

EL SENTIDO DE LA CRITICA EN EL PERIODISMO POLITICO DEL JOVEN MARX: LA «GACETA RENANA» (1842-43)

Por AURELIO ARTETA AISA

SUMARIO

1. Los presupuestos filosóficos.—2. La crítica de la religión y de la política.—3. El fetichismo.

La incorporación de Marx como redactor-jefe a la *Rheinische Zeitung* a comienzos de 1842 abre en su biografía intelectual una etapa, calificada por algunos de democrático-radical, en la que su pensamiento, espoleado y afilado por las polémicas periodísticas del momento, se decide a internarse en el terreno de los intereses materiales y sociales tal como se dilucidan en los debates políticos. Su instalación progresiva en este nuevo campo no va acompañada del abandono de sus profundas raíces en la filosofía hegeliana; es ésta, por el contrario, la que le ofrece los supuestos e instrumentos de su análisis hasta el momento mismo en que su tarea crítica se vuelve incompatible con aquélla. El término «alienación» —pues de una investigación exhaustiva de esta noción marxiana forma parte el presente trabajo— no apa-

La mayor parte de las referencias textuales contenidas en este trabajo han sido tomadas de las obras citadas a continuación. Nuestras notas recogen la página de la edición española y, entre paréntesis, la de la edición alemana que se indican.

— C. MARX y F. ENGELS, *Obras fundamentales. I. Marx. Escritos de juventud*, Fondo Cultura Económica (trad. W. Roces), México, 1982.

— *Marx-Engels-Werke* (MEW), Band I. Dietz Verlag, Berlín, 1956 (En una ocasión se cita un texto correspondiente a esta misma edición, pero incluido en MEW, *Ergänzungsband*, erster Teil. Dietz Verlag, Berlín, 1981).

rece ni en una sola ocasión a lo largo de estos artículos, pero su idea (en una acepción bien cercana a la de Feuerbach) late constantemente en la crítica de la religión y, ante todo, bajo el concepto de fetichismo, del que se sirve aquí por vez primera para aludir a las formas políticas y económicas de la enajenación.

1. LOS PRESUPUESTOS FILOSOFICOS

Parece, pues, obligado comenzar por resumir las convicciones teóricas últimas desde las que este Marx periodista entra en la liza.

1.1. Por lo pronto, y en concordancia básica con Hegel, el reino del hombre coincide con el reino del espíritu, porque es a través del sujeto humano como la Idea o sustancia constitutiva de todo se revela a sí misma bajo la forma de espíritu, se reconoce como tal. Todo lo humano en cualquiera de sus grados es, pues, de naturaleza espiritual, forma de existencia o fenómeno del espíritu, o, lo que es lo mismo, la esencia de la realidad humana la constituye el espíritu. Y la esencia de este espíritu es la libertad:

«... no cabe duda de que la libertad es la esencia genérica de todo lo que sea existencia espiritual» (1).

En tanto que espíritu y humanidad son realidades coextensivas, si el espíritu se confunde con el espíritu humano, la libertad será también por lo mismo la esencia del hombre. Y así, en relación con la libertad de prensa, escribirá Marx:

«La libertad es a tal punto la esencia del hombre (*das Wesen der Menschen*), que hasta sus adversarios la realizan cuando luchan contra su realidad; tratan de apropiarse como la joya más valiosa lo que rechazan como joya de la naturaleza humana (*der menschlichen Natur*).

Nadie combate la libertad; combate, a lo sumo, la libertad de los otros (*Freiheit des andren*). Por tanto, todas las libertades han existido siempre, sólo que unas veces como privilegio particular, otras como derecho general» (2).

(1) *Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta (Los debates de la VI Dieta renana. Por un renano). Rheinische Zeitung*, número 132, 12 mayo 1842. Obras citadas, 197 (54).

(2) *Ibidem*, 194 (51). Me he permitido modificar la traducción.

La alternativa que se debate no equivale a la disyunción entre la prensa libre y la censurada, sino simplemente entre la prensa y la negación de la prensa, puesto que no respondería al concepto de prensa como expresión del espíritu (sería, ironiza Marx, la prensa de los animales o de los dioses) una prensa carente de libertad: sólo el «producto de la libertad» puede ser un «producto humano». La esencia humana, la «naturaleza general humana» (3) o, lo que no es sino su sinónimo, la libertad, se erige por ello en criterio para juzgar la humanidad de lo real, en medida para establecer su grado de espiritualidad. El Estado, por ejemplo, como plasmación política de la naturaleza humana, «no puede construirse partiendo de la religión, sino partiendo de la razón de la libertad» (4).

1.2. Estado, Derecho, Filosofía... son, en tanto que objetivaciones particulares de la esencia humana, otras tantas esferas del espíritu, formas específicas de existencia de la libertad (5). Pero, de entre ellas, es la Filosofía la que ostenta la primacía, en la medida en que constituye la actividad espiritual en que el espíritu adquiere autoconciencia, se toma a sí mismo como su objeto. Tal posición privilegiada convierte a la filosofía en «la sabiduría del mundo» (6), «la quintaesencia espiritual de su tiempo» (7), «la que interpreta los derechos de la humanidad» (8); en pocas palabras, la filosofía, que «no pregunta qué es lo vigente (*gültig*), sino qué es lo verdadero (*wahr*) (...), qué es lo verdadero para todos los hombres y no para algunos solamente» (9), es la instancia espiritual encargada de aplicar universalmente aquel criterio y aquella medida de humanidad, esto es, de libertad. Desde esta su función crítica esencial y para referirnos sólo a su ejercicio político, la filosofía es «la que exige que el Estado sea el Estado de la naturaleza humana (*der Staat der menschliche Natur*)» (10):

«Ahora bien, si los anteriores maestros filosóficos del derecho del Estado construían el Estado partiendo de los impulsos y del orgullo, ya de la sociabilidad, o partiendo también de la razón, pero

(3) Las alusiones a este concepto, que ahora comienza a configurarse, vienen en *ibidem*, 192, 194, 206-207, 227, 234 y 254.

(4) *El editorial del número 179 de la «Gaceta de Colonia». R.Z.*, núm. 195, 235 (103).

(5) *Los debates sobre la libertad de prensa...*, 200-201 (57-58).

(6) *El editorial del número 179...*, 233 (100).

(7) *Ibidem*, 230 (97).

(8) *Ibidem*, 234 (102).

(9) *Ibidem*, 227 (94).

(10) *Ibidem*, 234 (102).

no de la razón de la sociedad, sino de la razón del individuo, el punto de vista más ideal y más fundamentado de la novísima filosofía se construye partiendo de la idea del todo. Considera el Estado como el gran organismo en que debe realizarse la libertad jurídica, moral y política y en que el individuo ciudadano del Estado obedece en las leyes de éste solamente a su propia razón, a la razón humana» (11).

¿Y qué es todo ello, en suma, sino lo que ya anunciaba Marx en su disertación doctoral, a saber, la conversión de la filosofía o espíritu teórico en energía práctica, en voluntad contra el mundo fenoménico, «el hacerse filosofía del mundo (*Das Philosophisch-Werden der Welt*)» y «el hacerse mundo de la filosofía (*ein Weltlich-Werden der Philosophie*)» (12), recogido ahora como *desideratum* de un tiempo en que «la filosofía se ha hecho mundana y el mundo se ha hecho filosófico (*die Philosophie weltlich und die Welt philosophisch wird*)»? (13). La filosofía, portadora y portavoz consciente del espíritu, es así necesariamente crítica, porque su tarea estriba en adecuar incesantemente lo existente a su propia racionalidad, porque aspira a realizarse conquistando el mundo y perdiéndose ella misma en su empeño de diluirse en el mundo. «La filosofía dejará entonces de ser un determinado sistema frente a otros, para convertirse en la filosofía en general frente al mundo, en la filosofía del mundo actual (*Philosophie der gegenwärtigen Welt*)» (14).

1.3. Si el objetivo del espíritu hecho filosofía o espíritu humano es absorber el mundo que se le enfrenta, la actividad teórica en que consiste se acomodará al «carácter del objeto» particular sobre el que se ejerce (15), por lo mismo que su ley le marca someterse a la naturaleza específica del objeto que él mismo ayuda a descubrir. Frente a la censura prusiana de prensa, que pondera la modestia en la investigación de la verdad, replica Marx en su primer trabajo como publicista:

(11) *Ibidem*, 236 (104).

(12) *Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza*.—Marx. *Escritos de juventud*, ed. cit., 60 (MEW, EB 1, 107).

(13) *El editorial del número 179...*, 230 (98).

(14) *Ibidem*, 230 (97-98).

(15) *Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana acerca de la censura* (Este artículo, escrito entre el 15 de enero y el 10 de febrero de 1842, no se publicó hasta febrero de 1843 en el tomo I de las *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie*, revista dirigida por A. Ruge en Suiza), 153 (7).

«Además, la modestia del genio no consiste en lo que consiste el lenguaje de la cultura, en no tener acento ni hablar en dialecto, sino en tener el acento de la cosa misma y en hablar en el dialecto de su esencia. Consiste en olvidarse de la modestia y la inmodestia para desentrañar el fondo de la cosa. La modestia general del espíritu es la razón, aquella liberalidad universal que sabe comportarse ante *cada naturaleza* con arreglo a su *carácter esencial* (zu 'jeder Natur' nach 'ihrem wesentlichen Charakter')» (16).

Si traemos a colación este último texto es porque en él parece consagrarse el mismo principio metodológico que va a regir la investigación marxiana posterior. El eje crítico de *El Capital*, y de los trabajos que lo preparan, pasa justamente por la distinción primordial entre la materialidad abstracta de sus objetos y su forma o determinación social específica, entre su tratamiento en general y su tratamiento histórico particular, esto es, pasa por la captación de la *diferencia específica* del objeto del análisis; el olvido de semejante distinción, la confusión de ambos aspectos, determinaciones o puntos de vista convierte a la Economía en pseudociencia, provoca mixtificación y fetichismo... En los artículos que ahora examinamos, este método no tiene aún como finalidad la comprensión de la socialidad específica del objeto, sino la de su racionalidad específica (puesto que su esencia es racional), al igual que aquí no se trata tanto de conocer el movimiento y las formas de ese objeto cuanto de denunciar su desajuste y contradicción con su concepto (o esencia racional). En cualquier caso, resulta evidente que Marx aplica este procedimiento como instrumento de sus análisis políticos al menos en tres ocasiones. Una, cuando se enfrenta a una postura mantenida en la Dieta que, al equiparar la libertad con la libertad industrial, reduce finalmente a esta última la libertad de prensa:

«Expresemos escuetamente el pensamiento del orador. ¿Qué es la libertad? Respuesta: la *libertad industrial*. Como un estudiante podría contestar: la *libertad nocturna*.»

«Libertad industrial, libertad de la propiedad, libertad de conciencia, libertad de prensa o de los tribunales: son *todas* especies del mismo género, de la *libertad por antonomasia*. Pero sería caer en un craso error el olvidar la diferencia (*Unterschied*) por debajo de la unidad y, más aún, el convertir una determinada especie en pauta, en norma, en la esfera de las demás» (17);

(16) *Ibidem*, 152 (6-7). Traducción modificada.

(17) *Los debates sobre la libertad de prensa...*, R.Z., núm. 139, 212 (70) y 211 (69), respectivamente.

otra, al oponerse a los diputados que pretendían penalizar desmesuradamente cualquier robo de leña:

«Recogida de ramas secas y el robo de leña más calificado. Hay una nota común a ambas cosas. La apropiación de leña ajena. Por tanto, ambas cosas constituyen robo. En esto se resume la atropellada lógica de hacer leyes.

Llamamos, en primer lugar, la atención hacia la *diferencia* (*Unterschied*) entre uno y otro caso...» (18);

y, finalmente, al exclamar con el mismo motivo:

«¿Y acaso esta manera brutal de ver que sólo retiene una nota común en diferentes actos, prescindiendo de lo que los diferencia, no se destruye por sí misma? Etc.» (19).

Es fácil apreciar, por lo demás, la coincidencia entre esta búsqueda de la diferencia específica del objeto y otras formulaciones del mismo principio metódico insinuados en estos trabajos (y fundamentalmente desarrollados en sus obras de madurez): la reducción de las apariencias a la esencia (20), o, lo que sería otro modo de expresarla, la reducción de las formas —que ya van a significar formas exteriores, manifestaciones, fenómeno— a su contenido... (21).

1.4. Este empeño reductivo no es sino la tarea crítica de todo lo existente que lleva a cabo la filosofía y que, como se ha visto, se resume en realizar el espíritu en el mundo o en someter a la realidad fenoménica al imperio del espíritu. La investigación filosófica es práctica —por más que su práctica sea teórica— porque no se contenta con desvelar el contenido esencial, el concepto, de las formas aparentes, sino que prosigue hasta acomodar estas formas (más o menos irracionales) al contenido racional que deben expresar. Ahora bien, si es axiomático que no hay formas sin contenido, si se trata de una relación recíprocamente necesaria entre ambos términos, parece un enorme contrasentido la afirmación de Marx de que

(18) *Debates sobre la ley del robo de leña*, R.Z., núm. 139, 250 (111).

(19) *Ibidem*, 251 (113).

(20) *Los debates sobre la libertad de prensa...*, R.Z., núm. 132, 193 (50).

(21) En estos artículos Marx emplea tales términos en su sentido más general. Cfr., por ejemplo, 284, 286...

«la forma no tiene ningún valor cuando no es la forma de un contenido (*Die Form hat keinen Wert, wenn sie nicht die Form des Inhalts ist*)» (22),

en la medida en que sugiere la posibilidad impensable de una forma carente de aquello por lo que y de lo que es forma. En tal caso, conocer las formas fenoménicas no equivaldría a descubrir su contenido, porque no lo tendrían, y, sin él, además de constituir formas vacías (en rigor, no formas, dado que nada manifiestan), no habría una pauta o medida última racional a la que las formas debieran adecuarse. Para salvaguardar el cometido de la crítica, es preciso que ésta cambie de sentido: que, en vez de afirmarse como una crítica trascendente, se presente como una crítica inmanente; que, en lugar de partir de un contenido espiritual como referencia última, se empeñe ahora en revelar el contenido material encubierto por las formas.

Lo que intentamos sugerir es que aquí se asiste en el pensamiento de este joven Marx al primer distanciamiento con respecto a los conceptos hegelianos adquiridos y cuya conservación le mantendrá en cierta ambigüedad por algún tiempo, que ahora se produce un hiato con relación a sus presupuestos teóricos anteriores, el inicio de un deslizamiento hacia posiciones más «materialistas» que se revelarán en mayor medida en *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. La tarea crítica no consistirá ya en adecuar las formas a su contenido espiritual o ideal, sino en detectar el contenido material —esto es, real— de esas formas. La negación de una esencia espiritual o racional de ciertas esferas del mundo no entraña el rechazo de toda esencia, sino la negación de su ideal esencia espiritual y la afirmación de su esencia real.

A corroborar esta hipótesis acerca del giro recién emprendido por Marx viene una carta dirigida a A. Ruge por esta época, en la que además se propone a la religión y a la política como los objetos inmediatos de la crítica filosófica. Sólo que, de acuerdo con la relación que ahora se establece entre estos dos ámbitos, su crítica empieza a apuntar en direcciones opuestas:

«... debía tenderse más bien a criticar la religión en la crítica de las condiciones políticas que a criticar la situación política a propósito de la religión, ya que la religión, carente por sí de contenido, no vive del cielo sino de la tierra y se derrumba por sí misma al desaparecer la realidad invertida cuya teoría es» (23).

(22) *Debates ley robo leña, R.Z.*, núm. 298, 282 (146). Cfr. *ibídem*, 281 (145).

(23) *Carta de Marx a A. Ruge* (Colonia, 30 noviembre 1842), 688.

Un texto semejante contribuye a aclarar la aparente contradicción en que Marx se debatía. De la religión, en efecto, se dice *al mismo tiempo* que carece de contenido propio y que tiene un contenido ajeno; o sea, que su contenido específico no es un contenido religioso, Dios o la relación entre hombre y Dios, sino la tierra y el mundo de los hombres. Si esto es así, no trae cuenta dirigir los dardos de la crítica contra la religión directamente, contra el cielo, sino frente a aquello de lo que no es más que su exponente, frente a la realidad invertida —en tanto que invertida— cuya teoría es. La religión es la teoría del mundo invertido y desaparecerá por sí sola no por la acción de una crítica específica, sino cuando el mundo reinvierta su inversión general. Notemos de paso que esta teoría (lo que más adelante llamará «ideología», «falsa conciencia») no es la instancia creadora y responsable de la inversión, sino simplemente su reflejo, la conciencia objetiva de una inversión ya dada fuera de ella; que la inversión, por tanto, pertenece primero al orden real y sólo después al orden cognoscitivo, como el ser conocido de esa realidad invertida. Tal precisión significa una aportación fundamental al pensamiento futuro de Marx: en sus escritos en torno al *Capital* se tratará una y otra vez de formas o apariencias *necesarias, fundadas*, y de su conciencia correspondiente, es decir, de formas fetichistas de representación necesariamente basadas en un fetichismo real como su condición de posibilidad. De ahí que la crítica de la religión, lejos de ser una crítica trascendente —lo que implicaría creer en la realidad de un contenido asimismo trascendente—, sea una crítica inmanente, una «crítica de la tierra» (invertida), según la conocida expresión marxiana. Pero, lo que es aún más decisivo, la crítica de la religión no toma pie en las condiciones políticas, sino en las condiciones políticas en tanto que invertidas, en «la crítica de las condiciones políticas», esto es, apunta hacia un más acá que el Derecho y el Estado.

Religión, Derecho y Estado son, en definitiva, 1.º, formas o fenómenos de un contenido, y no contenidos autosuficientes; 2.º, formas que parecen remitir engañosamente a un contenido propio, que parecen expresar una esencia específica; pero 3.º, formas cuyo contenido real es una esencia ajena, cuyo contenido no es por sí sino «por otro» (por eso no tienen «valor» como tales), esferas aparentes cuya esencia no se revela en ellas mismas, sino en otro ámbito situado al margen: como se verá, la esfera de la propiedad privada, del interés...; y, por último, 4.º, formas invertidas, en la medida en que son formas manifestativas —en esferas particulares de la realidad (religiosa, jurídica y política) o de sus teorías respectivas— de una inversión real más radical que las funda, formas de un contenido invertido.

2. LA CRITICA DE LA RELIGION Y DE LA POLITICA

El proyecto crítico, por consiguiente, opera por reducción de unos planos o esferas de realidad más fenoménicos o superficiales a otros más profundos, de unos ámbitos con pretensiones de autonomía a otros que contienen la naturaleza específica (su diferencia) de las anteriores, desde las formas hasta los contenidos más reales, desde las inversiones más visibles a la inversión fundante. Esta crítica reductiva, que sólo descansa al hacer aflorar la inversión más íntima, explica las formas invertidas a partir de otras también invertidas y culmina en la inversión definitiva del último contenido invertido. En tanto que «inversión» (*Verkehrung*) va a ser uno de los nombres con que Marx denotará corrientemente el concepto de alienación, esta modalidad reductiva de la crítica ha podido exponerse bajo el esquema de una crítica sucesiva de las alienaciones religiosa y jurídico-política. No en balde el término del que este joven Marx se sirve para expresar la naturaleza del Estado (y la de la propiedad privada, en que aquél se funda) será uno que perdura en la obra marxiana como prácticamente intercambiable con el de alienación: el de *fetichismo*.

2.1. La ambigüedad de la religión, como teoría del más allá que al mismo tiempo se basa en realidades del más acá, queda perfectamente reflejada en un texto en que se alude a los diputados de la Dieta renana:

«Y como, además, la posición *real* que estos señores ocupan en el Estado moderno no corresponde en modo alguno al concepto que se forman de ella, porque viven en un mundo situado *más allá del mundo real*, ya que es su *imaginación* la que ocupa el lugar de su corazón y su cabeza, disgustados con la práctica, recurren necesariamente a la teoría, pero a la *teoría del más allá* (*Theorie des Jenseits*), a la *religión*, la que, sin embargo, toma en sus manos una amargura polémica, preñada de tendencias políticas, y es más o menos consciente del manto sagrado que encubre deseos muy mundanos, pero al mismo tiempo muy fantásticos» (24).

Como «filosofía del otro mundo» (25), la religión consiste en la conversión de los atributos genéricos humanos en divinos: el «espíritu general de

(24) *Los debates sobre la libertad de prensa...*, R.Z., núm. 130, 191 (47-48). He modificado la traducción.

(25) *El editorial del número 179...*, 233 (100).

la religión» no es el «espíritu cristiano», sino el «espíritu humano (*menschlichen Geist*)» (26). La inversión que en su terreno, la imaginación, se lleva a cabo hace de Dios el sujeto y del hombre su objeto, su predicado. Pero si la religión se presenta como teoría del más allá, no se debe a la trasposición arbitraria o incondicionada —al modo de Feuerbach— de una irreal esencia humana, a una *abstracta* proyección de las cualidades humanas elevadas al infinito; ello es así, por el contrario, porque la religión también constituye una teoría (aunque encubierta) de este mundo, y de este mundo en sus condiciones políticas y sociales vigentes, una concepción del otro mundo que —y en tanto que— equivale a la par a una concepción de este mundo. No se trata, pues, solamente de denunciar las funciones políticas que la religión desempeña

«... no deseáis que el Estado descansa sobre la libre razón, sino sobre la fe y la religión, que es, para vosotros, la *sanción general de lo positivo*, queréis que la religión ampare lo terrenal (*Weltilichkeit*), sin que lo terrenal se someta a la religión» (27),

lo cual, por lo demás, aportaría ya una prueba de la profunda homogeneidad entre lo divino y lo humano, en la medida en que la religión se revela como materia adecuada al ejercicio de las funciones del poder (tal y como ocurre en el protestantismo, donde «el poder de la religión no es otra cosa que la religión del poder, el culto de la voluntad del gobernante») (28). Importa, más bien, poner en claro cómo la religión debe reducirse a la política por lo mismo que ambas ofrecen una misma estructura constitutiva, por lo mismo que la inversión propia —imaginaria— del mundo religioso expresa y está condicionada por la inversión real que constituye el ser del Estado moderno. El secreto de la alienación religiosa se encierra en la enajenación política.

2.2. La crítica de la política es la condición de la crítica de la religión, del mismo modo que la crítica del contenido es la condición de la crítica de sus formas. Viniendo a sus modos concretos, la misma inversión que se opera entre el hombre y Dios en la esfera religiosa es la inversión que caracteriza, a los ojos de Marx, la relación entre la provincia renana y su Dieta tal como su concepción medieval la establece. Frente a la visión estamental

(26) *Ibidem*, 234 (102).

(27) *Observaciones sobre la reciente instrucción...*, 157 (12).

(28) *El editorial del número 179...*, 234 (101).

de los representantes de los caballeros, que reserva la autorización de publicidad de los debates a la voluntad de la misma Dieta, Marx responde:

«*Los privilegios de las Dietas no constituyen derechos de la provincia. Lejos de ello, éstos terminan precisamente allí donde se convierten en privilegios de aquéllas. Así interpretados, los derechos de la Dieta dejarían de ser derechos de la provincia para convertirse en derechos contra ella, y la Dieta misma sería el mayor de los desafueros contra la provincia, rodeado del nimbo místico de ser su mayor derecho. El orador conoce solamente la provincia de las Dietas, pero no las Dietas de la provincia. Las Dietas tienen una provincia a la que se extienden los privilegios de sus actos, pero la provincia no tiene Dietas a través de las cuales actúa*» (29).

Ante esta relación entre la provincia (o los individuos que la componen) y su Dieta asistimos al desencadenamiento de los mismos mecanismos que dan lugar a la esfera de la religión y, en general, a toda forma de alienación: *inversión* entre sujeto y predicado, productor y producto; *abstracción* o separación de lo ideal respecto de lo real; conversión de los medios de la objetivación del individuo en fines por sí mismos que someten a los fines del hombre como simples medios de aquéllos, de los derechos generales en privilegios particulares; *autonomía* y *sustantivación* de los predicados, productos o medios con respecto a sus creadores... Ejemplificado aquí en la Dieta, lo que este mecanismo pone de manifiesto es que su resultado consiste en una sustantivación de lo abstracto lograda a costa de los sujetos reales, la generación de un verdadero ser real —en este caso, de un ente político— ajeno:

«En todo caso, es más importante el que la personalidad de la Dieta no se vea puesta en peligro por la provincia que el que el interés de la provincia corra el riesgo de verse perjudicado por la personalidad de la Dieta» (30).

Si la Dieta, que no es más que el órgano de representación de la provincia, mejor dicho, la provincia representada a sí misma, una pura mediación de la provincia..., comparece ante ésta, la Dieta, «colocada a la luz de la conciencia general, tiene que renunciar a su ser propio y particular (*sein besondres Wesen*) en gracia a ella» (31). Pero ello supondría, en efecto, negar el

(29) *Los debates sobre la libertad de prensa...*, R.Z., núm. 130, 185-186 (41).

(30) *Ibidem*, 189 (45).

(31) *Ibidem*, 187 (43).

ser propio de las instituciones políticas, engendrado precisamente por la cesión del propio ser de los individuos, y su independencia respecto de éstos; pues es la separación la que funda la esfera de lo político. Por ejemplo,

«... en la Dieta está la Dieta, y no la provincia. Si la provincia nombra a sus estamentos constitucionales para que *representen su entendimiento general*, al hacerlo se desprende totalmente de su *juicio propio* y de su propio entendimiento, traspasándolo enteramente a los elegidos. Dice la leyenda que a los grandes inspiradores se les da muerte o, lo que ya no es tan legendario, se les entierra vivos en una fortaleza cuando traspasan el secreto al poderoso; del mismo modo, la razón política de la provincia se suicida con su propia espada una vez que ha inspirado la gran invención de las Dietas, para resucitar, como el ave fénix, en las siguientes elecciones» (32).

Y una Dieta situada más allá del control de quien es la expresión política resulta, en último término, una Dieta enajenada, la alienación de la Dieta, desde el momento en que en ella se da

«la absurda contradicción de que mi propia actividad (*meine Selbsttätigkeit*), sustraída a mi conciencia, sea la obra de otro (*unbewusste Tat eines andern*)» (33).

No parece preciso resaltar el estrecho paralelismo, incluso textual, con tantas otras reflexiones marxianas en torno a Dios o al capital...

Es una misma contradicción, según se observa, la que late como esencia de la religión —el hombre como creación de Dios, que es de hecho su producto— y la que, además de ser susceptible de expresarse en forma religiosa y otorgar a la religión funciones muy terrenales, confiere al Estado formas y funciones religiosas. Quienes detentan este poder político en tanto que poder separado —y tal separación es la que conforma lo que Marx llama la «misteriosa esencia sacerdotal del Estado (*das mysteriöse priesterliche Wesen des Staates*)» (34)—,

(32) *Ibidem*, 189-190 (45-46).

(33) *Ibidem*, 188 (44).

(34) *La prohibición de la «Gaceta General de Leipzig» (Réplica al ataque de un periódico 'moderado')*, R.Z., núm. 8, 1843. 302 (158).

«se refugian necesariamente en lo *místico* y lo *maravilloso*» (35); «es la fantasía que se enorgullece de todo lo turbio, la falta de pureza de corazón la que esconde su soberbia temporal en imágenes místicas; es la hipocresía la que pretexta la existencia de un Dios en cuya realidad no cree para creer en su omnipotencia; el egoísmo, para el que la salvación privada está por encima de la salvación de la humanidad.

Estas gentes, que no creen en la humanidad, canonizan al individuo. Trazan una imagen espantosa de la naturaleza humana y exigen que nos postremos de hinojos ante la aureola de santidad de unos cuantos privilegiados. Nosotros sabemos que si el individuo aislado (*einzelne Mensch*) puede poco, la totalidad (*das Ganze*) posee una gran fuerza» (36).

2.3. Pero no ha de entenderse con ello que el movimiento de separación e inversión que caracteriza la esencia de lo político funda en última instancia el ámbito asimismo invertido de lo religioso, que aquella forma religiosa encuentra su razón suficiente en este contenido político. Porque también lo político constituye una forma fenoménica de un contenido situado en otra parte, sólo que, mientras la forma religiosa era ante todo de naturaleza fantástica e imaginaria, la política —sin dejar de ser propiamente apariencial— es una forma real, es decir, de carácter más visible y material. El análisis, pues, ha de proseguir y la crítica debe descender hasta el terreno originario de aquella separación e inversión: el de la propiedad privada, el del interés privado. Fue en alguno de estos artículos, en especial el titulado *Debatten über das Holzdiebstahlgesetz*, donde el entonces periodista Marx recibió el primer impacto de los problemas socio-económicos y donde se inicia el giro decisivo de su pensamiento hacia planteamientos más realistas. Leamos sucesivamente la confesión de Engels y la suya propia:

«... siempre he oído decir a Marx que fue precisamente el haberse ocupado de los robos de madera y de la situación de los campesinos moselanos lo que le hizo pasar de la política pura a las relaciones económicas y así fue como pasó al socialismo...» (37).

«Por los años 1842-1843, en calidad de redactor de la *Rheinische Zeitung*, me vi obligado por primera vez a dar mi opinión so-

(35) *Los debates sobre la libertad de prensa...*, R.Z., núm. 130, 191 (47).

(36) *Ibidem*, R.Z., núm. 135, 207 (65).

(37) *Carta de Engels a R. Fischer* (15 abril 1895). En *Cartas sobre «El Capital»*, Ed. Laia, Barcelona, 1974, pág. 318.

bre los llamados intereses materiales. Las discusiones del *Landtag* renano sobre los delitos forestales y el parcelamiento de la propiedad rústica, la polémica que M. von Schapper (...) entabló con la *Rheinische Zeitung* respecto a las condiciones de vida de los aldeanos del Mosela, y por último las discusiones sobre el libre cambio y la protección, me dieron los primeros motivos para ocuparme de las cuestiones económicas» (38).

Esta inflexión de su pensamiento se echa de ver, por citar un detalle, en el uso por vez primera del término «plusvalía» (*Mehrwert*) (39), si bien en estos conceptos no cabe esperar ni de lejos la precisión de significado que alcanzarán en obras posteriores y, en ocasiones, hasta transmiten un sentido contrario al definitivo; una muestra: lo que podría ser una definición bastante estricta del proletariado (al hablar de «quien no es propietario de nada más que de sí mismo», [*des Eigentümers von nichts als sich selbst*]) (40), se utiliza aquí ciertamente para referirse al que no es propietario privado, pero considerado como «propietario de su vida, de su libertad y de su humanidad, propietario del Estado...». Con todo, lo que interesa resaltar es cómo la lógica que invertía la relación hombre-Dios como expresión de las relaciones provincia-Dieta, creando a Dios a costa del ser del hombre y a la Dieta por el despojo de las capacidades de los individuos de la provincia, y convirtiendo a éstos en servidores de aquellos sujetos hipostasiados, es la misma lógica que produce esta última inversión como reflejo de las relaciones existentes entre el interés privado y el interés general, subordinando los intereses colectivos a los privados y especiales. Si la religión era el manto sagrado que encubría la dominación política, las relaciones jurídico-políticas de poder resultan el atuendo con que los intereses económicos particulares disfrazan su pretensión de autonomía y legitiman su despotismo. Las funciones políticas de la religión, que ésta desempeñaba en virtud de su correspondencia esencial con la política, se complementan ahora con las funciones económicas del Estado, que éste ejerce en la medida en que se nutre de la misma sustancia económica mediada por la propiedad privada.

El análisis de Marx desarrolla, por un lado, la psicología del propietario privado, que es a la vez la lógica del objeto de esa propiedad, o sea, de este objeto en tanto que mediado por el interés egoísta. Con mayor rigor

(38) Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*, Ed. Alberto Corazón, Madrid, 1970, págs. 35-36.

(39) *Debates ley robo leña*, R.Z., núms. 305 y 307, 273 (136) y 276 (139), respectivamente.

(40) *Ibidem*, R.Z., núm. 307, 277 (141). Traducción mía.

—en que en este Marx juvenil aún se encuentra en ciernes—, habría que decir que es la lógica específica del objeto de la propiedad privada, esto es, la lógica de la relación entre los individuos por medio de la propiedad privada de las cosas, la lógica misma de la propiedad privada, la que impone sus propias leyes y tendencias a su propietario (y, como luego se verá, al Estado). En cualquier caso, desde la óptica de la propiedad, ese objeto es ante todo un objeto externo, alienado, cuya esencia me es extraña:

«Y el interés particular es siempre cobarde, pues su alma y su corazón son un objeto externo (*ein äusserlicher Gegenstand*) expuesto siempre al peligro de verse dañado y desgarrado. ¿Y quién no temblará ante el temor de perder el corazón y el alma? ¿Cómo puede el legislador egoísta ser humano, cuando su esencia más alta es lo inhumano, es decir, una esencia material ajena (*ein fremdes materiellen Wesen*)?» (41).

Pero, al caracterizar más de cerca a este objeto o a la relación de propiedad como tal, Marx va a adjudicarle las mismas notas —salvadas algunas distancias— que al objeto como valor o a la relación social de valor. La propiedad privada es, por su propia naturaleza, una *relación abstracta* con su objeto o tiene por objeto un objeto abstracto, por el hecho de que ella misma constituye la disolución de todo vínculo particular y de toda diferencia del tipo que sea:

«... el interés particular no conoce patria ni conoce provincia; todo espíritu le es ajeno, el general y el regional, ésta [la representación de los intereses particulares, A.A.] destruye en realidad todas las diferencias naturales y espirituales, suplantándolas por la abstracción inmoral, carente de inteligencia e insensible de una determinada materia y de una determinada conciencia, elevada servilmente al trono» (42).

En virtud de semejante abstracción esencial, es la propiedad privada una *relación inmediatamente cuantitativa*, y su objeto, un objeto medido y cuantificado, esto es, *valor*:

«La medida de la propiedad es su *valor* (*Dieses Mass des Eigentums ist sein 'Wert'*). Así como la personalidad está siempre den-

(41) *Ibidem*, R.Z., núm. 300, 259 (121-122).)

(42) *Ibidem*, R.Z., núm. 307, 283 (147). Modifico la traducción.

tro de algún límite, la propiedad sólo existe dentro de un límite, no sólo determinable, sino determinado, no sólo mensurable, sino medido» (43).

Esa es la razón no sólo de ser perfectamente reductible a términos aritméticos, sino de que como tal carezca de otros móviles que no sean los números, esto es, no exhiba más movimiento que su puro acrecentamiento cuantitativo: «El interés no piensa, calcula. Los motivos son sus números» (44). Por lo demás, este valor (concepto absolutamente básico en la obra de Marx y que hace aquí su primera aparición para denotar la esencial determinación cuantitativa de todo objeto de la propiedad privada) contiene a su vez un carácter cualitativo específico, en tanto que representa la condición básica de posibilidad de la relación entre los propietarios privados —mediada por la relación de sus propiedades— y, por ello mismo, el vínculo social por excelencia.

«El valor es la existencia civil de la propiedad (*das bürgerliche Dasein des Eigentums*), la expresión lógica bajo la cual se hace socialmente comprensible y comunicable» (cfr. n. 43).

La propiedad privada, en consecuencia, se muestra eminentemente como una *relación social unilateral*: en concordia con su objeto, desprovisto de todo carácter particular diferencial, objeto abstracto o valor, la relación entre los individuos mediada por ese objeto se caracteriza como una relación abstracta, como la negación de toda relación social por sí misma, como la disolución de toda relación —también de la relación con el mundo de las cosas— en la relación de la propiedad privada; a través de aquel objeto, sólo mantengo relación con otro individuo en tanto que afecta a mi propiedad y sólo me es significativo el mundo objetivo en ese único punto en que entra en contacto con mi interés privado...

«El alma mezquina, acartonada, desalmada y egoísta del interés sólo ve un punto, aquél en que se atenta contra él, a la manera del individuo zafio que ve en el transéunte la más infame y vil de las criaturas bajo el sol por el sólo hecho de que le ha pisado un callo. Los callos son para él los ojos con los que ve y juzga el mundo; el punto en que el transéunte le ha pisado, el único punto en que la

(43) *Ibidem*, R.Z., núm. 298, 252 (114).

(44) *Ibidem*, R.Z., núm. 305, 271 (304).

esencia de este hombre toca al mundo. Y así como no podemos ver a los hombres a través de los callos, no debemos verlos tampoco a través de los ojos de nuestro interés particular» (45).

Que en este escrito juvenil se recurra con frecuencia a imágenes más o menos chuscas, que en este caso el interés privado del que se habla sea el del propietario de bosques..., en nada resta generalidad y carácter anticipatorio a estas reflexiones. Así, en fin, la lógica de la propiedad privada la fuerza a convertirse en una *relación de exclusividad, de monopolio*; y, desde que la voracidad inherente a esta relación hace posible tal monopolio, hace de éste algo exigido por la naturaleza misma del objeto: «La naturaleza del objeto reclama el monopolio (*Monopol*), porque el interés de la propiedad privada lo ha descubierto» (46). Insinuación velada de un mecanismo tantas veces desvelado por Marx: la conversión de una ley social e histórica en una ley natural, la confusión entre la forma social y la forma material de las cosas...

El análisis culmina, en suma, en la tesis de que esta lógica de la propiedad privada se vuelve lógica del Estado, que el movimiento íntimo de aquel contenido se manifiesta en el movimiento de su forma política o, lo que es lo mismo, que la lógica abstracta de la propiedad privada se encarna en el Estado como una de sus materializaciones o representaciones, como un medio para sus fines. Bien es verdad que, en este escrito primerizo —ya lo anunciábamos al presentar sus presupuestos teóricos—, Marx adolece de esa ambigüedad por la que, mientras ha llegado a vislumbrar el contenido material (económico) del Estado moderno, aún no ha prescindido del concepto hegeliano, del contenido espiritual del Estado como existencia positiva de la libertad, que le conduce a contraponer a la Dieta renana el verdadero concepto de Estado: «Cualquier Estado moderno, por poco que responda a su concepto, se verá, al menor intento práctico, obligado a gritar a semejante poder legislativo: ¡tus caminos no son los míos, ni son tampoco los míos tus pensamientos!» (47). Tal ambigüedad, que se debe sin duda a la persistencia de residuos feudales en las formas políticas contempladas por este Marx juvenil, le privan de la suficiente radicalidad y nuestro autor tiende a considerar como específico del Estado estamental —donde los propietarios privados componen un estamento particular— lo que más tarde reputará como esencia general del Estado moderno. Sólo unos meses después, por ejemplo, escribirá a A. Ruge que «el sistema del lucro y del comercio, de

(45) *Ibidem*, R.Z., núm. 300, 258-259 (120-121).

(46) *Ibidem*, R.Z., núm. 300, 258 (120).

(47) *Ibidem*, R.Z., núm. 303, 264 (126). Cfr. 263, 278.

la propiedad y la explotación de los hombres se encarga de conducir, más aprisa todavía que el aumento de la población, a una ruptura dentro de la actual sociedad, ruptura que el viejo sistema no puede remediar...» (48).

Con todo, aun bajo una expresión limitada y hasta contradictoria, el joven periodista Marx se adentra en tesis consustanciales a su pensamiento. La lógica de la propiedad privada es tal —parece ya indicarnos—, que tiende a hacerse lógica universal y someter a todas las demás a su dictado: la subordinación a aquélla de la lógica política convierte al Estado en intérprete, garantía y servidor de la propiedad privada.

«... nada más espantoso que la lógica del egoísmo.

Esta lógica, que convierte al servidor del propietario de un bosque en una autoridad del Estado, *convierte a la autoridad del Estado en servidora del propietario de los bosques*. Se da de lado a la organización del Estado y a la competencia de las autoridades administrativas para convertirlo y rebajarlo todo en instrumento de los propietarios de bosques, haciendo del interés de éstos el alma que mueve todo el mecanismo. Todos los órganos del Estado se convierten en oídos, ojos, brazos y piernas por medio de los cuales puede oír, ver, tasar, defenderse, apresar y correr el interés del propietario del bosque» (49).

Sustitúyase aquí el propietario del bosque por el propietario del capital, del mismo modo que a veces identifica Marx la Dieta renana con el Estado en general, puesto que en uno y otro caso es de la esencia de la propiedad privada de lo que se trata...: no puede decirse de modo más plástico lo que representa la tesis central de estos textos, a saber, que el Estado y sus instituciones pasan a ser para la propiedad mera materia (soporte, *Träger*, escribirá después Marx) para la encarnación de su forma, de su peculiar determinación social.

«Todo lo que llevamos expuesto pone de manifiesto cómo la Dieta ha degradado el poder ejecutivo, las autoridades administrativas, la vida de los acusados, la idea del Estado, el delito mismo y la pena, al convertirlos en *medios materiales al servicio del interés privado (materiellen Mitteln des Privatinteresses)*» (50).

(48) *Carta de Marx a Ruge* (Colonia, mayo 1843), 449-450.

(49) *Debates ley robo leña, R.Z.*, núm. 303, 267 (130). Cfr. *ibidem*, 280-282.

(50) *Ibidem, R.Z.*, núm. 307, 280 (143-144).

Más allá, a nuestro juicio, de la degradación moral que puede significar para la esfera espiritual del Estado su sometimiento al poder terrenal de la propiedad, conviene aquí resaltar otra idea: es la forma económica (como determinación) la que impone su ley, la que en última instancia impregna y determina a todas las demás formas —en este caso, a la política o estatal—, convertidas en puras materias pasivas que han de acomodarse a aquella forma primordial. No sólo se degradan, pues, las aparentemente autosuficientes esferas religiosa y política de su papel de presuntos contenidos sustanciales a expresiones de un contenido más profundo (las relaciones de propiedad), sino también, y consecuentemente, pasan de creerse determinaciones operantes por sí mismas a ser realmente figuras portadoras o meras personificaciones materiales de una forma económica primaria, descienden de su ficticia condición de forma determinante a su real condición de materia determinada. Tal penetración, que conformará el eje crítico del pensamiento de Marx, asoma ya en este párrafo:

«Esta arrogancia de la propiedad privada, cuya alma mezquina es incapaz de albergar un solo pensamiento de Estado ni dejarse conmover por él, es para el Estado una lección severa y fundamental. Si el Estado, aunque sólo sea en un punto, se rebaja a proceder, no a su modo, sino al de la propiedad privada, ello quiere decir que *deberá acomodarse a la forma de la propiedad privada en cuanto a la forma de sus medios...*» (51).

Erigida la propiedad privada en el verdadero interés, todos los demás —incluido el interés general, el del Derecho— le son opuestos y deben subordinársele.

«El interés privado se considera como el fin supremo y último del universo (*Endzweck der Welt*). Por tanto, cuando el derecho no corresponde a este fin último, es un derecho contrario a su fin (*zweckwidriges Recht*). Un *derecho perjudicial para el interés privado* es, por consiguiente, un *derecho de consecuencias perjudiciales*» (52). Dicho en otras palabras: «El interés del derecho (*Interesse des Rechts*) puede hacer oír su voz cuando es el derecho del interés (*Recht des Interesses*), pero debe guardar silencio cuando entra en colisión con este santo» (53).

(51) *Ibidem*, R.Z., núm. 303, 263 (126).

(52) *Ibidem*, R.Z., núm. 305, 271 (134).

(53) *Ibidem*, R.Z., núm. 307, 281 (145).

No nos importa —aunque no sea desdeñable la observación desde un punto de vista evolutivo de su obra— que aquí Marx tienda a atribuir a la «astucia» o a la «autoconciencia» del interés privado, esto es, a categorías en apariencia psicológicas que señalarían más bien la personalidad individual del propietario, lo que después se revelará como movimiento absolutamente interno y constitutivo de la propiedad derivado de su misma determinación formal, esencial. Ha quedado ya suficientemente claro que la propiedad privada, como inversión radical de la relación entre los intereses individuales y colectivos, al igual que como separación y dominio de aquéllos respecto de éstos, se manifiesta y consagra bajo la forma de Estado: de ser éste la organización de los intereses generales, se ha transformado en la organización de los intereses particulares, la forma organizativa que somete los fines sociales a los de sus propios órganos particulares (por ejemplo, la Dieta) o a los de la propiedad privada. En suma, el Estado es el Estado de la propiedad privada porque ésta es, a su vez y necesariamente, la propietaria privada del Estado.

3. EL FETICHISMO

3.1. Para entender el profundo sentido de la tarea crítica emprendida en estos artículos juveniles en relación con la formación de la idea de enajenación en Marx parece preciso someterlos a una nueva lectura; al menos, a una relectura de su crítica de la religión. De la religión —si se quiere, de la alienación religiosa, aunque esta expresión esté por ahora ausente— no ha habido una reflexión como tal, sino sólo en tanto que expresión inmediata de otra realidad (política) invertida y separada. Y, sin embargo, las referencias a lo sagrado, el vocabulario religioso, han estado siempre presentes a lo largo de la crítica de las demás esferas, ya sea para aludir a «la esencia sacerdotal del Estado» o para ponderar la «santidad» del interés privado... La extrañeza crece al advertir que este Marx, en contadas pero significativas ocasiones, aplica un concepto tomado de la teoría e historia de las religiones —«fetichismo»— para caracterizar lo esencial de las relaciones políticas y económicas burguesas. Esta noción, que como es sabido alcanzará pleno desarrollo en *Das Kapital* y con el mismo contenido semántico, y cuya aparición en este momento se explica a partir de las lecturas del Marx de aquella época (54), es cronológicamente el primer nombre estrictamente marxiano de la alienación.

(54) Los cuadernos de lectura de Marx en 1842 recogen extractos de las obras siguientes: C. MEINERS, *Allgemeine Kritische Geschichte der Religionen*; J. BARBEYRAC, *Traité de la moral des Pères de l'Eglise*; DESBROSSES, *Über den Dienst der Fetischgötter*

De lo anterior sólo cabe deducir, a nuestro entender, una consideración fundamental: y es que *para este Marx la alienación religiosa, como fetichismo, constituye el modelo estructural de toda otra enajenación, su imagen más perfecta, el primer analogado de la alienación o la enajenación por autonomasia...* Si antes tanto la religión como la política, y sus «alienaciones» respectivas, eran expresiones o modos fenoménicos del mundo de la propiedad privada y de su «alienación», ahora la esfera política y económica se expresan y resumen a través de la esfera religiosa (aunque no se «reducen» a ella). A las funciones políticas de la religión y económicas del Estado han de añadirse los cometidos religiosos del Estado y de la propiedad privada. Lo que aquí trata Marx de poner de manifiesto es la homología entre estas realidades terrenales y el mundo de lo sagrado, es decir, que tanto el Estado como las relaciones de propiedad privada son de estructura religiosa. Si se escoge la enajenación religiosa o, mejor, un tipo específico de religiosidad como es el fetichismo para describir lo constitutivo del Estado y de la propiedad privada, es porque en él se condensan, mejor que en ningún otro concepto, las notas que la crítica ha desvelado como componentes inherentes a estos ámbitos sociales: la inversión entre el productor y el producto (o entre sujeto y objeto o predicado, entre fines y medios, etc.), la separación, autonomía y poder de éste sobre aquél... La alienación es primariamente religión, y el concepto de religión, por tanto, el concepto posibilitante de toda crítica.

3.2. No esperemos encontrar en tan pocos textos una teoría ni medio acabada del fetichismo, pero sí algunos elementos para su elaboración. Algo parecido a una definición de su naturaleza se nos da en estas líneas:

«El fetichismo (*Fetischismus*), lejos de elevar al hombre sobre los apetitos, es, por el contrario, 'la religión de los apetitos de los sentidos'. La fantasía de los apetitos hace creer al adorador del fetiche (*Fetischdiener*) que una 'cosa inanimada' (*lebloses Ding*) abandonará su carácter natural para acceder a sus apetitos. Por eso el tosco apetito del fetichista destruye al fetiche cuando éste deja de ser su más sumiso servidor» (55).

oder Vergleichung der alten Religionen Egypten mit der heutigen Religionen Negriens; C. A. BOETTIGER, *Ideen zur Kunst Mythologie*, y J. J. GRUND, *Die Malerei der Griechen oder Entstehung, Fortschritt, Vollendung und Verfall der Malerei*. Cfr. MEW I, 540. Según A. CORNU (*Carlos Marx-Federico Engels*, Instituto de Ciencias Sociales, La Habana, 4 vols., 1976, I, 284, n. 233), Marx habría tomado sus ideas sobre el fetichismo del libro de Desbrosses. También se refiere a ello M. RUBEL en *K. Marx. Essai de biographie intellectuelle*, Ed. Marcel Rivière, París, 1971, pág. 180, n. 4. (55) *El editorial del número 179...*, R.Z., núm. 191, 224 (91).

La atribución de propiedades personales o sociales a una cosa inanimada, en otras palabras, la conversión de una realidad natural en otra de carácter personal..., en esto consiste el fetichismo. De él nos va a decir Marx que se trata de «la forma *más tosca* (*die 'roheste' Form*) de la religión», por encima de la cual va a situarse el culto a los animales, «una forma religiosa *más alta* (*höhere*) que el fetichismo» (*ibidem*); porque, si el culto a los animales degrada al hombre por debajo del animal, al hacer de éste el dios de aquél, ¿cómo habría que calificar la adoración de las cosas-fetichismo por parte del individuo o de la sociedad? Si las especies zoomorfas de religión suponen el «reino del espíritu animal» y pertenecen a «un período en que la historia de la humanidad formaba parte de la *historia natural*» (56), el fetichismo implicaría en consecuencia el reino de la cosa o del espíritu cósmico sobre el hombre y el regreso por parte de la humanidad a una fase aún más previa de la historia natural. El fetichismo —y esto no anda nada lejos de afirmaciones posteriores de Marx— coloca a la humanidad no ya en una etapa «prehistórica» o «natural» de su evolución, sino más rigurosamente en su estadio «cósmico», inanimado, reificado...

3.3. Pertrechado con este concepto, Marx lo aplica sucesivamente a dos campos que serán otros tantos modos o manifestaciones del fetichismo. Por un lado, en el terreno político, el Estado constituye un fetiche y es el fetichismo el que da razón de las relaciones entre el individuo y el Estado. A propósito de esa Dieta que, siendo creación de los ciudadanos renanos, se comporta hacia ellos como si fuera su sujeto y señor, Marx escribe:

«Es cierto que la provincia tiene el derecho de crearse, en ciertas condiciones prescritas, estos dioses, pero, una vez que los ha creado, debe olvidar como el adorador de fetiches que se trata de dioses salidos de sus manos» (57).

Por otro, en el sistema de la propiedad, todo lo que se erige en objeto del interés privado —bien sea en general el dinero, mejor, su principal encarnación histórica, el oro, bien en este caso particular la leña— se transmuta en un fetiche.

«Los *indígenas cubanos* veían en el oro el *fetiche de los españoles*. Celebraron una fiesta en su honor, le entonaron canciones y

(56) *Debates ley robo leña, R.Z.*, núm. 298, 253 (115).

(57) *Debates sobre la ley de prensa...*, *R.Z.*, núm. 130, 187 (42).

después lo arrojaron al mar. Si hubieran asistido a estas sesiones de la Dieta renana, aquellos salvajes habrían visto en la *leña* el *fetich*e de los *renanos*» (58).

Dieta y *leña*, objeto social en un caso y natural en otro, pero objetos que han recibido en un momento histórico —como expresiones respectivas que son de unas determinadas relaciones políticas y económicas— unas propiedades específicamente humanas que no les pertenecen naturalmente o por sí mismos, se levantan entre los renanos como auténticos fetiches. Dicho en otros términos, en tales objetos se *materializan* o toman cuerpo unas particulares relaciones económicas —las de la propiedad privada— y, lo que viene a ser la otra cara del mismo movimiento, ellos *personifican* esas mismas relaciones.

Reificación y personificación son, en definitiva, los dos elementos que conforman el fetichismo, los dos modos de significar la trasposición, la inversión y conversión cualitativa que encierra, si bien el aspecto de la personificación parezca contribuir en mayor medida al fenómeno en su conjunto y a darle su nombre. Entiéndase bien, sin embargo, que este fetichismo es ante todo *real*, o sea, que la Dieta o el Estado y la *leña* representan verdaderos fetiches desde el momento en que actúan como si fueran dioses y operan dotados de unos caracteres que, por más que no sean naturalmente propios, los poseen de hecho socialmente; y que, luego, será fetichismo *la específica forma de conciencia* que se limita a representar el fetichismo real. Como hemos citado en otro lugar, «la representación de los intereses particulares destruye en realidad todas las diferencias naturales y espirituales, suplantándolas por la abstracción inmoral de una determinada materia y de una determinada conciencia (*eines bestimmten Materie und eines bestimmten... Bewusstseins*)» (cfr. n. 42). Semejante materia es el fetich e y una tal conciencia es el fetichismo necesariamente fundado en aquél.

Pero nuestro autor parece acercarse aún más a la raíz del fetichismo, que no es otra que la determinación social o formal incorporada en la materia de que se trate y a la que dota así de una «personalidad» social determinada, en el penúltimo párrafo del artículo citado:

«La madera es madera lo mismo en la Siberia que en Francia; los propietarios de bosques son propietarios de bosques tanto en Kamchatka como en la provincia del Rin. Cuando, por tanto, la madera y su propietario, por el mero hecho de serlo, dan leyes (*als solche Gesetze geben*), estas leyes sólo se distinguirán unas de

(58) *Debates ley robo leña*, R.Z., núm. 307, 283 (147).

otras por el lugar geográfico y el idioma de su redacción. Este *vil materialismo* (*verworfenen Materialismus*), este pecado que se comete contra el espíritu santo de los pueblos y de la humanidad...» (59).

Este complejo texto contiene, por un lado, la afirmación de que, desde el punto de vista de la propiedad, no hay diferencias significativas fundadas en la materialidad de las cosas, de que toda la diversidad material entre los objetos deviene aparente y se esfuma ante su igualdad social como objetos de la propiedad privada, es decir, ante su identificación en virtud de la identidad de relación social que soportan y expresan. Más aún, a renglón seguido —y si encaramos aquellas frases en su obvio sentido indirecto— Marx denuncia el fetichismo que supone el hecho de que las cosas en su forma material misma, la madera como madera y su propietario como individuo, dicten leyes. El fetichismo reside aquí precisamente en reconocer y atribuir a la materia como tal una misteriosa capacidad de segregar legislación. Lo que queda implícito, lo que Marx debía poner en claro a continuación, de seguir su propia reflexión, es que esta propiedad jurídico-legislativa no procede de la materialidad de la madera, sino de la relación específica de propiedad privada que en ella se representa y encarna, o sea, de su cualidad social de valor, dinero o capital, de las que la madera—y su representante el individuo, pero en tanto que propietario privado de aquélla— sería su mero *Träger*. De esta suerte, sean cuales sean los idiomas legales en que este movimiento se plasme, sólo serán en el fondo distintas versiones del único lenguaje de la propiedad privada y del valor impreso en las cosas e individuos. En lugar de ello, son algunos corolarios de aquella tesis los que en aquel momento reclaman más su atención: la degradación experimentada por la humanidad cuando es rebajada a ser representada por objetos materiales, así como la miserable uniformidad que provoca en la realidad la pérdida social de sus diferencias...; cuando parecía comprender la materialización de una relación social como posibilitadora de la personificación legislativa de la madera, este joven Marx la capta ante todo como «vil materialismo» moral. Da la impresión, en suma, de que, preso aún del espiritualismo hegeliano, cada esfuerzo de liberación hacia el mundo de los fundamentos reales, va acompañado en Marx por una nueva recaída en el idealismo.

(59) *Ibidem*, 283 (147).