancía es, por lo tanto, la *existencia del proletariado* que no tiene más propiedad que su fuerza de trabajo y la existencia de los capitalistas que detentan los medios de producción. La irrupción de la fuerza de trabajo en el mercado tiene como condición suya, por lo tanto, una relación de clases: *la relación capital*.

Sin embargo, como bien explican CFLyLAZ, ni tan siquiera haciendo acopio de los artificios y argucias de la dialéctica puede la *relación capital*

seguirse deductivamente de la forma mercancía o de las relaciones mercantiles de producción correspondientes al mero mercado en el que reina el derecho; la relación capital es, por el contrario, el producto de una *coyuntura histórica* que se repite a diario<sup>305</sup> en la sociedad moderna capitalista y que Marx nos describe en dos magníficos capítulos, los últimos, del libro I de *El Capital: La llamada acumulación originaria* y *La teoría moderna de la colonización*. La historia de dicha coyuntura es la historia mediante la cual se produjeron y se reproducen actualmente la clase capitalista y la clase de los proletarios: por una parte, la historia pretérita de acumulación de capital que supuso el descubrimiento de los yacimientos de oro y plata en América, el saqueo de las Indias Orientales, la trata de esclavos, etc., una historia pretérita que se extiende aún hoy mediante las guerras y extorsiones, abiertas o encubiertas, del imperialismo; y por otra parte, la historia pasada y presente de la expropiación violenta, a sangre y fuego cuando es necesario, de las amplias masas de la población que supuso, y sigue suponiendo en nuestro día a día, su separación de las condiciones materiales de producción, su separación de los medios de producción.<sup>306</sup> Por ello, como aseveran nuestros autores en *El orden de El Capital* de manera acertada, «la relación capital sólo sale a la luz en su relación de clase»<sup>307</sup>.

Y en relación con esto nos aseguran:

«[...] el capitalismo presupone ante todo la separación de la mayoría de la población de sus condiciones materiales de trabajo (y, por lo tanto, de subsistencia). Y esta “base estructural” constituye por sí sola el fundamento de la *radical incompatibilidad* entre capitalismo y ciudadanía»<sup>308</sup>

Esta cita de CFLyLAZ, a pesar de su brevedad, es de gran importancia para nosotros porque en ella se condensa de forma sorprendentemente clara la tesis última a la que responde toda la argumentación de *El orden de El Capital*.

---

<sup>305</sup> Este punto es abordado de manera excelente en *El orden de El Capital*. No tenemos nada que añadir al respecto.

<sup>306</sup> Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero, *op. cit.* Ver epígrafes 7.7, 7.8 y 8.5.

<sup>307</sup> *Ibid.*, 434.

<sup>308</sup> *Ibid.*, 597. El subrayado es nuestro.

Lo que se sostiene en ella es que, dado que la *relación capital* sobre la que descansa el capital y su reproducción -esto es, la relación de clase que divide la sociedad moderna en proletarios y capitalistas- tiene como «“base estructural”» la *separación* radical de la amplia mayoría de la población de las condiciones materiales de producción, no puede concluirse otra cosa que *el capitalismo* supone la negación práctica diaria de las relaciones de derecho o ciudadanía para esa inmensa mayoría social.

En conclusión: la *distancia insalvable* que media entre *mero mercado* y *mercado capitalista* -entre relaciones mercantiles de producción que suponen relaciones de derecho y la relación capital que supone la negación del derecho- constituye, en realidad, a ojos de CFLyLAZ, la afirmación de una «radical incompatibilidad» entre derecho y capitalismo. Y una vez afirmada esta «radical incompatibilidad», según nuestros autores, ya *no* es posible en modo alguno, tal y como venía haciendo la tradición liberal, e incluso la descarriada tradición marxista, identificar derecho y capitalismo. Por lo tanto, siguiendo este hilo argumental, el solo salto que media entre la sección I y II de *El Capital*, es suficiente para sentenciar que Marx prestó un servicio teórico a la posteridad de consecuencias sumamente importantes: puso a buen recaudo el derecho y los «grandes ideales» de la tradición republicana ilustrada -*propiedad, libertad e igualdad*- del mal que es el capital y con ello, a su vez, los salvaguardó nada más y nada menos que para la causa noble del comunismo.<sup>309</sup> Esta sola contribución es suficiente, nos aseguran CFLyLAZ, para incluir la obra de *El Capital*, y por ende al mismísimo Marx, en lo mejor de la tradición ilustrada republicana.

---

<sup>309</sup> *Ibid.*, 244: «[...] si algún tipo de hombre nuevo debe anunciarse con el comunismo, éste no puede ser otro que el ciudadano de una sociedad republicana». Hay que decir aquí que aun partiendo del supuesto de que, como defienden Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero en *El orden de El Capital*, se hubiera justificado la «radical incompatibilidad» entre derecho y capitalismo, no hay manera de deducir a partir de ese supuesto, si no es mediante una “pirueta teórica” carente de rigor, que Marx identificara la lucha por el derecho y los «grandes ideales» de la ilustración con la lucha por el comunismo.

## 2. El *mito* propio de la sociedad moderna capitalista y la *crítica* de la economía política de Marx según *El orden de El Capital*

Acabamos de recordar que el surgimiento del mercado capitalista se dio con la constitución de la fuerza de trabajo en mercancía, y que esto aconteció, y acontece a diario, por una parte, a través de la expropiación de la amplia mayoría de la población, mediante su separación forzada y violenta de las condiciones materiales para la producción, y por otra, de manera correlativa, como resultado de la acumulación de la riqueza por parte de una minoría. Por consiguiente, la existencia de mercado capitalista (y, por lo tanto, la existencia del capital mismo) depende del hecho mismo de que se reproduzca a diario la *relación de clase* que media entre proletarios y capitalistas.

Ahora bien, este hecho histórico, nos explican CFLyLAZ, es *ocultado* sistemáticamente en la sociedad moderna capitalista mediante un *mito*:

«En torno a esta especie de “pecado original” del capitalismo, nos dice Marx, se nos cuenta un mito no menos fantástico que el del Génesis: “En tiempos muy remotos había, por un lado, una élite dirigente, y por otro una pandilla de vagos y holgazanes que dilapidaban todo lo que tenían y aún más. Ocurrió, así, que los primeros acumularon riqueza y los últimos terminaron por no tener nada que vender excepto su pellejo”. Es decir, unos, los menos, trabajaron mucho y ahorraron; otros, los más numerosos, trabajaron poco y consumieron todo lo que produjeron. Andando el tiempo, los que trabajaron mucho en el pasado se transformaron en capitalistas capaces de concurrir al mercado llevando dinero y medios de producción; por el contrario, los que trabajaron poco se convirtieron en los actuales trabajadores.»<sup>310</sup>

Lo que se nos describe en este pasaje es la manera en que la sociedad capitalista *tapa* su «“pecado original”» consistente en producir y reproducir históricamente la *relación de clases*, es decir, la relación capital y, por consiguiente, la *propiedad fundada en el trabajo ajeno*, mediante «un mito no menos fantástico que el del Génesis», a saber, el *mito* de que dicha sociedad tiene su origen y descansa, aún hoy, en la *propiedad fundada en el trabajo propio*. Si en la sociedad moderna capitalista hay los menos que detentan los

---

<sup>310</sup> *Ibid.*, 319.

medios de producción y tienen dinero que pueden llevar al mercado con la finalidad de amasar más dinero, y hay los más que carecen de lo uno y de lo otro y que no tienen otra propiedad que su fuerza de trabajo, es porque los primeros *han trabajado mucho y duro siendo legítimos propietarios de todo lo que tienen*, mientras que los segundos son una «pandilla de vagos y holgazanes» que *han trabajado poco y, además, lo despilfarran todo*. Por poco que meditemos es fácil percatarse de que, tras toda esta explicación del mito laten las razones y la forma de subjetividad del sujeto-de-derecho y, consiguientemente, la *ley de la apropiación privada mediante el trabajo* que presentamos apoyándonos en Locke.

La sociedad burguesa, pues, se piensa a sí misma a través del sistema de representaciones correspondiente al *mero mercado* que encontramos en la sección I de *El Capital*, es decir, se piensa a sí misma como fundada en relaciones de derecho, bajo criterios de ciudadanía o de sujetos-de-derecho; pero esta representación, aseveran nuestros autores, se revela como un *auténtico mito*, como «un mito no menos fantástico que el del Génesis», tan pronto como llegamos a la sección II y nos adentramos en el *mercado capitalista*, más aún si cabe cuando alcanzamos los dos últimos capítulos de *El Capital* en los que se nos describe cómo se produjo históricamente, y se reproduce a diario, la relación capital.

«Ahora bien, lo que Marx considera que hace falta discutir a este respecto, aquello que le hace dedicar la vida entera a la elaboración de una demoledora *crítica*, no es tanto la propia concepción jurídica; tampoco lo es el concepto mismo de ciudadanía y, mucho menos, la exigencia de considerar a todos los ciudadanos, *al menos*, como libres, iguales y dueños de sí mismos desde una perspectiva jurídica (tal como exige analíticamente la idea misma de una constitución civil). Lo que Marx considera que debe ser ante todo discutido, aquello a lo que se dedica varias décadas y miles de páginas de *crítica*, es la pretensión según la cual la *pauta* para analizar las *relaciones económicas* en que se basa la sociedad burguesa hay que buscarla precisamente ahí, en la *concepción jurídica* y en los conceptos de *libertad*, igualdad y *propiedad* que, como tal, le corresponden. Es decir, lo que constituye el objeto de su *crítica* es el intento de tomar de las relaciones jurídicas los conceptos básicos para estudiar la *estructura económica burguesa* o, lo que es lo mismo, para intentar sacar a la luz la *ley económica* que rige la

sociedad moderna.»<sup>311</sup>

Este párrafo de *El orden de El Capital* es crucial para nosotros porque indica cuál es el blanco de la *crítica* de Marx según nuestros autores. Para ellos la *crítica* de Marx no se dirige *contra el derecho como tal* sino, más bien, contra las representaciones que la sociedad moderna hace de sus relaciones económicas a partir del derecho. El mito, por lo tanto, no es tanto el derecho *per se* sino quedar preso, como lo hicieron los economistas vulgares o los economistas clásicos, de las apariencias que presentan las relaciones de clase de la sociedad burguesa como fundadas en relaciones del derecho. Mediante esta particular interpretación del lugar que ocupa el mito de la acumulación originaria en la constitución histórica y en la historia constituida de la sociedad capitalista, los autores de *El orden de El Capital* pretenden, nuevamente, salvar al derecho y, por supuesto, a Marx para la causa del republicanismo ilustrado.

### 3. La «condición de posibilidad» del *mito*

Tras lo dicho hasta ahora, cabe que nos preguntemos, nuevamente en términos kantianos, por cuál es la «condición de posibilidad» misma para el éxito de este *mito*.

¿Cuál es realmente el estatuto de este mito? ¿Es realmente una fantasía equiparable a la del Génesis? ¿es una fantasía arbitraria o por el contrario tiene su necesidad en algún que otro punto de la propia sociedad moderna capitalista? Estas preguntas laten a lo largo de gran parte de *El orden de El Capital*. De hecho, hay un fragmento de esta obra que, de manera bastante explícita, nos pone tras la pista de las respuestas a estas preguntas. Tras citar un célebre pasaje de Marx en el que se explica que el hecho mismo de que la riqueza bajo la sociedad moderna aparezca como un “inmenso arsenal de mercancías” -recordemos que esta es la manera como empieza *El Capital*- es consecuencia de la producción capitalista, CFLyLAZ escriben:

---

<sup>311</sup> *Ibid.*, 254.



«Parece, pues, que no cabe mucha duda sobre el orden de los supuestos. El ciclo del capital presupone “la existencia permanente de la clase de los asalariados”. Este es el primer supuesto, el que obliga a la sociedad a pasar enteramente por el filtro del mercado, y el que, por tanto, permite extender *la ilusión de que todo sucede a nivel, naturalmente, de contratos individuales, según la ley del valor, según el intercambio de equivalentes y según el principio de que es imposible enriquecerse a costa del trabajo ajeno.*»<sup>312</sup>

Por lo tanto, según nuestros autores, la universalización de las relaciones mercantiles de producción tiene su «condición de posibilidad» en la *relación capital*, esto es, en la *relación de clases* que media entre proletarios y capitalistas. La razón de esto es sencilla: cuando la mayoría social que forman los trabajadores es separada de los medios de producción, esta no tiene otro remedio que acudir al mercado para vender su fuerza de trabajo por un salario, pero tampoco le queda otra, si quiere subsistir, que, igualmente, acudir al mercado para gastar ese salario en las mercancías que aseguran ese sustento. Ahora, una vez que esta circunstancia universaliza las relaciones mercantiles de producción, *se extiende a su vez la ilusión que identifica derecho y capitalismo*, esto es, el *mito* con el que los economistas burgueses se representan la sociedad burguesa como una sociedad fundada en relaciones de derecho, como una *sociedad de ciudadanos*. Dicho de forma sintética, la «condición de posibilidad» para la *extensión del mito* pasa por la universalización de las relaciones mercantiles de producción y esta, a su vez, por el alumbramiento histórico de la relación capital y su reproducción. Basta dar un paso más en esta sucesión de remisiones para percatarnos de que, asimismo, esta representación mitológica que se figura el capitalismo en términos de derecho, al tener como condición suya la relación capital, no puede sino descansar, en última instancia, en la llamada acumulación originaria, en la *violencia de clase* que produjo y reproduce a diario esta relación misma.<sup>313</sup>

---

<sup>312</sup> *Ibid.*, 435. El subrayado es nuestro.

<sup>313</sup> Volvemos a encontrarnos aquí una clave de bóveda del pensamiento marxiano que ya abordamos en páginas anteriores: si hay ideología, si existen sus formas de dominio ideológicas (fetichismo jurídico, fetichismo político, etc.), es porque, en última instancia, hay producción y reproducción violentas de una relación de explotación, de una relación de clases.

No obstante lo anterior, los siguientes interrogantes permiten atisbar que hay algo problemático en la argumentación de nuestros autores: ¿es legítimo afirmar, como se hace en *El orden de El Capital*, que este mito es «tan fantástico como el Génesis» y sostener, a la par, que su extensión está estrechamente ligada a la universalización de las relaciones mercantiles de producción dada *por la relación capital*? ¿cuál es la razón misma de que se identifique capitalismo y derecho a raíz de la generalización de las relaciones mercantiles? ¿acaso no es, como hemos ido viendo a lo largo de este trabajo, *la necesidad* misma del derecho para estas relaciones?

Por de pronto, si nos ceñimos a la letra de *El orden de El Capital* sólo podemos constatar lo siguiente: CFLyLAZ, a pesar de afirmar que es la propia relación capital la que «obliga a la sociedad a pasar enteramente por el filtro del mercado» permitiendo la expansión de la ilusión que identifica derecho y capitalismo, no dudan en volver a reiterar, otra vez, la «radical incompatibilidad» entre ambas.

«[...] lo que queda establecido de este modo por Marx es que es en el análisis de esa *relación entre clases* (y no tanto, *contra todas las apariencias*, en el análisis del intercambio mercantil) donde vamos a encontrar el verdadero *fundamento de la ley que rige la sociedad moderna y las relaciones de producción y intercambio que le corresponden*. Dicho todavía de otro modo, Marx establece que el verdadero fundamento de la sociedad moderna no hay que buscarlo en el terreno del intercambio mercantil entre sujetos libres e independientes, sino en las relaciones de clase en que se basa dicha sociedad, y que, por lo tanto, la *clave* no está en cuestiones como, por ejemplo, cómo [*sic*] se establece el precio de equilibrio de las mercancías individuales en la libre competencia, sino en cuestiones como, por ejemplo, qué parte de la jornada de trabajo dedica la *clase* obrera a trabajar para sí misma y qué parte dedica a trabajar gratuitamente para la clase propietaria de los medios de producción.»<sup>314</sup>

Este nuevo pasaje es interesante para nosotros porque en él se caracteriza dicha «radical incompatibilidad» entre mero mercado y mercado capitalista, entre derecho y capital, en términos de *aparición* y *fundamento*. Se

---

<sup>314</sup> Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero, *op. cit.*, 436. Los subrayados son nuestros.

nos dice: «contra todas las apariencias» -y aquí estas «apariencias», para nuestros autores, tienen el sentido peyorativo de «meras apariencias» en el sentido althusseriano visto por nosotros- que presentan la sociedad moderna capitalista fundada en *relaciones de derecho* o ciudadanía, esta, en realidad, tiene como fundamento último una *relación de clases*: la relación capital. Por ello, sostienen nuestros autores, basta que realicemos el ejercicio de deshacernos de la representación mitológica gestada «en el terreno del intercambio mercantil entre sujetos libres e independientes», para que comencemos a ponernos en una situación que nos permita conocer la esencia prístina de dicha sociedad.

Esta distinción entre apariencia y fundamento -o apariencia y esencia- marca la *pauta* metodológica a través de la cual CFLyLAZ leen *El Capital*. ¿Qué interés subyace tras esta distinción misma? ¿La representación mitológica que representa la sociedad moderna capitalista como fundada en el derecho es únicamente un obstáculo epistemológico de orden ideológico que impide su conocimiento? ¿No tiene esta representación, para decirlo con Althusser, ninguna función práctica dentro de la ontología capitalista? Ya lo apuntamos y volveremos sobre ello: la maniobra de nuestros autores, en última instancia, pasa por devaluar ontológicamente el papel de las relaciones mercantiles de producción en el marco de la sociedad burguesa, para así, simultáneamente, devaluar como *meras* apariencias las representaciones que dicha sociedad hace de sí misma a partir del derecho. Sin embargo, como hemos dicho hace un momento, esta estrategia es manifiestamente problemática si se mantiene, al mismo tiempo, el reconocimiento del carácter *necesario* de estas representaciones mismas. Pero entonces, ¿qué se persigue motejándolas como «mera apariencia»? Eliminar cualquier vínculo de estas representaciones con la ontología del capitalismo con el objetivo último de concluir que la sociedad moderna es una *sociedad de clases* y no una *sociedad de ciudadanos*.

Volveremos sobre este asunto de aquí a un momento, en el apartado 5 de este capítulo.

#### 4. La ciencia buscada por Marx según *El orden de El Capital*

En el capítulo IV de *El orden de El Capital*, titulado “Economía”: la ciencia buscada, se nos presenta de manera muy resumida y esquemática lo que, según CFLyLAZ, constituye la *ciencia económica* para Karl Marx.<sup>315</sup>

De entrada, nos dicen, Marx se separa del proceder de los adalides de la «economía vulgar», pues estos no hacen otra cosa que «deambular estérilmente en torno a la conexión aparente» donde encuentran «las ideas más triviales y fatuas que se forman los miembros de la burguesía de su propio mundo», ideas que, además, no tienen empacho en proclamar, de forma apologética, como «verdades eternas».<sup>316</sup> Para Marx, entre estas «verdades eternas» que pertenecen al mundo fenoménico capitalista estarían las correspondientes al derecho, es decir, los «grandes ideales» del republicanismo ilustrado: propiedad, libertad e igualdad. De hecho, es sumamente relevante que, como hemos visto en nuestro apartado anterior, así lleguen a reconocerlo CFLyLAZ cuando se ocupan del *mito* de la sociedad moderna. Pero, aun así, en este capítulo de *El orden de El Capital*, ellos prefieren *no* ejemplificar este «mundo de las apariencias», de «las ideas más triviales y fatuas», con los principios de la ilustración y, en su lugar, de manera tan hábil como significativa, optan por ilustrarlos con la *fórmula trinitaria* (cuyas categorías, dicho sea de paso, también sirven a tal efecto, ¡sea pues!).

Citemos ahora la siguiente reflexión:

«El elemento característico que define, según Marx, a la “economía vulgar” (frente

---

<sup>315</sup> Resulta insólito que Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero reduzcan en este capítulo el *objeto* de *El Capital* a lo económico haciendo caso omiso a los desarrollos althusserianos en esta materia. Para Althusser, como hemos visto a lo largo de estas páginas, el *objeto* de *El Capital* es el *modo de producción capitalista* y la ontología de este no puede sino pensarse como una articulación compleja de estructuras de relaciones diferenciadas (económicas, ideológicas, políticas, etc.). Bajo la perspectiva althusseriana, por lo tanto, no habría en Marx una ciencia de la *economía capitalista* sino, más bien, una *ciencia de la historia* que hallaría su fundación en su ontología del *modo de producción capitalista*.

<sup>316</sup> Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero, *op. cit.*, 232.

a la economía política clásica), ese elemento que lleva a sus representantes a deambular de un modo estéril entre las conexiones meramente aparentes, consiste ante todo en su incapacidad para abandonar el “mundo de las apariencias” al que pertenece lo que Marx denominó “la fórmula trinitaria”, a saber, la idea de que, dado que la riqueza se *distribuía* en tres categorías (interés, renta y salarios), cabía dar por supuesto sin mayor investigación que el interés sería un *producto* del capital, la renta un *producto* de la tierra y los salarios un *producto* del trabajo, sin investigar precisamente lo que para Marx es lo fundamental: cuál es el sistema de relaciones sociales al que *pertenecen* los conceptos de interés, renta y salario. Es decir, cuál es (y por qué lógica se rige) el *sistema de relaciones sociales* del que tales nociones forman parte, siendo importante destacar *que tales nociones no tienen siquiera sentido más que como parte de ese sistema.*»<sup>317</sup>

Lo remarcable, y a la vez sorprendente, de esta cita es que son los propios CFLyLAZ los que sostienen ahora que las ideas y mistificaciones del «mundo de las apariencias» no son arbitrarias, que no configuran, por lo tanto, «un mito no menos fantástico que el del Génesis», sino que, al contrario, *son parte del sistema de relaciones sociales de la sociedad moderna capitalista y, es más, sólo cobran sentido en este sistema de relaciones.* ¡Estamos plenamente de acuerdo! Que el capital, la tierra y el trabajo *aparezcan como* las fuentes del interés, la renta y el salario no es un producto de la imaginación desbocada de los economistas vulgares; es, antes bien, el resultado de la constitución misma de la realidad fenoménica del capitalismo a partir de su sistema de relaciones. Insistamos por su importancia: el «mundo de las apariencias» por el que yerran los economistas vulgares no por ser ilusorio es gratuito, pues las representaciones a través de las cuales estos *hominis capitalis vulgaris* piensan la sociedad burguesa hallan su sentido en el marco de las relaciones sociales que definen la ontología de dicha sociedad.<sup>318</sup> Nuestros autores, pues, parecen vacilar entre una idea del mundo fenoménico capitalista en la que es equiparado a «un mito no menos fantástico que el del Génesis» y una idea en la que este mismo mundo fenoménico estaría incluido y hallaría su sentido en la ontología capitalista.

---

<sup>317</sup> *Ibid.*, 232. El subrayado es nuestro.

<sup>318</sup> Nuevamente, ¿no valdría este mismo argumento, que CFLyLAZ restringen a las representaciones correspondientes a la fórmula trinitaria, para aquellas otras que presentan el capitalismo como fundado en el derecho?.

«[...] Ahora bien, por alguna razón que habrá que analizar, Marx considera que, para el análisis del sistema de relaciones sociales del que los conceptos “interés”, “renta” y “salario” forman parte, resulta ineludible recurrir a alguna teoría laboral del valor capaz de dar cuenta de las “conexiones internas” o la “esencia” de ese peculiar sistema de relaciones sociales más allá de las evidentes “manifestaciones externas” que cualquiera puede percibir en la superficie de la distribución.»<sup>319</sup>

Por consiguiente, según CFLyLAZ, se trata, para comprender la sociedad capitalista y nociones como «interés», «renta» o «salario», de transitar de las «conexiones aparentes» a las «conexiones internas» o, dicho de otro modo, de superar las apariencias de «superficie», ya sean estas las de la distribución de la riqueza o las del intercambio de mercancías. Sólo así, mediante este tránsito de lo superficial a lo profundo, puede conquistarse el *fundamento*, la «“esencia”» misma, que hace inteligible la sociedad capitalista y sus «“manifestaciones externas”», su realidad fenoménica.

Y para realizar este viaje, continúan nuestros autores, Marx consideraba que era preciso «recurrir a alguna teoría laboral del valor».

«Según Marx, los grandes autores clásicos logran ya parcialmente *sobrepasar el terreno de la mera “apariciencia”*. Sin embargo, todos ellos, incluidos “los mejores portavoces” de la economía política, se mantuvieron presos en alguna medida de ese “mundo de las apariencias”. Por ejemplo, según Marx, Smith mantiene (en permanente contradicción) dos concepciones distintas, de tal modo que “una penetra en las conexiones internas, por decirlo así, en la fisiología del sistema burgués”, mientras que “la otra sólo describe, cataloga, narra y pone bajo determinaciones esquemáticas aquello que se muestra externamente en el proceso vital tal como se muestra y aparece”.

En todo caso, para Marx, sólo con la llegada de Ricardo queda por fin acotado en qué consiste y en qué no hacer ciencia en ese peculiar terreno, y esto queda por fin delimitado, según Marx, *precisamente porque* se establece de un modo firme que “el fundamento, el punto de partida de la fisiología del sistema burgués -de la comprensión de su conexión orgánica interna y de su proceso de vida- es la determinación del *valor*”.

---

<sup>319</sup> Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero, *op. cit.*, 233. El subrayado es nuestro.

por el tiempo de trabajo".»<sup>320</sup>

La *ciencia* que permite conocer la sociedad moderna capitalista, pues, arranca tan pronto como *el valor es descifrado como tiempo de trabajo*. Si nos quedamos al nivel del valor, nos movemos en el «mundo de las apariencias», de las «conexiones aparentes», etc. y esto es justo lo que hacían los economistas vulgares, los apologetas de la sociedad burguesa. Y al contrario, tan pronto como consideramos «la determinación del *valor por el tiempo de trabajo*», abandonamos esta «mera apariencia» de las representaciones superficiales para adentramos en el mundo de las «conexiones internas», en la «esencia» misma de la sociedad moderna capitalista. Este es el camino que iniciaron los economistas clásicos, Adam Smith y David Ricardo, por ello el viejo Marx no los consideraba simples apologetas del capitalismo como a los economistas vulgares, sino auténticos pensadores que contribuyeron al *conocimiento* del capitalismo. Pero, a pesar de este progreso, nos explican CFLyLAZ, los economistas clásicos sólo lograron «parcialmente sobrepasar el terreno de la mera "apariciencia"» y, por lo tanto, «se mantuvieron presos en alguna medida de ese "mundo de las apariencias"».

Y *El orden de El Capital* concluye:

«Para Marx [...] la teoría laboral del valor no es sólo el resultado de la economía política, sino, hasta cierto punto, un *criterio* para separar la economía política de la mera ideología.»<sup>321</sup>

Estando de acuerdo en lo esencial con esta exposición de *El orden de El Capital* en lo concerniente a la importancia atribuida por Marx a la teoría del valor y en su lugar decisivo dentro de la ontología marxiana, nos interesa poner el énfasis, una vez más, en esa otra cuestión primordial para nosotros sobre la que venimos insistiendo. Y bien, finalmente, ¿qué estatuto consideran CFLyLAZ que tiene, si es que consideran que tiene alguno, el «mundo de las apariencias» dentro de la ontología marxiana? Porque basta percatarse de que

---

<sup>320</sup> *Ibid.*, 233-234.

<sup>321</sup> *Ibid.*, 235.

cada vez que usan los términos «ideología», «apariencia», etc. lo hacen bajo expresiones del estilo «mera ideología», «mera apariencia», etc. para hacernos creer que estábamos completamente errados cuando, hace un momento, escribíamos que atribuían un estatuto ontológico a las apariencias aparejadas a la fórmula trinitaria (capital, renta y trabajo). O bien este «mundo de las apariencias» no es «mera ideología» y, consiguientemente, tiene un estatuto ontológico en la ontología del capitalismo que permite elucidarlo y conferirle un sentido dentro de su sistema de relaciones, o bien este «mundo de las apariencias» es «mera ideología», es «un mito no menos fantástico que el del Génesis», carece de estatuto ontológico en suma, pero entonces que no se nos cuente el cuento de que puede hallarse su sentido en la ontología elaborada en *El Capital*. Algo chirría de manera sintomática cada vez que CFLyLAZ aluden a la «apariencia» y a la «ideología» como «mera apariencia» y «mera ideología», y cuando algo chirría, es porque hay algo ahí que no acaba de funcionar bien...

##### **5. Nuestra crítica a la posición defendida en *El orden de El Capital* o la imposibilidad de recuperar *El Capital* de Marx para la tradición ilustrada**

En lo que llevamos de este capítulo nos hemos ocupado de la *estrategia* de CFLyLAZ en *El orden de El Capital* para intentar incluir *El Capital*, y por lo tanto, a Marx mismo, dentro de la tradición republicana ilustrada. Se trata ahora de evaluar críticamente los planteamientos de CFLyLAZ partiendo de lo desarrollado por nosotros en las partes primera y segunda de este trabajo.

De entrada, vaya por delante que nos confesamos, ante el lector y frente a los autores de *El orden de El Capital*, *culpables* del pecado de «identificar de un modo indisoluble el capitalismo y los grandes ideales de la Ilustración vertebrados en torno a la noción de ciudadanía»<sup>322</sup>. Desde luego, a la luz de nuestra reconstrucción de la ontología marxiana, esta identificación no ha consistido en afirmar que bajo la sociedad moderna capitalista se tenga algo

---

<sup>322</sup> *Ibid.*, 19.



así como la realización del ideal de ciudadanía o del derecho con sus celebérrimos derechos del hombre; sino por haber mostrado de qué manera dicho ideal es útil al capital -en la medida en que, por ejemplo, induce vías reformistas o mina los resortes ideológicos sobre los que se sustenta la negociación colectiva-, e incluso por haber puesto de relieve, cosa más profunda si cabe, hasta qué punto dicho ideal es ontológicamente necesario al modo de producción capitalista. Nuestra posición, por lo tanto, obviamente, ha sido en todo momento la antítesis directa de la posición de CFLyLAZ.

La posición de los autores de *El orden de El Capital*, como acabamos de señalar en el apartado 1 de este capítulo, se sustenta en una *operación* que busca poner de manifiesto la *distancia insalvable* que hay entre la sección I y la sección II -cosa que, lo decimos por última vez, compartimos con ellos- para así deducir -y aquí estará nuestra discrepancia- que hay una «radical incompatibilidad» entre derecho y capitalismo, entre el *ideal de ciudadanía* con sus *derechos del hombre* y el *capitalismo*. Reiteramos: Esa *distancia insalvable* no era otra que la *distancia* que se abría entre los niveles correspondientes a las relaciones mercantiles de producción y la relación capital. Hasta aquí, como ya dejamos sentado en su debido momento, estábamos de acuerdo con los autores de *El orden de El capital*; de hecho, sus argumentos sobre este punto nos parecían, y nos siguen pareciendo, intachables. Pero, como imaginará nuestro lector, después de esta larga andadura, aquí no puede acabar la historia de nuestra polémica con ellos.

En nuestro capítulo II, nos cuidamos de ilustrar lo que denominamos, usando una expresión de Althusser en su caracterización de la ideología, el «mundo vivido» propio de la sociedad moderna capitalista descrito en la sección I de *El Capital*. Este «mundo vivido» forma parte de aquel que CFLyLAZ motejan con expresiones tales como el «mundo de las apariencias», de las «conexiones aparentes», el mundo de la «mera apariencia», de la «mera ideología», etc. y constituye aquel bajo el cual se piensa a sí misma la sociedad burguesa y por el que, recordemos, deambulaban los economistas vulgares, pero también, aunque en menor medida, economistas clásicos como Smith y Ricardo. Al ocuparnos de este «mundo vivido», no obstante, lo hicimos,

creemos, haciendo justicia a la letra de Marx al tiempo que iniciamos una reconstrucción de su ontología que no escamoteara la cuestión del fetichismo de la mercancía y del fetichismo jurídico; cuestión a la que, cosa no poco relevante, CFLyLAZ no dedican una línea (¡ni una línea!) en su libro de más seiscientas páginas. ¡Todo un síntoma! -diría Althusser-.

Asimismo, al ocuparnos del *fetichismo de la mercancía*, vimos que la *representación objetiva* fetichista que se gesta en las relaciones mercantiles de producción descansaba en un particular *quid pro quo* entre *lo que se presenta*, los valores de las mercancías individuales y las relaciones entre dichas mercancías, y *lo presentado que no aparece en la presentación*, el «trabajo humano igual» encerrado en cada una de esas mercancías y las relaciones entre los productores de dichas mercancías. El «trabajo humano igual» *quedaba negado-oculto en su afirmarse-presentarse* bajo la *forma valor*. En la sociedad moderna capitalista, consecuentemente, las cosas se presentan de modo que el intercambio de mercancías se da con arreglo a proporciones de valor quedando oculto que el trasfondo de dichos intercambios se da de acuerdo a proporciones de tiempo de «trabajo humano igual». Asimismo, en nuestro capítulo IV, apartado 3, vimos que el fetichismo de la mercancía, al ocultar el «trabajo humano igual» tras el *valor*, ocultaba a su vez la apropiación de trabajo ajeno, de *plus-trabajo*, tras el *plus-valor*. Dicho de otra manera, si nos quedábamos presos del «mundo vivido» establecido por la representación fetichista en su vertiente objetiva derivada de la forma valor, esto es, si nos quedábamos nuevamente al nivel del valor sin atender a su determinación como tiempo de trabajo, no había manera de desentrañar el plusvalor como apropiación del trabajo del obrero, esto es, no había manera de dar con el principal descubrimiento de Marx: con «la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna». Sólo al determinar el «valor por el tiempo de trabajo» elucidábamos esta ley y el capital como tal, y por lo tanto que la sociedad burguesa descansa en una relación de clases, *en la explotación* de la clase de los proletarios por la clase capitalista. El fetichismo de la mercancía, pues, en la medida en que conforma una representación de la sociedad burguesa a nivel del valor, pertenece a ese «mundo de las apariencias» por el cual, como explican con razón los autores de *El orden de El Capital*, los

economistas vulgares y los economistas clásicos erraban incapacitados para dar con «la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna».

Finalmente, elucidamos la vertiente subjetiva del fetichismo o fetichismo jurídico como un *supuesto necesario* de las relaciones mercantiles de producción. Dicho fetichismo consistía en que los humanos se representasen a sí mismos, de manera natural, bajo la *forma jurídica* del *sujeto-de-derecho*, esto es, como ciudadanos, como portadores de los *derechos del hombre*: propiedad, libertad e igualdad. Asimismo, como ya hemos recordado en el inicio de este capítulo, mostramos que, bajo los supuestos establecidos en la sección I de *El Capital*, obteníamos un *mero mercado* donde el único interés con el que los propietarios podían acudir a él era el de deshacerse de aquellas mercancías *productos de su trabajo* cuyo *valor de uso* no les interesase para, acto seguido, hacerse con otras mercancías cuyo *valor de uso* sí les interesase. Quedaba descartado, por consiguiente, acudir al *mero mercado* con la intención de *enriquecerse a costa del trabajo ajeno*.

En nuestro importante capítulo IV esclarecimos pormenorizadamente la manera en que el *mercado capitalista precisa a la vez que da al traste con la forma jurídica del sujeto-de-derecho*. A este respecto mostramos cómo el discurso y la ideología jurídicos que se alzan sobre la categoría sujeto-de-derecho, llegados al mercado capitalista, incurrían en aporías insalvables. De entrada, como también recordamos en el inicio de este capítulo, a diferencia del *mero mercado*, sólo tenía sentido personarse en el *mercado capitalista* con el objetivo de desembolsar un dinero para *obtener más dinero*, esto es, con la finalidad última de *enriquecerse*. La finalidad aquí, por lo tanto, no era obtener valores de uso como en el mero mercado sino *amasar más dinero*. Esto el capitalista lo conseguía comprando la *fuerza de trabajo* del obrero en el mercado y haciéndola trabajar un tiempo superior al tiempo necesario al de su reproducción en el ámbito de la producción. El enriquecimiento ahora, pues, sí era una función directa de la apropiación de trabajo ajeno.

Ahora bien, y esto era fundamental, para que el *capitalista encontrase en el mercado la fuerza de trabajo como mercancía*, era necesario, según Marx,

que se mantuvieran al mismo tiempo *dos condiciones ontológicas*:

- 1) *primera condición o condición que pone en juego relaciones de derecho*: que el obrero debe *personarse* en el mercado o, equivalentemente, que llegue a él establecido como *sujeto-de-derecho*, como propietario libre e igual con su única propiedad: su fuerza de trabajo;
- 2) *segunda condición o condición que pone en juego la relación capital*: que el obrero debe hallarse *libre* de todo medio de producción, impedido así para ejercitar por cuenta propia su *fuerza de trabajo* y, por ende, para producir no ya sus mercancías sino los productos de su propio sustento -lo que supone la aniquilación práctica de los supuestos de la primera condición ante dicha-, *obligado* en una palabra a realizarse en el mercado como *sujeto-de-derecho* mediante el establecimiento de su fuerza de trabajo en *objeto-de-derecho*.

Lo que no podía pasársenos por alto aquí es que ambas condiciones -la ilusión jurídica del *sujeto-de-derecho* (sección I) y la aniquilación práctica de los supuestos de dicho *sujeto-de-derecho* (sección III)-, en la medida en que aseguran la circulación de la fuerza de trabajo en el mercado, *son igualmente imprescindibles para la existencia y reproducción del capital*.

El filósofo Juan Pedro García del Campo<sup>323</sup>, polemizando con CFLyLAZ, ha descrito bien, pero sin entrar en nuestros detalles ontológicos, cual era el nudo gordiano de este asunto. Vale la pena que lo citemos en extenso:

«Y de ahí deriva otra de las características diferenciales del capitalismo, porque la relación salarial sólo es posible sobre el supuesto básico de la compra-venta de la fuerza de trabajo en un mercado que, necesariamente, tiene que funcionar como un mercado en el que se intercambian equivalentes: en el que efectivamente se intercambian equivalentes... y no otra cosa; en el que, dicho de otro modo, el propietario de los medios

---

<sup>323</sup> Abreviaremos a partir de ahora JPGC.

de producción compra fuerza de trabajo y la paga siempre "por su valor". Es éste un asunto determinante, y por eso Marx no deja de insistir en que el beneficio capitalista no es el resultado ni de su inteligencia de mercader ni de una estafa generalizada por la que consiguiera pagar a "sus obreros" menos de lo que vale la mercancía que les comprara al establecer con ellos el contrato de compra-venta. El beneficio capitalista no se produce porque se produzca un robo sino porque lo que se produce en la producción es, fundamentalmente, plusvalor. De ahí que sea ridícula una actuación social o política que, contra el capitalismo, considere ladrones a los capitalistas y reivindique un funcionamiento "justo" del capitalismo. Lo cierto es que, mientras en otros modos de producción [...] el dominio estructural se realizaba siempre mediante el ejercicio directo de la fuerza, en el modo de producción capitalista [...] se realiza por el cumplimiento del automatismo de la ley del intercambio de equivalentes entre individuos libre-iguales que, efectivamente, y no como una ficción, son libre-iguales a todos los efectos. Y precisamente por eso la (re)producción continuada de las relaciones de producción, en el automatismo del funcionamiento del capitalismo, no precisa del ejercicio directo de la fuerza. La explotación y el dominio, en el capitalismo, en las condiciones normales que su "física" determina, se atiene a ley. Vale decir: se ajusta a Derecho. Y no a cualquier Derecho sino a la ley más racional de todas: la del intercambio de equivalentes.»<sup>324</sup>

El *mercado capitalista*, por lo tanto, por contradictorio que pueda parecer, sosteníamos, *supone a la vez que aniquila* los supuestos del *mero mercado*, *supone a la vez que aniquila* la propiedad fundada en el trabajo propio y sus determinaciones, la libertad y la igualdad. Esta circunstancia paradójica, de acuerdo con nuestro criterio, era consecuencia de una contradicción ontológica inherente al propio modo de producción capitalista, a saber, la contradicción que resultaba de la *articulación* de dos niveles ontológicos de relaciones sociales específicamente distintos: por una parte, las relaciones mercantiles de

---

<sup>324</sup> Juan Pedro García del Campo, "El derecho, la teoría, el capitalismo y los cuentos", <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=119043>, 2010. Juan Pedro García del Campo es doctor en Filosofía y profesor de esa disciplina en Enseñanza Media. Ha investigado en la tradición materialista y en el pensamiento revolucionario de los siglos XIX y XX. Traductor de Raul Vaneigen (*Aviso a los vivos sobre la muerte que los gobierna...* y *Aviso a escolares y estudiantes*) o Louis Althusser (*Marx en sus límites*). Es autor de los libros *Opaco, demasiado opaco. Materialismo y filosofía* (2007) y *Spinoza o la libertad* (2008) entre otros. En este artículo Juan Pedro García del Campo polemiza con el artículo de Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero, "Comunismo y derecho", <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=117932>, 2010, que a su vez criticaba el artículo del Catedrático de Filosofía y Teoría del Derecho y del Estado en la Facultad de Derecho Eugenio María de Hostos Carlos Rivera Lugo, "El comunismo jurídico", <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=117096>, 2010. Esta polémica entre Carlos Fernández y Luis Alegre por una parte y Juan Pedro García del Campo por otra, es interesante para nosotros porque trae a colación algunos puntos neurálgicos de nuestra crítica a *El orden de El Capital*.

producción, el mercado, que implicaban relaciones de derecho o ciudadanía, y por otra parte, la relación capital, una relación entre clases. Por lo tanto, el *mercado capitalista*, como su nombre indica, era el lugar mismo de la articulación ontológica entre, justamente, las relaciones de *mercado* y la relación *capital*. He aquí la contradicción que Marx traía a escena en la sección II, esto es, en la sección que media entre la sección I, cuyos supuestos son los del derecho, y la sección III, a partir de la cual entran en juego ya en toda su desnudez las relaciones antagónicas entre las dos principales clases sociales modernas: los capitalistas y los obreros. Y no había manera de soslayar esta particular esquizofrenia de la ontología capitalista: si el obrero no era constituido como sujeto-de-derecho, si no era interpelado y se reconocía como sujeto-de-derecho, faltaban las condiciones formales ontológicas exigidas para la circulación de la fuerza de trabajo como mercancía; si el obrero tenía sus propios medios de producción no se veía obligado, so pena de pasar hambre, a acudir al mercado con vistas a vender la fuerza de trabajo con la que el capitalista valorizaba su capital. Por ello, *Marx señala que hay dos condiciones* -¡no una ni tres!- para la circulación de la fuerza de trabajo y, por lo tanto, para la existencia y reproducción del capital como capital.

Lo que es asombroso, y esto es crucial para la polémica que nos ocupa ahora, es que los autores de *El orden de El Capital* guarden *silencio*, o a lo sumo pasen de puntillas, sobre la primera de estas dos condiciones. Los filósofos CFLyLAZ, como hemos mostrado en los apartados anteriores de este capítulo, insisten una y otra vez en que *la condición segunda* es el supuesto decisivo y ello porque determina la sociedad burguesa como una sociedad de clases, porque establece la relación de explotación, la relación capital, que media entre proletarios y capitalistas. Estamos de acuerdo, nada que objetar. Aun así, lo que debemos preguntarnos en este punto, una vez señalada y reconocida la importancia de esta condición fundamental, es: ¿por qué este *silencio sintomático* sobre la *primera condición* puesta por el propio Marx en la sección II? ¿acaso es prescindible? ¿se trata de un capricho vano de Marx o de un defecto en su ontología del modo de producción capitalista? Pensamos que *no*. No nos las habemos aquí con ningún antojo gratuito del filósofo renano, pues en ausencia de dicha condición, como decimos, creemos que no

hay manera de explicar la circulación de la fuerza de trabajo *en el mercado*. No la hay ni puede haberla, al menos, bajo los parámetros con que Marx pensaba, no ya la circulación de la fuerza de trabajo en particular, sino incluso la circulación de las mercancías en general.

Aunque en el abordaje de esta cuestión nosotros nos hemos circunscrito a *El Capital*, existe una cita de otro texto en la que Marx se expresa explícitamente sobre ella:

«La renovación incesante de esta relación de *compraventa* no hace más que mediar la continuidad de la relación específica de dependencia y le confiere una *apariencia* falaz de una transacción, de un contrato entre *poseedores de mercancías* dotados de iguales derechos y en que se contraponen de manera igualmente libre. Esta relación *introdutoria* ahora se presenta, incluso, como elemento inmanente de ese predominio, generado en la producción capitalista del trabajo objetivado sobre el vivo.

Yerran, en consecuencia,

aquellos que consideran el trabajo asalariado, la venta del trabajo al capital, y con ello la forma del *trabajo asalariado*, como *exteriores* a la producción capitalista; se trata de una forma *esencial*, y producida siempre de nuevo por la misma relación capitalista de producción, de la intermediación de la misma;

aquellos que descubren, en esta relación superficial, en esta *formalidad esencial* o apariencia de la relación capitalista, su *esencia* misma, y por ende procuran caracterizar la relación -y hacer su apología- subsumiendo a obreros y capitalistas en la relación general entre *poseedores de mercancías*, suprimiendo su *differentia specifica*.»<sup>325</sup>

Dicho en nuestros términos, se equivocan quienes ven en la relación de derecho implícita en las relaciones mercantiles de producción una *relación exterior* a la relación capitalista. La filósofa Montserrat Galcerán, en una reseña crítica del libro *Educación para la ciudadanía* de CFLyLAZ -el cual fue publicado con anterioridad a *El orden de El Capital*- ya llamaba la atención sobre este equívoco fundamental resaltando lo que ella considera la posición de Marx.

«[...] son ellos los que se extravían al no darse cuenta de que el discurso ideológico abstracto del ser humano “desnudo”, privado de cualquier lazo social es

---

<sup>325</sup> Karl Marx, *El Capital libro I capítulo VI (inédito)*, ed. cit., 105-106.

tremendamente funcional a las exigencias de un sistema capitalista que precisa de trabajadores privados de vínculos sociales. *No hay fatal coincidencia semántica sino articulación social y política plasmada jurídicamente.* No en balde Marx clama repetidamente sobre el trabajador *libre* que lo es en el doble sentido, de que ha sido despojado de sus vínculos sociales y simultáneamente es contratado libremente en el sistema de mercado. Una operación sin la otra no sería posible, pues no podría contratarse libremente a alguien que no dispone de su capacidad laboral, como ocurre mientras ésta sigue vinculada a normas y códigos culturales, gremiales o corporativos que no la hacen disponible; está “ligada”, que es justamente lo contrario de libre. La eliminación de dichas ligaduras, aunque éstas puedan ser sustituidas por otras, es simultánea de la disponibilidad mercantil de la fuerza de trabajo, tanto en el tiempo histórico como en la teoría y la práctica jurídicas.»<sup>326</sup>

Lo que se pierde vista bajo la perspectiva metafísica de CFLyLAZ es que Marx piensa su ontología del capitalismo como una articulación compleja de niveles de relaciones diferenciados que incluye, entre otros, los niveles correspondientes al derecho y el capital; de aquí que el derecho, usando la expresión de Marx, deba ser considerado sin ambages como una «forma esencial» de dicha ontología.<sup>327</sup>

Pero entonces, reiteramos, ¿qué interés teórico tienen CFLyLAZ en negar esa «articulación social y política plasmada jurídicamente» sobre la que

---

<sup>326</sup> Montserrat Galcerán, “El sexo de los ángeles y el Estado de derecho”, en *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, núm. 5 (2008): 143-150. El subrayado es nuestro. Montserrat Galcerán es Catedrática de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Este artículo, como decimos, constituye una reseña crítica del libro de Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero *Educación para la ciudadanía. Democracia, capitalismo y Estado de derecho*; sin embargo, es relevante para nosotros porque adelanta ciertas críticas a las posiciones fundamentales que estos autores continuarán manteniendo en *El orden de El Capital*. Carlos Fernández, Daniel Iraberri y Luis Alegre en “Derecho: ciudadanía y revolución”, en *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, núm. 7 (2009): 79-102, contestaron a Montserrat Galcerán.

<sup>327</sup> Carlos Rivera Lugo, a pesar de las diatribas de Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero contra él, da en el clavo cuando sostiene que: «Contrario a cierta tendencia maniquea que ha prevalecido al interior del pensamiento marxista, en la que se tiende a aceptar la separación burguesa entre lo político-jurídico y lo económico, Marx veía la íntima imbricación entre ambas. Por ejemplo, rechazaba esa lógica de separación, tan esencial a la reproducción ampliada del capital, entre el ser humano como fuerza de trabajo, en la que prevalece la desigualdad real, y el ser humano como sujeto de derechos, bajo el cual se pretende fetichizar esa relación social desigual a través de su presentación como ámbito de una igualdad abstracta y formal. Por ello, la crítica de la economía política es, a su vez, una crítica a la forma del Estado y del Derecho. El Estado y el Derecho son más bien las formas ordenadoras de la sociedad capitalista». Ver Carlos Rivera Lugo, “El Comunismo jurídico”, <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=117096>, 2010.



Montserrat Galcerán llama la atención? ¿cuál es el motivo de que nuestros autores obvian la primera condición? ¿por qué ese *silencio* sobre esa primera condición? Porque, justamente, trae a colación algo que resulta muy incómodo para los autores de *El orden de El Capital*, a saber: el carácter necesario, «esencial», que tiene el derecho nada más y nada menos que para la relación capital. Esta primera condición puesta por Marx en la sección II, justo por evidenciar que la existencia y la reproducción del capital dependen de la forma de subjetividad correspondiente al fetichismo jurídico -a saber: del sujeto-de-derecho-, da al traste con la idea defendida por nuestros autores de que no pueden identificarse *en modo alguno* derecho y capitalismo, de que hay una «radical incompatibilidad» o no hay “solidaridad ontológica” ninguna entre el ideal republicano de ciudadanía y capitalismo. CFLyLAZ, por muy comunistas y althusserianos que se declaren, son antes republicanos ilustrados; por ello les resulta inimaginable, o quizá inconfesable, no sólo lo anterior, sino también que el sujeto-de-derecho, clave de bóveda de todo republicanismo ilustrado -el suyo incluido- sea a un tiempo, entre otras cosas, la especificación jurídica-burguesa de la categoría fundamental de la ideología según Althusser, esto es, de la categoría de sujeto. Desde luego, nuestros autores no confunden la relación de derecho con la relación capital -no toman, para decirlo en palabras de Marx, la «relación superficial» por la «*esencia* misma» como hacían los proudhonianos-, pero sí hacen abstracción de su vínculo ontológico con la relación capital para así dejar allanado el camino a su propia apología del derecho. Por un derrotero diferente, pues, terminan haciendo lo mismo que hacían los proudhonianos: idealizar y ensalzar el derecho, y con ello, *mutatis mutandis*, una relación o «forma esencial» para el funcionamiento del capital. En esto reside todo el misterio de su operación para, en último término, justificar la pertinencia de defender un Marx republicano.<sup>328</sup>

---

<sup>328</sup> En “Práctica teórica y lucha ideológica”, *op. cit.*, 21, podemos leer: «¿Qué representa una doctrina socialista utópica? Es una doctrina que por una parte propone objetivos socialistas a la acción de los hombres, pero que por otra está basada en principios no científicos, principios de inspiración religiosa, moral o jurídica, es decir, sobre principios *ideológicos*. [...] La doctrina socialista utópica define así los *finés* del socialismo, es decir, la sociedad socialista del porvenir por categorías morales y jurídicas; habla del reino de la igualdad y de la fraternidad de los hombres y traduce estos principios morales y jurídicos en principios económicos tan utópicos como los anteriores, o sea ideológicos [...]». Esta cita de Althusser viene como anillo al dedo a los nuevos “comunistas republicanos” como Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero.

Con vistas a clarificar: no se trata, por nuestra parte, de negar el carácter de supuesto decisivo que tiene la segunda condición, esto es, la relación capital. Tampoco, obviamente, confundimos una y otra condición, la relación de derecho y la relación capital. Es más, como decimos, compartimos con nuestros autores -los cuales siguen a Marx al dedillo en este punto- que la relación capital, como también mostramos en el apartado 3 de este mismo capítulo, es la que «obliga a la sociedad a pasar enteramente por el filtro del mercado» y, por lo tanto, cómo ellos mismos alcanzan a argumentar, la que extiende la necesidad misma de la ilusión del derecho, esto es, precisamente, la necesidad de la primera condición. Pero, pudiendo estar de acuerdo con CFLyLAZ incluso en que, en el «orden de los supuestos», la relación capital es anterior a la universalización de las relaciones mercantiles de producción (su «condición de posibilidad»), pensamos que esta circunstancia no habilita de ninguna de las maneras a pasar por alto o quitar relevancia a la *primera condición* puesta por Marx.

Asimismo, CFLyLAZ, como hemos explicado con cierto detalle en el apartado 2 de este capítulo, nos cuentan que la representación de la sociedad moderna capitalista hace de sí como fundada en el derecho es un *mito*. Una vez más: Nada que objetar, coincidimos con ellos en este punto. Sin embargo, lo que nuevamente se les escapa a los autores de *El orden de El Capital* es lo que nosotros hemos elucidado teóricamente a través de nuestra reconstrucción de la ontología marxiana, a saber: la manera misma en que los presupuestos mitológicos que narran los orígenes del capital a partir del derecho y el fetichismo jurídico constituyen nada más y nada menos que un elemento subjetivo necesario, imprescindible, para la existencia, la reproducción y el despliegue normalizados del capital.

En línea con nosotros, JPGC escribe de forma clarificadora:

«Que el elemento estructural que articula su dinámica de funcionamiento es la forma-valor y que la imposición (imposición, sí, por la fuerza) de la forma-valor como norma de funcionamiento sólo es posible (además de por un proceso histórico de

"acumulación originaria" que se reproduce en la relación salarial) por la "naturalización" de un principio de "legalidad", infranqueable porque se presenta con la más absoluta racionalidad, al que toda actuación se considera sometida y a la que se somete efectivamente: la justicia en los intercambios, el intercambio de equivalentes. [...] esa es la función que cumple precisamente el Derecho, tanto las leyes particulares y concretas como el "discurso del Derecho", esto es, "naturalizar" y garantizar los requisitos formales de funcionamiento de la forma-valor: que todos son propietarios legítimos de lo que poseen y que todo se compra y se vende a su valor, con el máximo respeto de la libertad individual y de los pactos que desde ella se establezcan (como resume Althusser, que todos somos libre-iguales o, de otro modo, que todos somos sujetos). Dicho de otra manera: que el Derecho es la forma jurídica del capitalismo.»<sup>329</sup>

Por lo tanto, no se trata sólo de rechazar el mito moralizante consistente en creer que la sociedad burguesa constituida está fundada en el derecho como sostienen CFLyLAZ, ni tan siquiera se trata únicamente de descartar el cuento para niños de que la constitución misma de la relación capital se dio de acuerdo a derecho y no como el producto de la expropiación o separación violenta de las amplias mayorías de la población de los medios de producción; se trata, más bien, de percatarse, tal y como apunta acertadamente el filósofo JPGC, de que el funcionamiento normalizado de la forma valor y, por ende, de la sociedad burguesa moderna, tiene como condición ontológica al derecho. Dicho en otras palabras, el *mito* ideológico que presenta el capitalismo fundado en el derecho, aun siendo un cuento anodino y moralizante que oculta sistemáticamente el pasado y el presente de la llamada acumulación "originaria" -la constitución y reproducción de la relación capital-, es simultáneamente una condición ontológica *de orden ideológico* que, en la medida misma en que sus *efectos inmanentes* se dejan sentir constitutivamente sobre las relaciones mercantiles de producción por efecto del funcionamiento del Estado y sus aparatos ideológicos, hace posible la existencia y reproducción mismas del modo de producción capitalista. Para decirlo con un lenguaje althusseriano: el fetichismo jurídico que se alza sobre la categoría sujeto-de-derecho es, en definitiva, un elemento ideológico imprescindible perteneciente a una de las instancias constitutivas que

---

<sup>329</sup> Juan Pedro García del Campo, "Democracia y comunismo", <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=120578>, 2010.

conforman la unidad compleja del modo de producción capitalista: la ideología.

Además, hemos visto que en *El orden de El Capital* hay otra estrategia, de índole más metodológica, para justificar la «radical incompatibilidad» entre capitalismo y derecho. Dicha estrategia, como vimos en el apartado anterior sobre *la ciencia buscada* por Marx, pasa por caracterizar, por una parte, las representaciones de la sociedad burguesa que se hacen los economistas vulgares y clásicos a partir del derecho como «mera ideología», «mera apariencia», «mito», etc., y por otra, la relación capital como la «esencia», el «fundamento», etc. La «exterioridad» aquí entre la relación de derecho y la relación capital sería la que media entre «esencia» o «fundamento», por una parte, y «mera apariencia», «mito», etc., por otra. El objetivo de esta estrategia, en última instancia, ya lo indicamos, pasa por devaluar el estatuto ontológico de las representaciones fetichistas, objetivas y subjetivas correspondientes a las relaciones mercantiles de producción. Se trata con ello, en otras palabras, de sostener que eso de que la sociedad burguesa es una *sociedad de ciudadanos*, que en ella hay relaciones de derecho, etc. es una futilidad, una memez, «mera ideología», una visión superficial o perteneciente a la superficie del mundo burgués, etc., que dicha sociedad es, en realidad, *únicamente* una *sociedad de clases*, una sociedad cuya «esencia» es la relación capital. Tras esta contraposición entre «apariencia» y «esencia» así entendida, subyace, de fondo, la típica epistemología racionalista empirista de corte ilustrado que demarca, tal y como mostramos, la *ciencia*, que aporta *conocimiento*, de las *falsas representaciones* que carecen de toda realidad o valor ontológico, que son meras supersticiones, etc. Pero, según nuestro parecer, con este posicionamiento teórico se confunde el valor epistemológico de las representaciones fetichistas, el aporte de las mismas en lo que concierne al *conocimiento* de la relación capital y del capital mismo, con su valor ontológico. Como hemos insistido a lo largo de este trabajo inspirados en la conceptualización althusseriana de la ideología, el hecho de que unas u otras representaciones tengan un mayor o menor valor de conocimiento no tiene por qué restarles un ápice de realidad ontológica y, por lo tanto, tampoco tiene por qué menoscabar sus efectos prácticos sociales. Es más, y con esto negamos la mayor: desde el momento en que, por nuestra parte, siguiendo igualmente a

Althusser, consideramos el modo de producción capitalista como la unidad de diferentes niveles de relaciones, entre las cuales se incluían las relaciones mercantiles de producción, consideramos que, no sólo es correcto afirmar que las representaciones fetichistas son “reales”, que están lejos de ser meras supersticiones, supercherías, etc. sino que, además, creemos que es pertinente afirmar, sin riesgo de equivocarnos, que *aportan conocimiento*.

Pensemos por un momento, por ejemplo, en el fetichismo de la mercancía. Si nos personamos como consumidores con un billete de 50€ en un supermercado cualquiera de nuestro entorno capitalista -por ejemplo, *Carrefour*-, nos encontraremos allí un alud de mercancías-productos marcadas con los precios que representan monetariamente sus valores respectivos. Si con nuestros 50€ nos disponemos a comprar, pongamos por caso, un jamón ibérico de la Alpujarra -el presupuesto no nos da para uno de bellota-, en ningún momento, se nos presentará este intercambio de dinero por el jamón como un intercambio de cantidades de trabajo equivalentes, esto es, como un intercambio entre el tiempo de trabajo abstracto simbolizado en nuestro billete de 50€ y el tiempo trabajo abstracto invertido en la producción del jamón. Tanto la forma dineraria como el valor representado en el precio de los productos ocultan que la relación social de compra-venta es la de un intercambio de tiempos de trabajo equivalentes. Asimismo, si nos quedamos mirando fijamente nuestro jamón y la etiqueta que indica su precio no habrá manera, por mucho que nos esforcemos, de obtener información alguna sobre las circunstancias bajo las cuales fue producido dicho jamón: si los obreros de la Alpujarra lo produjeron a cambio de salarios misérrimos de cuatro chavos, si fueron sometidos a altos niveles de intensidad en el trabajo, si trabajaron en condiciones altamente nocivas para la salud, etc. Pero la cuestión clave, como dice Marx, es que aquí las cosas se nos aparecen como lo que son [*erscheinen... als das, was sie sind*]. Es decir, cuando compramos nuestro jamón en *Carrefour* la cosa se nos presenta tal cual es, en su cruda realidad, esto es, como simple intercambio de 50€ por un jamón, sin más.

Luego, por mucho que el fetichismo oculte la relación social como intercambio de tiempos de trabajo -esto es, la ley del valor trabajo o del

intercambio de equivalentes-, este mismo fetichismo *nos aporta el conocimiento* de cómo ocurre *la realidad fenoménica* de nuestras compras cada vez que acudimos al supermercado. De aquí, nuestra insistencia en que el fetichismo -su apariencia, el mundo fenoménico, «vivido», en que consiste- hay que entenderlo como parte de la realidad capitalista, como parte de su ontología. Según nuestro juicio, como venimos señalando, a la lectura de *El Capital* que hacen CFLyLAZ se le escapa esta consideración althusseriana del carácter ontológico y epistemológico de las relaciones mercantiles y de las representaciones ideológicas que les corresponden. De hecho, no deja de ser igualmente sorprendente, como ya apuntamos, que sean ellos mismos los que mantengan a un mismo tiempo: por un lado, que las representaciones que la sociedad burguesa se hace de sí bajo el derecho son «mera ideología», «mera apariencia», etc. restándoles todo valor ontológico y, por otro lado, que tales representaciones «no tienen sentido más que como parte» del sistema de relaciones sociales del que forman parte. ¿En qué quedamos? Como vimos por nuestra parte, es precisamente esta comprensión de las representaciones fetichistas como parte orgánica del sistema de relaciones sociales capitalistas la que permite ubicar el fetichismo bajo una caracterización materialista de la ideología inspirada en Althusser, esto es, como un auténtico «mundo vivido», como un conjunto de representaciones con una existencia material, ontológica, en las relaciones mercantiles de producción. Es más, era este estatuto ontológico mismo del fetichismo el que, a su vez, como también mostramos en el capítulo IV, nos permitía afirmar que *la ilusión necesaria del fetichismo de la mercancía y la necesidad de la ilusión del fetichismo jurídico* en la sociedad burguesa *disimulan* a un nivel ontológico, respectivamente, la apropiación de trabajo ajeno tras el valor y su realidad como sociedad de clases tras su realidad fenoménica como sociedad de ciudadanos o sujetos-de-derecho, esto es, volviendo a los términos de CFLyLAZ, el *mercado capitalista* como *mero mercado*.

Tras todo este recorrido es hora de que vayamos a la pregunta clave de esta polémica: ¿por qué consideramos erróneo que los autores de *El orden de El Capital* sostengan que la *distancia insalvable* entre mero mercado y mercado capitalista lleva a la conclusión de que en *El Capital* se afirma una «radical

incompatibilidad» entre derecho y ciudadanía, entre ideal de ciudadanía con sus derechos del hombre y la sociedad moderna capitalista? Porque CFLyLAZ al obcecarse en esta distancia entre mero mercado y mercado capitalista, o lo que es equivalente, en *la distancia entre lo que para ellos sería una sociedad de ciudadanos y una sociedad de clases*, pierden de vista la manera en que esa distancia como tal *pertenece a la ontología misma del modo de producción capitalista*, que dicha distancia es el índice de una *contradicción real*, ontológica, entre, por un lado, la ilusión necesaria del fetichismo de la mercancía y la necesidad de la ilusión del fetichismo jurídico imprescindibles a la reproducción del capital y, por otro, la apariencia teórica que toma esta misma sociedad una vez que, con la ayuda de Marx, nos hemos deshecho de esos fetichismos.

Felipe Martínez Marzoa, en su ya clásica obra *La filosofía de El Capital*, se expresaba en este mismo sentido cuando escribía a propósito del fetichismo de la mercancía que

«[...] Marx, al descubrir aquella estructura ontológica que él designa como «modo de producción moderno», encuentra que la misma es de tal índole que la propia actuación de ella genera una determinada apariencia de ella misma para sí misma, apariencia distinta de la manera en que esa estructura aparece para «nosotros» (es decir: para el propio análisis que Marx realiza).»<sup>330</sup>

Para decir las cosas claras: Lo que no ven los autores de *El orden de El Capital* es que es el propio capitalismo el que se halla atravesado por la contradicción entre relaciones de ciudadanía o derecho y relaciones de clases, y que esta particular *esquizofrenia* no sólo es inherente a su ontología, sino que, además, es *imprescindible* a su reproducción. De aquí que la ilusión necesaria del fetichismo de la mercancía y la necesidad de la ilusión del fetichismo jurídico bajo el capitalismo no sean -parafraseando a Althusser- aberraciones o excrecencias contingentes a dicha sociedad susceptibles de ser convertidas en ideales, son representaciones que se hallan implicadas en la ontología de las relaciones mercantiles inherentes a la sociedad moderna

---

<sup>330</sup> Felipe Martínez Marzoa, *op. cit.*, 107.

capitalista que, además, insistimos una vez más, son indispensables a la reproducción y despliegue del capital. Consiguientemente, como ya hemos dejado señalado, lo que se desprende de una lectura sintomática de *El Capital* es algo muy althusseriano, a saber, la corroboración de que el funcionamiento mismo del modo de producción capitalista en su conjunto depende de la existencia y eficacia ontológicas de formas de subjetividad o representaciones ideológicas determinadas.

Este resultado nos permite advertir, además, que la *crítica de la economía política* en Marx, concretamente su crítica al fetichismo de la mercancía y al fetichismo jurídico, no es, en contra de lo que pueda parecer, preeminentemente de orden epistemológico como creen CFLyLAZ, esto es, no versa preeminentemente sobre al valor de conocimiento de sus representaciones asociadas; es, más bien, una crítica que apunta a desenmascarar la función reproductiva misma que dichos fetichismos tienen en la sociedad burguesa. El filósofo renano, ya en sus cartas de juventud a Ruge<sup>331</sup>, había descartado lo que él motejaba de *crítica dogmática*. La verdadera crítica de la realidad, según el joven Marx, no había de realizarse dogmáticamente a partir de un ideal o de una u otra representación utópica; no había de ser, en definitiva, una crítica normativa que se fraguara oponiendo a la realidad un *deber-ser* trascendente, fuera este el formado por los «grandes ideales» republicanos del derecho o el formado por cualquier otro ideal o representación.<sup>332</sup>

Montserrat Galcerán identificó que, en último término, este género de crítica dogmática, que no pasa de ser una *condena moral* de la sociedad

---

<sup>331</sup> Arnold Ruge (1802-1880) fue un joven hegeliano amigo y colaborador de Marx durante el proyecto periodístico de los *Anales Franco-Alemanes* (1844). Este periódico publicó un único número que incluyó, entre otros, los textos de Marx *Sobre la cuestión judía* y *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.

<sup>332</sup> En Emmanuel Renault, *Marx y la filosofía*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2017, 35, puede encontrarse el siguiente pasaje de una carta de Marx a Ruge en 1843, en ella el de Tréveris escribe lo siguiente en relación a la crítica dogmática: «No combatimos el mundo doctrinariamente, con un nuevo principio [...]. Desarrollamos los nuevos principios del mundo a partir de los principios del mundo [...], no queremos anticipar dogmáticamente el mundo, sino encontrar el nuevo mundo sólo mediante la crítica del viejo mundo». El libro de Emmanuel Renault es un trabajo que, entre otras muchas cosas, muestra de forma rigurosa la evolución de la idea de *crítica* en Marx.



capitalista, es la que sostienen los autores de *El orden de El Capital*:

«Mi impresión es que ese juego de blanco y negro se debe al binarismo simple de los autores: para ellos la realidad social está “torcida”, aunque no se diga cómo ni porqué, y el derecho la “endereza”, pero tampoco sabemos cómo ni en función de qué. Nos basta un moralismo sencillo: la realidad, o sea el capitalismo es el mal, el derecho el bien; los políticos los perversos, y lo son tanto más cuanto menos actúen en beneficio del derecho, los intelectuales los buenos, excepto si se dejan comprar por las multinacionales y los imperios mediáticos, en cuyo caso son perversos y cínicos. El moralismo empaña toda la argumentación impidiendo análisis más ricos y complejos.»<sup>333</sup>

Decíamos poco más arriba: CFLyLAZ no alcanzan a ver que es la propia sociedad capitalista la que existe en una esquizofrenia entre relaciones de ciudadanía o derecho y relaciones de clases, es decir, que el capital necesita del sujeto-de-derecho y necesita del obrero, ambos en pie de igualdad ontológica, y que, además, esta particular esquizofrenia es imprescindible a su reproducción misma. Lo que es paradójico es que, además, CFLyLAZ construyan una teoría esquizofrénica que consiste en fetichizar este carácter esquizofrénico mismo de la ontología capitalista. En un primer momento, al concentrarse en el mercado, se les aparece el mundo ideal del derecho en su pureza adámica y, en un segundo momento, cuando ponen su atención en la producción, se les aparece esa otra realidad terrenal tocada por el pecado original, aquella en la que imperan la relación capital y las clases sociales modernas. Como buenos kantianos, no se les pasa por la cabeza pensar la articulación misma entre ambos momentos, sino que, por el contrario, como decimos, los fetichizan cual cristianos secularizados: el ideal del derecho, como el Dios católico o la Idea en Platón, es el bien que yace incólume en la trascendencia; el capital y las clases sociales modernas fijan los límites de lo real, de la realidad pútrida donde el mal campa a sus anchas. Una cosa es el *deber-ser* y otra el *ser* que diría el filósofo de Königsberg. Levantado el telón de este peculiar escenario, como diagnosticó certeramente la pensadora Montserrat Galcerán, tenemos todos los ingredientes para la condena moral de lo real a partir del ideal, esto es, todo está listo para la condena del capital

---

<sup>333</sup> Montserrat Galcerán, *op. cit.*, 148.

desde el derecho. Ahora, la *crítica de la economía política* que encontramos en *El Capital*, como hemos visto a lo largo de este trabajo, se distancia de esta crítica dogmática porque, justamente, pone de manifiesto, a un nivel ontológico, la necesidad que la realidad del capitalismo tiene de cierta subjetividad, de ciertos contenidos ideales o representacionales, y cómo esa subjetividad, esos ideales o representaciones, legitiman y contribuyen a reproducir esa realidad misma. Por consiguiente, no hay en Marx ni por asomo una crítica trascendente, normativa, del capitalismo a partir de ciertas representaciones o ideales sino una crítica de las representaciones e ideales, de los contenidos normativos estructuralmente necesarios, que conforman una realidad inmanente a la ontología misma del capitalismo. En todo caso, lo que implicaría la perspectiva marxiana es, más bien, una *crítica a la crítica dogmática o moral del capitalismo* en la medida misma en que muestra que esta idealiza y ensalza justo aquellas representaciones e ideales que son necesarios al capitalismo.

De manera muy atinada escribe JPGC a este respecto:

«Marx [...] no sólo mostró la inutilidad de los discursos que se enfrentan al capitalismo desde la afirmación de un moralizante deber-ser. Mostró su inutilidad política y también el profundo despropósito teórico en el que se asientan: elaboró una explicación del funcionamiento del modo de producción capitalista en la que demuestra - entre otras muchas cosas- que el Derecho participa de manera decisiva en la (re)producción de las condiciones de existencia del capitalismo.»<sup>334</sup>

De lo que se trata, en todo caso, pues, es de elucidar la manera en que el sometimiento bajo el capital y su valorización normalizada requieren, necesariamente, del poder estructurante del derecho: de sus representaciones, ideales, normas, leyes, prescripciones, etc.<sup>335</sup> Resumiendo: No tenemos en *EI*

---

<sup>334</sup> Juan Pedro García del Campo, "El derecho, la teoría, el capitalismo y los cuentos", cit.

<sup>335</sup> A este último respecto es sumamente instructivo Christian Laval y Pierre Dardot, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona, Gedisa, 2015. Este magnífico libro muestra, entre otras cosas, cómo las corrientes del pensamiento neoliberal, desde Walter Lippmann a Hayek pasando por los ordoliberales alemanes, se diferencian del liberalismo clásico por haberse percatado del lugar central que tiene lo jurídico y la acción político-jurídica del Estado a la hora de ordenar el mercado capitalista.

*Capital* una crítica del capitalismo a partir del ideal del derecho como les gustaría a CFLyLAZ -esto, al decir de JPGC, es un «profundo despropósito teórico»-, sino, muy por el contrario, una crítica del derecho como instancia que contribuye, «de manera decisiva», a la reproducción misma del capitalismo.

Es más, en nuestros capítulos IV y V, no volvemos ahora sobre los detalles que ya abordamos allí, mostramos incluso la manera en que el fetichismo en general, en sus dimensiones objetiva y subjetiva, superaba el ámbito de las relaciones mercantiles alcanzando las representaciones que la propia sociedad burguesa se hace del *proceso del capital* y del *Estado* como tales. Por una parte, objetivamente, el proceso de valorización del capital quedaba identificado con el proceso de trabajo y esa valorización misma aparecía como producto del capital; y subjetivamente, el propio capital, alcanzada la subsunción real, aparecía como sujeto-de-derecho expresando su propio movimiento a través de la ideología jurídica, lo que a la postre enmascaraba la apropiación capitalista del trabajo ajeno -la explotación de los obreros por los capitalistas- como una apropiación legítima del capital. Por lo tanto, la “solidaridad ontológica” entre derecho y capitalismo se expresaba incluso en el desarrollo mismo del capital. Por otra, vamos a volver sobre ello de aquí a un momento, el Estado, en tanto «capitalista colectivo ideal», quedaba enmascarado y ejercía sus funciones como Estado-de-derecho, como garante trascendente del *bien común* y el *interés general*. Dicho resumidamente: lo que mostramos en estos capítulos, en definitiva, fue de qué manera el capital, e incluso el Estado al servicio de este, funcionan a través de las categorías del derecho.

Toda la ceguera de CFLyLAZ descansa en el *síntoma* que atraviesa su obra *El orden de El Capital*, a saber: la ausencia total de un intento de elucidar el lugar que el fetichismo tiene, justamente, en el orden de *El Capital*. Nosotros, por nuestra parte, inspirados en el mismo Althusser del cual CFLyLAZ se consideran admiradores, hemos intentado realizar ese trabajo en el marco de una reconstrucción de la ontología teórica del modo de producción capitalista elaborada en *El Capital* que atendiese a la posibilidad de entender el fetichismo como una conceptualización materialista de la ideología. El lector puede juzgar

hasta qué punto hemos salido airosos en el intento. Dicho todo esto, concluimos que resulta difícilmente sostenible, por no decir imposible, sumar a Marx al republicanismo ilustrado. De hecho, aunque esto ya no aporta ningún argumento teórico, si así hubiera sido, si el genio de Marx se hubiera considerado a sí mismo como un republicano ilustrado como gustarían CFLyLAZ, bien podríamos haberle echado en cara no sólo su propia ontología del capitalismo, sino también sus palabras contra Proudhon.

«Proudhon comienza por extraer su *ideal de justicia*, la "*justice éternelle* [justicia eterna], de las relaciones jurídicas correspondientes a la producción de mercancías, con lo cual, digámoslo incidentalmente, aporta la consoladora prueba para todo burgués filisteo de que la forma de la producción de mercancías es tan eterna como la justicia.»<sup>336</sup>

## 6. Fetichismo del Estado-de-derecho y fetichismo de los derechos

Demos ahora un último paso en nuestra polémica con CFLyLAZ. En nuestro capítulo V, como acabamos de indicar hace un momento, mostramos la manera en que el fetichismo, tanto en su vertiente objetiva derivada del fetichismo de la mercancía como en su vertiente subjetiva jurídica, rebasaba el ámbito de las relaciones mercantiles de producción para culminar en lo que denominamos *fetichismo político* o *fetichismo del Estado*. Esta cuestión relativa al fetichismo político o del Estado, pero también lo concerniente a la temática del Estado en general, permanece del todo inexplorada en *El orden de El Capital*. Aunque esta circunstancia dificulta nuestra polémica teórica con CFLyLAZ en relación al Estado, estamos absolutamente seguros de que nos concederían que ellos son, ante todo, *defensores del Estado-de-derecho*.<sup>337</sup>

Hacia el final de la primera parte de nuestro trabajo, vimos que el Estado,

---

<sup>336</sup> Karl Marx, *El Capital*, ed. cit., Libro I, Vol. 1, 103-104. Cita n.38 a pie de página.

<sup>337</sup> De hecho, esta posición que defiende el Estado-de-derecho la encontramos apuntada en Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero, *El orden de El capital*; aunque puede encontrarse algo más tematizada a lo largo de *Venezuela, pensar la democracia* y en *Educación para ciudadanía. Democracia, capitalismo y Estado de derecho*.

que nosotros intentamos caracterizar en el marco del sistema de relaciones correspondiente a la ontología marxiana del modo de producción capitalista, quedó definido como una *unidad contradictoria* que se afirma, a un tiempo, como Estado *capitalista* o «capitalista colectivo ideal», por una parte, y bajo la forma Estado-*de-derecho* o *república democrática*, por otra. De hecho, lo que obtuvimos allí, en el fondo, no fue más que lo que denominamos *la contradicción ontológica entre relación de derecho y relación capitalista* que hallamos en el *mercado capitalista* -mercado donde se articulaban, recordemos, la relación entre sujetos-de-derecho y la relación entre las clases sociales modernas, la de los obreros y la de los capitalistas-, pero elevada ahora al ámbito estatal. Y mostramos así, en extenso y con cierto detenimiento, que en la sociedad moderna capitalista, si nos esforzábamos en tirar del hilo de la ontología marxiana expuesta en *El Capital*, el Estado funcionaba *en tanto que capitalista*, como «capitalista colectivo ideal», esto es, desarrollaba sus funciones al servicio de la reproducción y la acumulación a medio y largo plazo del capital, presentándose y operando, a un nivel fenoménico, ideológico, como Estado-*de-derecho* que garantiza el *bien común* de los ciudadanos y el *interés general* de la nación.

Una vez alcanzado este punto, no debería extrañarnos que reaparezca la tentación de CFLyLAZ consistente en negar la particular esquizofrenia entre derecho y capital intrínseca a la sociedad moderna capitalista, pero, ahora, en lo que atañe al ámbito del Estado, es decir, es relativamente fácil que nos encontremos seducidos, por efecto del fetichismo político mismo, a idealizar el Estado-*de-derecho* como ideal trascendente -separado de la realidad capitalista- que encarna el bien común y el interés general, y que, a un tiempo, adoptemos como posición que el Estado *capitalista*, su funcionamiento global al servicio de la acumulación capitalista, es la única realidad estatal *realmente* existente bajo condiciones capitalistas. Esto es justo lo que mantienen CFLyLAZ cuando sostienen que el Estado-*de-derecho* es el ideal republicano a reivindicar para el comunismo<sup>338</sup> y que, bajo las susodichas condiciones

---

<sup>338</sup> Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero *Educación para la ciudadanía. Democracia, capitalismo y Estado de derecho*, ed. cit., 211-213: «Si ocurre que el comunismo ha de resultar, en sí mismo, mucho más compatible que el capitalismo con la

capitalistas, dicho ideal es o bien inexistente cuando hay una completa ausencia de ley o derecho, como ocurre durante los fascismos de diverso pelaje, o bien es una farsa, un falso Estado-de-derecho, por cuanto el Estado capitalista no puede ser jamás el garante de una ley o de un derecho realmente auténticos, realmente racionales, es decir, no es jamás garante de una ley o derecho que emerja de un acto de libertad verdaderamente kantiano, es decir, de un acto que se dé en «el lugar de cualquier otro», en el espacio puramente racional, vacío de cualquier consideración que esté condicionada por unos u otros intereses particulares.<sup>339</sup>

Ahora bien, asumido este planteamiento, surge inmediatamente un trasunto referido al ámbito del Estado de la «radical incompatibilidad» que mediaba, según CFLyLAZ, entre derecho y capital, esto es, surge ahora una nueva «radical incompatibilidad» pero con dos nuevos protagonistas: el Estado-*de-derecho* por una parte y el Estado *capitalista* por otra. Y sentadas estas condiciones se abrirá paso, asimismo, un eco de la *crítica dogmática o moralizante* ya abordada por nosotros en nuestro apartado anterior, a saber: la crítica del Estado *capitalista* a partir del ideal republicano del Estado-*de-derecho*. Esta crítica, a nuestro entender, tiene su límite principal en que, precisamente, pierde de vista la aludida caracterización ontológica del Estado que lo afirma, simultáneamente, como Estado capitalista y como Estado-*de-derecho*. De hecho, bajo este punto de vista que no es otro que el nuestro, la idealización del Estado-*de-derecho* o república democrática -que CFLyLAZ, como hemos señalado, consideran nada menos que el ideal a realizar bajo el comunismo- descansa en una aceptación acrítica de la fetichización del Estado que, en último término, responde a un ejercicio de mala abstracción que olvida, una vez más, el vínculo ontológico que une esta forma fenoménica del Estado con el sistema de relaciones que define el modo de producción capitalista.

De aquí que, a esta crítica dogmática o moralizante del Estado, entre

---

democracia y el Estado de derecho, se hace preciso, ante todo, replantear el tipo de “hombre nuevo” que las tradiciones marxistas y anarquistas de profetizar y reclamar. *El protagonista de la sociedad comunista del futuro puede y debe ser el ciudadano exigido por el proyecto político de la Ilustración.*».

<sup>339</sup> *Ibid.*, 15-22.

otras cosas, se le escape algunas de las cosas de las cuales nosotros ya nos ocupamos, a saber:

- que es el Estado capitalista en tanto Estado-de-derecho el que, para decirlo con palabras de Althusser, interpela y constituye a los individuos en ciudadanos o sujetos-de-derechos y que, llevando a cabo esta función, asegura la circulación en el mercado de la fuerza de trabajo de los obreros haciendo posible su explotación en el ámbito de la producción por los capitalistas, lo que, a la postre, garantiza a su vez la reproducción, la acumulación y el despliegue del capital;
- que el Estado *capitalista*, al funcionar en tanto Estado-de-derecho, hace que su actividad al servicio del interés particular del capital en general quede disimulada fenoménicamente como actividad al servicio del bien común de los ciudadanos y el interés general de la nación. La consecuencia última de esto es, lo mostramos también en su momento, el ocultamiento del *carácter de clase capitalista* del Estado moderno; de aquí que este Estado no aparezca como sujeto al interés particular del capital sino como sujeto, puesto al servicio, del bien común y del interés general.

Por lo tanto, la propia necesidad que tiene el capitalismo, para reproducirse y legitimarse, de la forma de subjetividad establecida por la categoría sujeto-de-derecho, hace necesaria a su vez la actividad masiva del Estado -de sus funciones y de sus formas fenoménicas- para imponer esta forma misma de subjetividad, así como sus contenidos representacionales, normativos, prescriptivos, etc. Lo que estamos sosteniendo, de forma althusseriana, es que la sociedad moderna capitalista, justo por precisar del poder estructurante del derecho que garantiza normativamente el sometimiento al capital, requiere a su vez, de manera igualmente imprescindible, del Estado y las formas fetichistas estatales que imponen ese poder estructurante mismo. Es esta función ontológica reproductiva que tiene la ideología jurídica y la forma Estado-de-derecho bajo el capitalismo la que permanece como un punto

ciego absoluto en el planteamiento de CFLyLAZ. No es difícil percatarse de que este punto ciego como tal es una condición *sine qua non* para establecer el derecho y el Estado-de-derecho como ideal que sirva de instancia crítica u horizonte de futuro a realizar. Justo lo contrario de lo que hallamos en nuestro enfoque, el cual, en sintonía con la crítica marxiana, parte de que la cuestión nodal no es tanto si vale la pena reivindicar un supuesto ideal republicano del Estado-de-derecho ajeno a las condiciones capitalistas sino, más bien, escudriñar y percatarse de cómo opera dicho ideal republicano en el marco de las condiciones capitalistas mismas.

Ahora bien, el fetichismo del Estado implica a su vez el fetichismo del derecho, y esto en un doble sentido: en primer lugar, que los individuos, en tanto que sujetos-de-derecho, se viven a sí mismos, ideológicamente, como *sujetos de derechos*, en el sentido de que se comprenden a sí mismos, de manera espontánea, de forma completamente natural, como portadores de estos o aquellos derechos, y en segundo lugar, que ser sujeto-de-derecho supone, a un tiempo, que dichos individuos no pueden sino percibirse a sí mismos, de forma igualmente ideológica, como estando sujetos al derecho, como sometidos al derecho. Como hemos visto a lo largo de la segunda parte este trabajo dedicada a Althusser, la ideología no es algo que se elija y se tenga; por el contrario, la ideología nos posee, habitamos en ella, y esto significaba, simplemente, que asumimos y vivimos en sistemas de representaciones o relaciones de sentido determinados, asumiéndolos como nuestro propio mundo, experimentándolos como nuestro «mundo vivido». Pues bien, el fetichismo del derecho refiere aquí, por lo tanto, a que, en la sociedad moderna capitalista, los individuos nos consideramos a nosotros mismos, de manera completamente espontánea, como *sujetos-de-derecho*, y que esto conlleva a su vez que nuestro «sentido común» nos dicte, como una evidencia de sentido incuestionable, que somos *sujetos de derechos* y que estamos *sujetos al derecho*. Tanto es así que el derecho, según algunos pensadores recientes, ha sido elevado por nuestros tiempos nada menos que a «la categoría de principio central», «a la ideología que queda tras el fin y la



superación de las ideologías». <sup>340</sup> No obstante lo anterior, estas evidencias del «sentido común» correspondientes al fetichismo del derecho tienen, como diría Marx, un carácter histórico y, obviamente, eran por completo impensables antes del advenimiento de la modernidad; por ejemplo, sin ir más lejos, nunca se le hubieran pasado por la cabeza a un siervo de la gleba o a un señor feudal durante el feudalismo, tampoco a un plebeyo o a un patricio en el Imperio Romano. <sup>341</sup>

Lo primero, *ser sujetos de derechos*, supone lo que, usualmente, con el ascenso de la burguesía desde el siglo XVI y la consolidación de la modernidad, se ha venido en denominar *derecho subjetivo*, es decir, considerar que es el derecho el que otorga derechos o, lo que es equivalente, que es el Estado moderno el que tiene la potestad de reconocer derechos a los individuos establecidos en sujetos-de-derecho; de aquí que, como decimos, los individuos consideren, ideológicamente, que su ser mismo consiste en ser sujetos que tienen derechos concedidos y garantizados por el Estado, y por ello a su vez dichos individuos, incluso las masas, exigen, hacen valer y reclaman el reconocimiento y la conquista de *sus* derechos al Estado. Es este fetichismo de los derechos el que conduce a considerar, de manera igualmente espontánea, como algo nuevamente evidente, que toda lucha individual o colectiva, incluidas aquellas que enfrentan a la clase trabajadora contra la clase capitalista, no puede sino articularse como una reivindicación y una conquista de derechos que el Estado ha de reconocer y garantizar en última instancia; <sup>342</sup>

---

<sup>340</sup> Véase, por ejemplo, Costas Douzinas, “El fin(al) de los derechos humanos”, en *Anuario de Derechos Humanos*, Nueva Época. Vol. 7, T. 1 (2006): 309-340. Asimismo, también según Costas Douzinas, este vivirse como sujetos de derecho y de derechos lleva, en la actualidad, a que el *ser* y el *deber ser* colapsen de modo que las personas adquieran su naturaleza concreta, su humanidad e incluso su propia identidad en función de los derechos poseídos. Véase también Costas Douzinas, *El fin de los derechos humanos*, Bogotá, Temis, 2010, Cap. 1. Costas Douzinas es catedrático y decano en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Londres, Birkbeck College.

<sup>341</sup> Son sumamente instructivos a este respecto los libros del catedrático de derecho de la UNAM Óscar Correas. Véase Óscar Correas, *Ideología jurídica*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1983 y, especialmente, Óscar Correas, *Introducción a la crítica del derecho moderno*, México D.F., Fontamara, 2013. Para una genealogía crítica del derecho subjetivo en general y de los derechos humanos en particular puede consultarse, asimismo, Costas Douzinas, *El fin de los derechos humanos*, ed. cit. o Michel Valley, *Le Droit et les droits de l'homme: de Kant à Marx*, Paris, PUF, 1990.

<sup>342</sup> Como ha argumentado, acertadamente, Costas Douzinas, ya las grandes declaraciones de los derechos humanos del siglo XVIII, al establecer la universalidad del

pero este fetichismo de los derechos bajo la sociedad moderna capitalista no hace sino subsumir las luchas dentro de los cauces del ámbito del Estado-de-derecho, y con ello, las integra y recodifica dentro del horizonte de la sociedad moderna capitalista y su dinamismo.

Lo segundo, estrechamente relacionado con lo anterior, significa que los individuos en tanto sujetos-de-derecho están sometidos al derecho, que están, como suele decirse, bajo el “imperio de la ley”, cosa que es lo mismo que aseverar que están sometidos al Estado capitalista que, en tanto que Estado-de-derecho, detenta y garantiza el derecho. De aquí que nosotros, modernos, no solemos albergar duda alguna sobre el hecho de que, cuando se conculcan nuestros derechos o cuando la contraparte con la que firmamos un contrato - sea de la índole que fuere- falta a lo acordado, ha de intervenir ese tercero llamado a hacer de árbitro y garantizar el derecho, a saber: el Estado. A este último respecto, cabe llamar la atención sobre otra cuestión interesante: cuando el Estado capitalista, en coyunturas históricas excepcionales, ha prescindido de su forma Estado-de-derecho para salvaguardar los intereses del capital, por ejemplo durante las dictaduras fascistas o autoritarias como las de Franco, Pinochet u otros engendros de igual calaña, se nos impone la idea de que es preferible el derecho, que prevalezca un Estado como árbitro y garante del derecho y de los derechos, a que exista su completa ausencia.<sup>343</sup> Dicho de otra manera, es comprensible que, en un estado de naturaleza hobbesiano, en un contexto de «bellum omnium contra omnes»<sup>344</sup>, se llegue a la conclusión de que el Estado-Leviatán que hace valer el derecho es un mal menor, incluso un anhelo comunista -como sostienen CFLyLAZ- que nos pondría a buen recaudo

---

derecho producían a su vez el efecto inmediato de establecer el poder ilimitado del Estado y su ley. Véase Costas Douzinas, “El fin(al) de los derechos humanos”, ed. cit., 314. Asimismo, para una presentación de un programa de lucha planteado como *reivindicación de derechos* de participación política, civiles y sociales que el Estado ha de garantizar puede leerse el artículo de Carlos Fernández Liria, Daniel Iraberri y Luis Alegre Zahonero, “La libertad republicana contra la concepción liberal del Estado”, <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=165614>, 2013.

<sup>343</sup> Un listado extenso de situaciones de excepción de esta índole podemos encontrarla en Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero, *Educación para la ciudadanía. Democracia, capitalismo y Estado de derecho*, ed. cit., 193-211.

<sup>344</sup> Conocida locución latina que significa «la guerra de todos contra todos». Esta locución fue hecha célebre por el filósofo inglés Thomas Hobbes en sus obras *De Cive* (1642) y *Leviatán* (1651) para referirse al estado de naturaleza anterior al Estado-de-derecho.

frente a la barbarie de los pelotones de fusilamientos, las desapariciones o las fosas comunes. Lo que no se alcanza a sospechar en este planteamiento es que la propia inflación de la ideología jurídica en nuestro tiempo, quizá sea el reverso directo del potencial ontológico de la sociedad moderna capitalista para generar todo tipo de masacres, desigualdades económicas y sociales estructurales, guerras, holocaustos y genocidios, etc.<sup>345</sup> Hay que atreverse a pensar el dominio de la barbarie hoy tan presente como el acicate principal que hace cobrar fuerza la representación del Estado-de-derecho como agente humanitario que protege a los más débiles frente a los más fuertes. De hecho, no faltan quienes han llegado incluso a identificar en la actualidad una «revolución de la aplicación en los derechos humanos» a nivel internacional que estaría bajo sospecha de ser una mascarada que hace valer, incluso en escenarios de guerra, los intereses espurios de las potencias económicas occidentales.<sup>346</sup> Y en este mismo sentido, tampoco debería escapársenos que la idealización del derecho y del Estado frente a la barbarie suele obviar también que, incluso bajo los ropajes de sus formas republicanas, estos sirven al interés de la clase dominante capitalista sacralizando, por ejemplo, la propiedad privada capitalista, las legislaciones laborales que facilitan la explotación laboral, los desahucios de viviendas en favor de las entidades financieras, la dominación y el expolio de las multinacionales a nivel internacional, etc.

---

<sup>345</sup> Nuevamente puede leerse Costas Douzinas, “El fin(al) de los derechos humanos”, ed. cit., 310-311: «Si el siglo XX es la época de los derechos humanos, su triunfo es, como poco, paradójico. Nuestra era ha presenciado más violaciones de sus principios que ninguna de las épocas precedentes y menos “iluminadas”. El siglo XX es el siglo de la masacre, el genocidio, la limpieza étnica, la era del Holocausto. En ningún momento de la historia de la humanidad ha existido tal distancia entre pobres y ricos en el mundo occidental y entre norte y sur a escala global. Ningún grado de progreso permite a uno ignorar que nunca antes en términos absolutos tantos hombres, mujeres y niños han sido subyugados, matados de hambre o exterminados de la Tierra.».

<sup>346</sup> James Silk, “La justicia penal internacional y la protección de los derechos humanos: ¿el Estado de derecho o la arrogancia del derecho?”, en Roberto Saba (ed.) *Los derechos fundamentales*, Buenos Aires, Ediciones del Puerto, 2001, 278-279: «Los elementos clave de esta “revolución en la aplicación” son bien conocidos: la creación por parte del Consejo de Seguridad de la ONU de los tribunales *ad hoc* para la antigua Yugoslavia y para Ruanda, su récord de acusaciones, arrestos, juicios y sentencias así como su doctrina [...] Más la relación entre todo esto y la protección de los derechos humanos no puede ser asumida fácilmente. De hecho, el actual dominio del discurso de los derechos humanos por parte de la justicia penal internacional puede tener implicaciones problemáticas en cuanto a la protección de los derechos humanos.».

La forma Estado-de-derecho, en suma, es la forma de dominio por antonomasia del Estado capitalista, pues mediante ella, estructurándonos como *sujetos de derechos* y como *sujetos al derecho*, se fragua y estructura, normativamente, nuestro sometimiento al capital. Ya podemos proclamar con CFLyLAZ: ¡Viva el Estado-de-derecho! ¡Viva el capital!

\*\*\*\*\*



# CONCLUSIÓN



## XV. CAPITALISMO Y DERECHO, ¿UNA RELACIÓN IMPOSIBLE?

A modo de conclusión queríamos terminar con una respuesta a la pregunta que da título a este trabajo: *Capitalismo y derecho, ¿una relación imposible?* Esta ha sido la cuestión que ha permanecido de fondo a lo largo de nuestro viaje por estas páginas, también en nuestra polémica con los autores de *El orden de El Capital*.

De acuerdo con nuestra investigación, creemos haber mostrado suficientemente que la ontología materialista del modo de producción capitalista elaborada por Karl Marx en *El Capital* contiene una *crítica del derecho*. Desde luego, esta circunstancia en nuestro tiempo sacralizador del derecho y de los derechos hace de Marx, como mínimo, un autor incómodo. Por ello, hay quienes optan consciente o inconscientemente por vestirlo con ropajes que lo hagan simpático, incluso seductor, a los apologetas del derecho y los derechos. Esta inclinación a disfrazar a Marx con vestiduras que no son las suyas ha sido una tónica constante a lo largo de la historia. El objetivo, confeso o inconfeso, fue siempre el mismo: llevarlo al terreno propio de una u otra posición filosófica o ideológica: por allá en los años 60, fue el humanismo denostado por el filósofo comunista Louis Althusser, hoy es el derecho. Para nosotros, en cambio, el carácter sacro que se atribuye actualmente al derecho hace del Marx *crítico del derecho* un autor infinitamente más atractivo, y es que pensamos que la filosofía, la buena filosofía, ha de disfrutar siempre de un carácter intempestivo.

La *crítica del derecho* que se desprende de *El Capital* nos muestra no sólo la respuesta afirmativa a la posibilidad de una relación entre capitalismo y derecho, sino algo mucho más contundente y profundo: la manera en que el derecho constituye una estructura inmanente y necesaria -un *supuesto trascendental* o una «condición de posibilidad» decíamos usando el



vocabulario de Kant- a la estructura de estructuras que conforma el modo de producción capitalista. Para percatarse de este hecho, como mostramos, fue preciso que pensáramos el capitalismo como lo hizo Marx, es decir, no como una estructura simple limitada a lo económico, sino por el contrario, como una estructura compleja que cuaja en la articulación de diferentes estructuras: económicas, jurídico-ideológicas, políticas, etc. Situados bajo esta perspectiva, démosle ahora *una vuelta de tuerca más* a esta necesidad estructural, constitutiva, del derecho bajo el capitalismo, aunque sea en un tono de despedida que coquettee con la forma literaria.

Hagamos hablar, pues, a través de estas líneas finales, al discurso ideológico del derecho: Sólo en la medida en que habitamos la sociedad moderna nos representamos a nosotros mismos bajo *la categoría fundamental del derecho*, esto es, como *sujetos-de-derecho* -como propietarios, libres e iguales-, y sólo bajo este supuesto se dan, a un tiempo, las condiciones ontológicas subjetivas que hacen posible la circulación de las mercancías en el mercado. Pero junto a la categoría de sujeto-de-derecho, como correlato suyo, tenemos la categoría de *objeto-de-derecho*, bajo la cual las cosas del mundo se revelan como *propiedades* de los sujetos que las producen mediante *sus* trabajos. El trabajo es la actividad a través de la cual el sujeto proyecta su voluntad en las cosas del mundo y en el mundo mismo, pero también, de acuerdo con el discurso moderno de derecho, es el fundamento último que hace de esas cosas y del mundo mismo *propiedades*. Dicho de otro modo, la propiedad es apropiación y la apropiación acontece mediante el trabajo. Luego, que una cosa sea objeto-de-derecho, propiedad, es condición imprescindible para que pueda convertirse en mercancía, para que sea pasto de contratos, compras y ventas. Por el lado del sujeto, pues, tenemos un personaje fáustico que clama entusiasmado junto a Fichte: «en el principio fue la acción». Este personaje está dispuesto a apropiarse las cosas del mundo y el mundo mismo. Ve en todo lo que le rodea la posibilidad de la realización de sus potencias creadoras, de su libertad. Y en el límite, todo, absolutamente todo, puede devenir espejo de su alma, proyección de su sola voluntad mediante el trabajo. Él es el espíritu del mundo, el *anima mundi*. Por el lado del objeto, como reverso de ese yo fáustico desencadenado, no puede haber sino cosas del

mundo y un mundo mismo que se revelan ya como productos del trabajo, ya como meros *disponibles*, como *recursos* dispuestos a ser igualmente movilizados por la acción creadora del trabajo. En ambos casos, la mediación efectiva del trabajo hace de las cosas del mundo y del mundo mismo propiedades susceptibles de iniciar los bailes ditirámicos aparejados al fetichismo de las mercancías.

Pero todo este delirio que pone en marcha el solo discurso ideológico del derecho sostenido por el Estado se desenvuelve todavía a un nivel abstracto, al mismo nivel abstracto que el de la mercancía, como condición de su circulación (sección I de *El Capital*). Marx lo hará descender del cielo mercantil a la tierra, al terreno concreto de la contingencia histórica en que hace acto de presencia el capital (sección II en adelante). Y aquí, en la tierra, la cabeza absoluta de nuestro espíritu fáustico se divide en dos para encarnarse en los que poseen medios de producción y en los que carecen de ellos. Por ello, una vez que nuestro personaje fáustico ha introducido su magna sesera en el lodazal violento y doloroso de la historia, a diferencia del espíritu absoluto de Hegel, se revela a sí mismo como un enano impotente, esquizoide, que no puede ni siquiera reconciliarse consigo mismo. Si se mira de frente, encuentra un rostro con un frontispicio que reza «proletario», se descubre dramáticamente como un obrero desposeído de todo medio de producción, como un ser que sólo puede realizarse como aquel sujeto-de-derecho que todo lo podía si enajena su fuerza de trabajo, si establece su potencia misma para trabajar en objeto-de-derecho y, ulteriormente, en mercancía dispuesta a ser comprada y explotada por su otro rostro en el reverso. Por ello, al mirarse por detrás, le sorprende ese otro rostro suyo, pero con un cartel, ahora numinoso, donde lee «capitalista» y se descubre a sí mismo, con no menor amargor y paradoja, como un sujeto-de-derecho igualmente despotenciado, poseedor de unos medios de producción que es incapaz de movilizar por sí mismo, que requieren el concurso de la potencia laboral de su rostro anverso para ponerlos en funcionamiento y que, aun funcionando bajo el impulso vital del obrero que él ha comprado, no lo hacen ya tampoco según su voluntad, sino según la voluntad de un capital que, habiéndose adueñado de su propia alma, se autoproclama *sujeto* único de su propio proceso.

Dice Marx:

«[...] en la circulación D-M-D funcionan ambos, la *mercancía* y el *dinero*, sólo como *diferentes modos de existencia del valor mismo*: el dinero como su modo general de existencia, la mercancía como su modo particular de existencia o, por decirlo así, sólo disfrazado. El valor pasa constantemente de una forma a la otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un sujeto automático. Si fijamos las formas particulares de manifestación adoptadas alternativamente en su ciclo vital por el valor que se valoriza, llegaremos a las siguientes afirmaciones: el *capital es dinero*, el *capital es mercancía*. Pero, en realidad, el *valor* se convierte aquí en el *sujeto de un proceso en el cual*, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se *autovaloriza*. El movimiento en el que agrega plusvalor es, en efecto, su propio movimiento, y su valorización, por tanto, *autovalorización*. Ha obtenido la cualidad oculta de agregar valor porque es valor. Pare crías vivientes, o, cuando menos, pone huevos de oro.»<sup>347</sup>

Es clave, para captar el meollo del asunto, percatarse de la manera misma en que el discurso ideológico del derecho se transforma al pasar de su impoluto momento mercantil a su realización en la contingencia histórica comandada por el capital. El secreto está en fijar nuestra atención en cómo, una vez irrumpe en escena el capital, el delirio del discurso ideológico del derecho se mantiene a costa de que la categoría de sujeto, el papel de nuestro querido Fausto, sea representado por actores distintos.

Escena primera, estamos ante la *Gran República de Comerciantes* (sección I):

La «relación imaginaria» sujeto-objeto se establece de tal modo que son *los humanos* los que se representan a sí mismos bajo la categoría *sujeto-de-derecho* y el mundo y las cosas del mundo como *objetos-de-derecho*. Aquí, como hemos apuntado, cada humano es un personaje fáustico. El mundo es el lugar dispuesto a ser configurado y apropiado por medio del desarrollo de las

---

<sup>347</sup> Karl Marx, *op. cit.*, Libro I, Vol. 1, 188.

potencias humanas del trabajo. Tenemos la comunidad de sujetos-de-derechos -de propietarios, libres e iguales- donde cada uno considera como suyo aquello que emana de su trabajo y sólo de su trabajo, donde cada cual acude al mercado con la única finalidad de *vender para comprar*, de hacerse con mercancías cuyo valor de uso sean de su interés, jamás para enriquecerse a costa del trabajo ajeno. La forma política que corresponde a esta primera escena, lo hemos visto, es el Estado-de-derecho o la Gran República de Comerciantes que teorizaran, cada uno a su manera, Locke, Hobbes, Kant o Hegel, entre otros.

Escena segunda, surge entre bambalinas *el Capital* (sección II en adelante):

La contingencia histórica trae consigo la irrupción en el mercado de la fuerza de trabajo, condición *sine qua non* para la aparición del capital en la sociedad moderna. Marx es claro y taxativo, hay *dos condiciones* imprescindibles para que se dé la circulación de la fuerza de trabajo y con ella la existencia del capital. Primera condición: debe preservarse a nivel del mercado el discurso del derecho de nuestra primera escena. No puede ser de otro modo, sólo así se asegura la circulación de las mercancías en general y de la fuerza de trabajo del obrero que valoriza al capital en particular. El obrero sólo puede hacer de su fuerza de trabajo un objeto-de-derecho (un objeto de contrato, de compra-venta, etc.), y por ende una mercancía, a condición de constituirse a sí mismo en sujeto-de-derecho frente a uno u otro capitalista que sea, como él, sujeto-de-derecho. El discurso ideológico del derecho materializado en los aparatos ideológicos de Estado, interpelando al obrero, afirma aquí la categoría de sujeto hasta el punto en que colapsa en la de objeto. Segunda condición: el obrero debe estar desposeído de todo medio de producción, sólo así se ve *obligado*, empujado por la supervivencia propia y la de los suyos, a acudir indefectiblemente al mercado para vender su única propiedad, su fuerza de trabajo, a los capitalistas poseedores de los medios de producción. Esta segunda condición, hecha realidad por la acción violenta del Estado, no hace otra cosa que afirmar *la existencia del proletariado*, la expropiación pasada, presente y futura de las masas que quedan

ineludiblemente empujadas a acudir al mercado para venderse al capital. Estamos ante la negación directa de la primera condición en la pelleja del obrero, pero también en la del capitalista, ante su transfiguración mediante la inversión de las determinaciones de la propiedad: la *igualdad* entre sujetos se troca en la *desigualdad* de posesión respecto a los medios de producción; la *libertad* del obrero en la *esclavitud* de tener que vender su fuerza de trabajo al capitalista, y la *libertad* de este en su *esclavitud* respecto al capital, pues en tanto que «soporte» suyo, su deseo de plusvalor es el deseo de autovalorización del capital. Esta segunda escena *supone a la vez que aniquila* los supuestos de nuestra primera escena. El discurso ideológico del derecho que parte de la propiedad fundada en el trabajo propio, la libertad y la igualdad, *seguir sigue funcionando*, sólo que ahora lo hace al servicio de la propiedad fundada en el trabajo ajeno, la esclavitud asalariada y la desigualdad; sirviendo, en suma, al capital y su reproducción. Esta es la paradoja de la relación capital enmascarada por el derecho en lo relativo a la libertad y la necesidad: la asimetría que consiste en la necesidad de los proletarios, carentes de medios de producción, de vender su fuerza de trabajo para sobrevivir, y la necesidad de los capitalistas, propietarios de ellos, de comprar dicha fuerza para engordar el capital, es vivida *en el derecho* como la igualdad simétrica entre sujetos-de-derecho en la que el canje de la fuerza de trabajo por el salario, contrato mediante, signa que los menos tengan la libertad de servirse de los más y que los más tengan la libertad de dejarse usar por los menos. El discurso ideológico del derecho es una astucia de dominio tan espléndida como cruel: moviliza a los humanos como libres e iguales, y movilizándolos como tales, los somete a la servidumbre del capital.

Ahora, que el derecho, es decir, el Estado, reclute humanos poniéndolos bajo el mando del capital, no obsta para que el capital reclame sus derechos presentándose a sí mismo, igualmente, *en* el discurso ideológico del derecho. Y es que una vez que el fetichismo jurídico se adhiere a la piel del capital, este acontece Capital, su ser mismo queda fijado como *persona jurídica*, y entonces comienza a argumentar por boca de aquellos que lo detentan de la manera siguiente: si soy yo quien mueve la fuerza de trabajo de los obreros y la maquinaria; si es mi voluntad la que se encarna en la voluntad del capitalista; si

es mi alma la que se imprime en las cosas del mundo y el mundo mismo transformándolos en productos míos; si soy yo, en definitiva, quien todo lo moviliza para mi propia autovalorización y reproducción; veamos entonces, ¿quién es aquí el *sujeto* del mundo? ¿quién es aquí nuestro verdadero Fausto? Fijémonos: el discurso del derecho permanece intacto, sólo que ahora, en la «relación imaginaria» sujeto-objeto inherente a su delirio, es el capital quien se manifiesta y existe como *sujeto-de-derecho* por excelencia, y el mundo y las cosas del mundo como *objetos-de-derecho* suyos. Y a partir de este momento, nuevamente, las razones del derecho, lejos de detenerse, siguen funcionando, sólo que ahora lo hacen para salvaguardar la propiedad, la libertad y la igualdad de... ¡Herr Kapital! Basta echar el ojo sobre la acción cotidiana de los Estados, sus leyes y su jurisprudencia, para percatarse de que estos son la manera en que el Capital reclama e impone sus derechos mediante el derecho. Si hay quienes albergan dudas ahí están la propiedad industrial e intelectual, las patentes y las marcas, incluso las guerras amparadas en la norma internacional, para convencerles. Travestido el capital en Capital por su investidura jurídica, nadie puede apropiarse ya de su fecunda y omniabarcante actividad creadora, de su potencia fáustica infinita; de acuerdo con el derecho, sólo a él le pertenecen las cosas del mundo y el mundo mismo en su totalidad, pues hace ya algún tiempo que devinieron sus obras genuinas. Así, y no de otro modo, nos habla el discurso ideológico del derecho sostenido por el Estado y sus aparatos jurídicos. Avalando, en conclusión, la apropiación planetaria del Capital.

Capitalismo y derecho, ¿una relación imposible?

\*\*\*\*\*

## XVI. BIBLIOGRAFÍA

### Bibliografía Primaria de Karl Marx

Marx, Karl. *Das Kapital* en *Werke*, Berlín, Dietz, 1969 / *El Capital*, traducción de Pedro Scaron, Madrid, S. XXI, 1975 / *El Capital*, traducción de Wenceslao Roces, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1999 / *El Capital*, traducción de Vicente Romano García, Madrid, Ediciones Akal, 2007.

Mención especial merece cómo hemos trabajado con el libro I de *El Capital*: en nuestra investigación hemos tomado como base la traducción de Pedro Scaron por ser la primera, y hasta el momento la única, aproximación a una edición crítica en castellano de *El Capital* que parte de la última edición alemana publicada por Marx en vida (1873) y que, además, tiene en cuenta la primera edición alemana (1967), recoge en subnotas las variantes introducidas por Engels en la tercera y cuarta ediciones alemanas (1883 y 1890) y, finalmente, tiene en cuenta también la edición francesa revisada por Marx (1872-1875). Asimismo, hemos cotejado la traducción de Pedro Scaron con las traducciones de Wenceslao Roces -especialmente estimada por nosotros por su calidad literaria; aunque su estilo libre, por momentos, se separe sorprendentemente de la letra de Marx- y la más reciente de Vicente Romano -una traducción de gran calidad y rigor que tiene como principal virtud el haberle dado al texto marxiano un carácter ameno-, así como con las diferentes versiones en alemán en *Werke*.

Otras obras de Marx consultadas han sido:

Marx, Karl. *Cartas sobre El Capital*, traducción de Florentino Pérez, Barcelona, Laia, 1974.

- *Crítica del Programa de Gotha*, Madrid, Ricardo Aguilera Editor, 1971.
- *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, S. XXI, 2008.
- *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Austral, 1992.

- *El Capital libro I capítulo VI (inédito)*, Madrid, S. XXI, 1973.
- *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México D.F., S. XXI, 2007.
- *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Valencia, Pre-textos, 2013.
- *Miseria de la filosofía*, Gijón, Ediciones Jucar, 1974
- *Sobre la cuestión judía*, en *La cuestión judía*, Barcelona, Anthropos, 2009.
- *Trabajo asalariado y capital*, Barcelona, DeBarris, 1987.
- *Salario, precio y ganancial*, Barcelona, DeBarris, 1987.

Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Escritos sobre España*, Madrid, Editorial Trotta, 1998.

- *Manifiesto Comunista*, Madrid, Ediciones Akal, 2007.
- *La ideología alemana*, México D.F., Grijalbo, 1970.
- *La sagrada familia*, Barcelona, l'Eina, 1989.

## **Bibliografía Primaria de Louis Althusser**

- Althusser, Louis. *Écrits sur la psychanalyse, Freud et Lacan*, Paris, Stock/IMEC, 1993 / *Escritos sobre psicoanálisis, Freud y Lacan*, Madrid, Nueva Visión, 1984.
- *Etre marxiste en philosophie*, Paris, PUF, 2015 / *Ser marxista en filosofía*, Madrid, Ediciones Akal, 2017.
  - *Idéologie et appareils idéologiques d'État* en *Positions*, Paris, Editions Sociales, 1976 / *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1984,
  - *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, Paris, PUF, 2014 / *Iniciación a la filosofía para no filósofos*, Madrid, S. XXI, 2016.
  - *La philosophie comme arme de la révolution* en *Positions*, Paris, Editions Sociales, 1976 / *La filosofía como arma de la revolución*, Córdoba, Cuadernos de pasado y presente, 1970.
  - *L'avenir dure longtemps* (suivi de *Les faits*), Paris, Stock/IMEC, 1992 / *El porvenir es largo*, Barcelona, Círculo de lectores, 1992.



- “L’unique tradition materialiste”, en *Lignes*, no. 18 (1993): 72-119 / “La única tradición materialista”, en *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, núm. 4 (2007): 132-154.
- *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965 / *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, S. XXI, 1972.
- *Solitude de Machiavel*, Paris, PUF, 1998 / *La Soledad de Maquiavelo*, Madrid, Ediciones Akal, 2008.
- *Marx dans ses limites* en *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock/IMEC, 1994 / *Marx dentro de sus límites*, Madrid, Ediciones Akal, 2003.
- *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973 / *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Madrid, S. XXI, 1974.
- *Sur la reproduction*, Paris, PUF, 1995 / *Sobre la reproducción*, Madrid, Ediciones Akal, 2015.

Althusser, Louis; Balibar, Étienne et al. *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1965 / *Para leer El Capital*, Madrid, S. XXI, 1984.

Nuestro estudio de los textos de Althusser ha tomado como base las obras en castellano arriba referenciadas y han sido cotejadas, en los pasajes claves para la elaboración de nuestro trabajo, con las versiones respectivas en francés.

## **Bibliografía Secundaria**

- Albiac, Gabriel. *Althusser: Cuestiones del leninismo*, Madrid, Zero, 1976.
- “Althusser, el marxismo incómodo”, en Bermudo, J.M. (comp.). *Los filósofos y sus filosofías*, Barcelona, Vicens Vives, 1983.

Alvater, Elmar. “Estado y capitalismo. Notas sobre algunos problemas del intervencionismo de Estado”, en *Cuadernos Políticos*, México D.F., Editorial Era, núm. 9 (1976): 9-30.

Artous, Antoine. *Marx, el Estado y la política*, Barcelona, Sylone, 2016.

Balibar, Étienne. *Cinco ensayos de materialismo histórico*, Barcelona, Laia, 1974.

- *Ciudadanía*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2013.
- *Ciudadano sujeto*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2014.
- *Escritos por Althusser*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2012.
- *La filosofía de Marx*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006.
- *Sobre la dictadura del proletariado*, Madrid, S. XXI, 2015.

Banfi, Rodolfo. *Significados del valor de uso en El Capital*, Barcelona, a. Redondo Editor, 1973.

Benítez, Pedro. *La formación de un francotirador solitario. Lecturas filosóficas de Louis Althusser (1945-1965)*, Zaragoza, Prensas universitarias de Zaragoza, 2007.

Bermudo, J.M. *Engels contra Marx. El antiengelsianismo en el marxismo eurooccidental*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1981.

- *De Gramsci a Althusser*, Barcelona, Horsori, 1979.
- *Filosofía política* (3 vol.), Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001.

Bianchi, Marina. *La teoría del valor desde los clásicos a Marx*, Madrid, Comunicación Serie B, 1975.

Bidet, Jacques. *Refundación del marxismo*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2007.

- *Que faire du Capital?*, Paris, Klincksieck, 1985.

Blackburn, Robin (comp.). *Ideología y ciencias sociales*, México D.F., Ediciones Grijalbo, 1977.

Bonfeld, Werner. *La razón corrosiva*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2013.

Butler, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2010.

- *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías de sujeción*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2010.

Callinicos, Alex. *El marxismo de Althusser*, México D.F., Premia, 1978.

Cerroni, Umberto. *Marx y el derecho moderno*, Buenos Aires, Jorge Álvarez Editor, 1965.

Cohen, Gerald A. *La teoría de la historia de Karl Marx, una defensa*, Madrid, S. XXI, 1986.

Colleti, Lucio. *El marxismo y Hegel*, México D.F., Grijalbo, 1985.

- *Ideología y sociedad*, Barcelona, Fontanella, 1975.

- *La superación de la ideología*, Barcelona, Cátedra, 1982.

Coriat, Benjamin. *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*, Madrid, S. XXI, 1989.

Correas, Óscar. *Ideología jurídica*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1983.

- *Introducción a la crítica del derecho moderno*, México D.F., Fontamara, 2013.

de Ípola, Emilio. *Althusser, el infinito adiós*, Buenos Aires, S. XXI, 2007.

Deleuze, Gilles. *La isla desierta y otros textos*, Valencia, Pre-textos, 2005.

Della Volpe, Galvano. *Rousseau y Marx*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1969.

Domènech, Antoni. *El eclipse de la fraternidad*, Barcelona, Crítica, 2004.

Douzinas, Costas. *El fin de los derechos humanos*, Bogotá, Temis, 2010.

- “El fin(al) de los derechos humanos”, en *Anuario de Derechos Humanos*, Nueva Época. Vol. 7, T. 1 (2006): 309-340.

Eagleton, Terry. *La ideología, una introducción*, Barcelona, Paidós, 2005.

- *Materialismo*, Madrid, Península, 2017.

Edelman, Bernard. *La práctica ideológica del derecho*, Madrid, Tecnos, 1980.

Engels, Friedrich. *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Barcelona, DeBarris, 1998.

Fernández Liria, Carlos y Alegre Zahonero, Luis. *Comprender Venezuela, pensar la democracia*, Hondarribia, Hiru Argitaletxea, 2006.

- “Comunismo y derecho”, <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=117932>, 2010.

- *Educación para la ciudadanía. Democracia, capitalismo y Estado de derecho*, Madrid, Ediciones Akal, 2007.

- *El orden de El Capital*, Madrid, Ediciones Akal, 2010.

Fernández Liria, Carlos; Iraberri, Daniel y Alegre Zahonero, Luis. “Derecho: ciudadanía y revolución”, en *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, núm. 7 (2009): 79-102.

- “La libertad republicana contra la concepción liberal del Estado”, <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=165614>, 2013.

Fine, Ben y Saad-Filho, Alfredo. *El Capital de Marx*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2013.

Fischbach, Frank (coord.). *Marx. Releer El Capital*, Madrid, Ediciones Akal, 2009.

Foucault, Michel. *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

Freud, Sigmund. *Gesammelte Werke*, Frankfurt, S. Fischer, 1969 / *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.

Galcerán, Montserrat. "El sexo de los ángeles y el Estado de derecho", en *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, núm. 5 (2008): 143-150.

- *La invención del marxismo: estudio sobre la formación del marxismo en la Socialdemocracia alemana de finales del s. XIX*, Madrid, Iepala, 1997.

Galeano, Eduardo. *El libro de los abrazos*, Madrid, S. XXI, 2003.

García del Campo, Juan Pedro. *Construir lo común, construir comunismo*, Madrid, Tierradenadie, 2006.

- "Democracia y comunismo", <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=120578>, 2010.

- "El derecho, la teoría, el capitalismo y los cuentos", <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=119043>, 2010.

- *Opaco, demasiado opaco. Materialismo y filosofía*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2007.

- *Spinoza o la libertad*, Barcelona, Montesinos, 2008.

García del Campo, Juan Pedro y Vázquez García, Francisco (ed.). *Leer a Althusser*, Barcelona, Er. Revista de Filosofía, 2005.

García Linera, Álvaro. *Forma valor y forma comunidad*, Madrid, Traficantes de sueños, 2015.

Gillot, Pascale. *Althusser y el psicoanálisis*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2012.

Goux, Jean-Joseph. *Los equivalentes generales en el marxismo y el psicoanálisis*, Buenos Aires, Ediciones Caldeón, 1973.

Lordon, Frédéric. *Capitalismo, deseo y servidumbre*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2015.

Hall, Stuart. *La cultura y el poder. Conversaciones sobre los Cultural Studies*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.

- *Rituales de resistencia*, Madrid, Traficantes de sueños, 2014.
- *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London, Sage Publications, 1997.
- “Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates”, en *Critical Studies in Mass Communication*, vol. 2, núm. 2 (1985): 91-114.

Harnecker, Marta. *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Madrid, S. XXI, 1969.

- Harvey, David. *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Ediciones Akal, 2007.
- *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*, Madrid, Traficantes de sueños, 2014.
  - *El nuevo imperialismo*, Madrid, Ediciones Akal, 2004.
  - *Espacios del capital*, Madrid, Ediciones Akal, 2007.
  - *El enigma del capital y las crisis del capitalismo*, Madrid, Ediciones Akal, 2012.
  - *Guía de El Capital de Marx. Libro primero*, Madrid, Ediciones Akal, 2014.
  - *Guía de El Capital de Marx. Libro segundo*, Madrid, Ediciones Akal, 2016.

Hegel, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 2005.

- Heinrich, Michael. *¿Cómo leer El Capital de Marx? Indicaciones de lectura y comentario del comienzo de El Capital*, Madrid, Escolar y Mayo, 2011.
- *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008.

- Hirsch, Joaquim. “Rasgos fundamentales de la teoría materialista del Estado”, en *La UAM ante la sucesión presidencial: Propuestas de política económica y social para el nuevo gobierno*, México D. F., UAM-X (2011): 131-169.
- “¿Qué significa Estado? Reflexiones acerca de la teoría del Estado capitalista”, en *Revista Sociología Política*, Curitiva, núm. 24 (2005): 165-175.

- Hobbes, Thomas. *De Cive*, Madrid, Alianza Editorial, 2016.
- *Leviatán*, Madrid, Alianza Editorial, 2009.

Holloway, John. *Marxismo, Estado y capital*, Buenos Aires. Fichas Temáticas de Cuadernos del Sur, 1994.

- “Debates marxistas sobre el Estado en Alemania occidental y en la Gran Bretaña”, en *Críticas de la Economía Política*, núm. 16-17 (1980): 223-250.
- “Capital, crisis y Estado”, en F. Rojas, V. Moncayo (coord.), *Crisis Permanente del Estado Capitalista*, Bogotá, Ediciones Internacionales, 1980.
- “El Estado y la lucha cotidiana”, en *Cuadernos Políticos*, México D.F., Editorial Era, núm. 24 (1980): 7-27.

Jameson, Fredric. *Representing Capital. El desempleo: una lectura de El Capital*, Madrid, Lengua de Trapo, 2012.

Jappe, Anselm. *Las aventuras de la mercancía*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2016.

Jessop, Bob. *El futuro del Estado capitalista*, Madrid, Catarata, 2008.

- *El Estado*, Madrid, Catarata, 2017.
- “Teorías recientes sobre el Estado capitalista”, en *Críticas de la Economía Política*, México, núm. 16-17 (1980): 181-222.

Kohan, Nestor. *Nuestro Marx*, Madrid, La Oveja Roja, 2013.

Kosik, Karel. *Dialéctica de lo concreto*, México D.F., Grijalbo, 1965.

Laval, Christian y Dardot, Pierre. *Común. Ensayo sobre la revolución del siglo XXI*, Barcelona, Gedisa, 2015.

- *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona, Gedisa, 2015.
- *La pesadilla que no acaba nunca. El neoliberalismo contra la democracia*, Barcelona, Gedisa, 2017.

Labica, Georges. Coloquio sobre *El estado en el capitalismo contemporáneo*, México, octubre de 1979.

Lacan, Jacques. *Escritos*, Madrid, S. XXI, 2007.

Lecourt, Dominique. *Bachelard o el día y la noche*, Barcelona, Anagrama, 1975.

- *El caso Lysenko*, Barcelona, Anagrama, 1974.

- *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía*, Buenos Aires, S. XXI, 1974.

- *Para una crítica de la epistemología*, Buenos Aires, S. XXI, 1973.

Lenin, V. I. *Obras escogidas*, 12 Tomos, URSS, Editorial Progreso, 1977.

Lezama, Alejandro y de Ípola, Emilio. *Althusser. Una introducción*. Buenos Aires, Quadrata, 2012.

Lichtman, Richard. "La teoría de la ideología en Marx", en *Cuadernos Políticos*, México D.F., Editorial Era, núm. 10 (1976): 7-24.

Locke, John. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

Lukács, Georg. *El asalto a la razón*, México D.F., Grijalbo, 1972.

- *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, México D.F., Grijalbo, 1963.

- *Historia y conciencia de clase*, México D.F., Grijalbo, 1969.

- *Marx, ontología del ser social*, Madrid, Ediciones Akal, 2007.

Martínez Marzoa, Felipe. *El concepto de lo civil*, Santiago de Chile, Metales Pesados, 2008.

- *La filosofía de El Capital*, Madrid, Taurus Ediciones, 1983.

Miliband, Ralph. *El Estado en la sociedad capitalista*, México D.F., S. XXI, 1977.

Morino, Vittorio. *El materialismo de Althusser*, Santiago de Chile, Palinodia, 2014.

- *El tiempo de la multitud*, Madrid, Tierradenadie, 2014.



Napoleoni, Claudio. *Curso de economía política*, Barcelona, Oikos-Tau, 1973.  
- *Fisiocracia, Smith, Ricardo, Marx*, Barcelona, Oikos-Tau, 1974.  
- *Lecciones sobre el capítulo sexto (inédito) de Marx*, México D.F., Ediciones Era, 1972.

Negri, Antonio. *El poder constituyente. Ensayo las alternativas de la modernidad*, Madrid, Libertarias/Prodhufo, 1994.  
- *La forma-Estado*, Madrid, Ediciones Akal, 2003.  
- *Marx más allá de Marx*, Madrid, Ediciones Akal, 2001.

Negri, Antonio y Hardt, Michael. *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002.

Nieto Ferrández, Maxi. *Cómo funciona la economía capitalista*, Madrid, Escolar y Mayo, 2015.

Pasukanis, Evgeni B. *Teoría general del derecho y marxismo*, Barcelona, Editorial Labor, 1976.

Poulantzas, Nicos. *Estado, poder y socialismo*, Madrid, S. XXI, 1979.  
- *Hegemonía y dominación en el Estado moderno*, Buenos Aires, Pasado y Presente, 1975.  
- *Para un análisis marxista del Estado*, Valencia, Pre-textos, 1978.  
- *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, Madrid, S. XXI, 2001.

Rancière, Jacques. *La lección de Althusser*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2012.

Read, Jason. *La micropolítica del capital. Marx y la prehistoria del presente*, Madrid, Tierradenadie, 2016.

Renault, Emmanuel. *Marx y la filosofía*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2017.

Rivera Lugo, Carlos. "El Comunismo jurídico", <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=117096>, 2010.

Robinson, William I. *Una teoría sobre el capitalismo global. Producción, clase y Estado en un mundo transnacional*, Madrid, S. XXI, 2014.

Roies, Albert. *Lectura de Marx por Althusser*, Barcelona, Laia, 1974.

Rosdolsky, Roman. *Génesis y estructura de El Capital de Marx*, México D.F., S. XXI, 1978.

Rousseau, Jean Jacques. *El contrato social*, Barcelona, Altaya, 1993.

Rudolf Sonntag, Heinz. *El Estado en el capitalismo contemporáneo*, Madrid, S. XXI, 1977.

Saba, Roberto (ed.). *Los derechos fundamentales*, Buenos Aires, Ediciones del Puerto, 2001.

Salama, Pierre. *El Estado sobredesarrollado*, México D.F., Ediciones Era, 1983.

- *Sobre el valor*, México D.F., Ediciones Era, 1975.

- *Una introducción a la economía política*, Barcelona, Fontamara, 1973.

Sánchez Susarrey, Jaime. *La forma Estado, la forma mercancía*, Universidad de Guadalajara, 1986.

Sánchez Vázquez, Adolfo. *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*, Madrid, Alianza Editorial, 1978.

- *Filosofía de la praxis*, Barcelona, Crítica, 1980.

Sasso, Javier. *La fundamentación de la ciencia según Althusser*, Caracas, Monte Avila Editores, 1975.

Smith, Adam. *La riqueza de las naciones*, Madrid, Alianza Editorial, 2010.

Spinoza, Baruch. *Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.

- *Tratado teológico-político*, Barcelona, Altaya, 1997.

Tejeda, José Luis. "La teoría de la derivación del Estado", en *Iztapalapa*, núm.16 (1988): 97-110.

Thwaites, Mabel (comp.). *Estado y marxismo*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.

Tönnies, Ferdinand. *Comunidad y asociación*, Barcelona, Edicions 62, 1979.

Tronti, Mario. *La política contra la historia*, Madrid, Traficantes de sueños, 2016.

- *Obreros y capital*, Madrid, Ediciones Akal, 2001.

van Dijk, Teun A. *Ideología*, Barcelona, Gedisa, 2010.

- *Ideología y Discurso*, Barcelona, Ariel, 2011.

Valley, Michel. *Le Droit et les droits de l'homme: de Kant à Marx*, Paris, PUF, 1990.

Velasco, Enrique. *La plusvalía*, Barcelona, Editorial Blume, 1977.

Vincent, Jean-Marie. *Fetichismo y sociedad*, México D.F., Ediciones Era, 1973.

VV.AA., *Naturaleza y forma del Estado capitalista*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2016.

VV.AA., *Estudios sobre El Capital*, Madrid, S. XXI, 1973.

VV.AA., *Lectura de Althusser*, Buenos Aires, Editorial Galerna, 1970.

VV.AA., *Lecturas de Althusser*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2011.

Walton, David. *Teoría y práctica de los estudios culturales*, Madrid, Carpenoctem, 2018.

Zizek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, S. XXI, 2005.

