



Oscar Correas¹

La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un "enorme cúmulo de mercancías", y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza.²

Con este enunciado comienza *El Capital* de Karl Marx. Hay pocos comienzos como éste. Comienzos geniales, que anuncian todo lo que seguirá. Puedo citar al menos dos:

El hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas.³

Sin duda otro comienzo genial. Condensa el conjunto de la obra. Pero también todo el jusnaturalismo de la época, tanto como las concepciones iluministas expresadas en la metáfora de las cadenas.

Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos tipos diferentes, que llamaré impresiones e ideas.⁴

Hume consigue, en este enunciado también genial, dar cuenta de todo lo que seguirá, en ese vuelvo crucial de la filosofía en que se constituiría su *Tratado*.

Y el comienzo de Marx, es de esta clase: cuatro renglones que introducen a toda la obra. El asunto, entonces, es la *mercancía*. Allí está contenido el secreto de la sociedad burguesa. Pero, como se verá, tam-

¹ Investigador del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, correas@servidor.unam.mx

² Karl Marx, *El Capital*, t. 1, vol. 1, México, Siglo XXI, 1975, p. 43.

³ Juan Jacobo Rousseau, *El contrato social*, México, Porrúa, p. 3.

⁴ David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Buenos Aires, Aguilar, 1965, p. 41. (Esta edición es un resumen del Tratado, titulado "Del conocimiento".)

bién de toda otra sociedad que haya existido. Y de la sociedad solidaria del futuro.

Veamos qué se puede obtener de este párrafo, en términos de los temas de las disciplinas sociales.

La Economía

Sin duda, Marx comienza con esta frase, un libro de Economía. Y funda con ello, una nueva disciplina que él denomina *Crítica* de la Economía Política. Este último, era el nombre con que se conocía una ciencia con la cual se buscaba penetrar los secretos de la producción de la riqueza. (Es curioso que, en un mundo lleno de pobres, los científicos de la Economía no se preguntaron —ni se preguntan sus epígonos actuales— sobre el origen de la pobreza; cosa que sí hizo Marx, por cierto.)

Desde tiempos para entonces ya lejanos, los estudiosos se habían preguntado por el valor de las mercancías. El propio Marx cita a Aristóteles como uno de ellos.⁵ Pero puede agregarse a muchos más, algunos impensados, como Tomás de Aquino, por ejemplo.⁶

Lo cierto es que el marxismo aparece, inmediatamente, como una teoría económica: pretende dilucidar el tema de entonces: cómo se produce la riqueza. Aunque él llama, a este libro, *El proceso de producción de capital*, adelantando la idea de que no se trata de cualquier riqueza, sino de la de esta sociedad.

Por otra parte, la disciplina que funda, es distinta de cualquier otra, como lo dice su nombre: *Crítica* de la Economía Política. Es, claro, una disciplina que se inscribe en las preocupaciones de la Economía clásica, pero es, en verdad, una *Crítica*. Y esto, como se sabe, en Marx es una cuestión fundamental. Lo que funda, es, y lo adelanta el primer enunciado, una ciencia que critica a la sociedad capitalista, la que se presenta como un inmenso cúmulo de mercancías. Esto está claro: el marxismo es una ciencia crítica del sistema capitalista. Tal vez por eso es que, tan pronto como el capital ha podido destruir a sus sedicentes

⁵ Véase *El Capital*, op. cit., p. 72 y ss.

⁶ Puede verse esta casi curiosidad, allí donde Tomás de Aquino se pregunta "si para negociar es lícito vender más caro de lo que se compra", a lo cual responde que sí es lícito, pero sólo si la plusvalía se obtiene por haber agregado algún trabajo: "[...] pues si vende más cara la cosa ya elaborada, parece que más bien recibe el mayor precio como pago de su trabajo". Véase Tomás de Aquino, *Tratado de la Justicia*, México, Porrúa, 1975, pág. 238.

rivales, que se presentaban como marxistas, la crítica de la sociedad burguesa ha perdido terreno, de modo que las oligarquías universitarias han conseguido casi borrarlo de los mapas académicos.

La Sociología

Pero la *mercancía*, fenómeno básico de la sociedad capitalista, y, por tanto, categoría principal de la ciencia que estudia a esta última, es, dice Marx, una *relación social*.

Quien, con su producto, satisface su propia necesidad, indudablemente crea un *valor de uso*, pero no una *mercancía*. Para producir una mercancía, no sólo debe producir valor de uso, sino valores de uso para otros valores de uso sociales.⁷

La idea se repite frecuentemente, de diversas maneras, en distintos contextos. Por ejemplo:

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existentes al margen de los productores.⁸

Aún con todo el ninguneo practicado por Weber respecto de la obra de Marx, y el carácter apologético de su obra respecto de la sociedad burguesa, no pudo menos que hacer referencia al adversario excluido, con su "acción social". La Sociología, dice Weber, estudia la relación social. Y creará combatir a Marx asentando este átomo de la

⁷ *El Capital*, op. cit., p. 50. La edición citada nos informa que Engels agregó un pequeño párrafo: Y no sólo, en rigor, para otros. El campesino medieval producía para el señor feudal [...] Pero ni el trigo del tributo ni el del diezmo se convertían en mercancías por el hecho de ser producidas para otros. Para transformarse en mercancía, el producto ha de transferirse a través del intercambio [...]. El agregado de Engels es enteramente pertinente para lo afirmado aquí: sólo cierta relación social hace de una cosa —un valor de uso— una mercancía.

⁸ *El Capital*, op. cit., p. 88.

ciencia social, en el *sentido*: la acción social que le interesa a la Sociología, es la que porta el sentido de dirigirse a otro.⁹ Es decir, para Weber, el núcleo de la sociedad, es la acción "social". No habla, como Durkheim, de "hechos". Tiene la sombra de Marx sobre sí. Y debe contestar. Y contesta diciendo que lo social consiste en el sentido mentado por un actor social cuando "actúa". El sentido debe ser "interpretado". Pero sólo se puede interpretar el sentido producido por una mente individual; o varias. Lo que hace "social" a esa producción de sentido, es que el actor *se dirige a otro*. En cambio, en Marx, lo social de la mercancía —y no de toda relación habida o por haber— está dado por la proporción en que se cambia con otra, proporción que se contabiliza, a su vez, por el tiempo de trabajo *socialmente* necesario utilizado para producirlas. Pero el trabajo *socialmente* necesario es una función de la *organización social*. Es decir, de cómo los actores se colocan unos frente a otros cuando se traspasan los valores de uso, las cosas. Como veremos, esto mismo pone al derecho como objeto científico, reafirmando el carácter interdisciplinario del marxismo.

Así es como queda fundada la Sociología marxista. Una que no consigue separarse de la Economía. Una que nunca termina de encontrar su repartición universitaria adecuada: ¿Sociología o Economía? Es que la crítica de la sociedad burguesa no casa necesariamente con la burguesa división de las Ciencias sociales.

Pero sigamos mirando la particular Sociología fundada por Marx, y enteramente anunciada en el comienzo de *El Capital*. La particular disposición de los actores, portadores de mercancías, genera no cualquier relación social, sino una *fetichizada*. Y comprendiendo esto se comprende por qué Weber no crea tanto como quieren sus seguidores, cuando pone el sentido en el núcleo de la Sociología. Se comprende fácilmente por qué: el fetichismo no puede existir fuera del lenguaje. El fetichismo del que habla Marx consiste en el *sentido* que el portador de mercancías le da a su enfrentamiento con los demás. Y en esto se puede ver la superioridad del marxismo sobre la apología de la sociedad burguesa cumplida por Weber. El sentido, para Marx, está invertido. Los actores invierten la realidad. O mejor, hablan de una realidad invertida. Por eso la sociedad mercantil genera un hombre alienado. Weber no puede explicar nada de esto.

⁹ "La 'acción social', por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo": Max Weber, *Economía y Sociedad*, México, FCE, 1964, 6ª, p. 3.

Esta inversión de la realidad, es el *fetichismo de la mercancía*. Que constituye uno de los nudos teóricos más importantes de la construcción marxista. El tema es recurrente en todo *El Capital*, pero tiene su capítulo especial: el punto 4 (p. 87 y ss. de la ed. cit.) del capítulo I. En estas pocas páginas, Marx expone el fundamento de la sociedad capitalista. O, mejor, de las tergiversaciones de la sociedad mercantil que se implantan en la mente de los habitantes de ésta. El resultado de la relación mercantil en la conciencia, es, en *El Capital*, lo que era la *alineación* en sus escritos de juventud. Ahora se llama *fetichismo de la mercancía*. Y es el recóndito secreto de toda ideología propia del mundo mercantil, tanto como de la insólita pervivencia de un sistema tan injusto. Volvamos a la cita anterior: la forma mercantil —es importante atender al uso permanente de la palabra "forma"— "refleja" ante los hombres, el carácter social de su trabajo; pero este reflejo muestra su trabajo, social, como siendo una propiedad natural de las cosas; y muestra la relación entre los hombres, como una relación entre los objetos. Y esto es equivocado. Pues estas relaciones, el carácter social del trabajo, y la relación entre los hombres, son relaciones *puestas* por los hombres. Pero, en el mundo mercantil, aparecen *como si* existieran al margen de los productores. Como si todo sucediera en el inerte mundo de las cosas sensibles. Y los hombres, ante este equívoco, convierten las cosas en fetiches. Como no comprenden que su valor es producto de ellos mismos, convierten las cosas en objeto de culto; les temen y las endiosan. Les alienan su voluntad; se someten a ellas creyéndolas poseedoras de virtudes misteriosas. Y no hay nada de eso. Se trata, simplemente, de una ilusión que oculta la verdad. La verdad es que lo que las mercancías tienen, les ha sido provisto por los hombres:

Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos.¹⁰

Lo de "fantasmagórico" lo explica a renglón seguido. Dice que para encontrar una analogía con este fenómeno desorientador generado por la mercancía, hay que recurrir al mundo religioso, donde los productos de la mente parecen tener vida propia. Esto recuerda la vieja tradición griega según la cual fueron los hombres quienes crearon a los

¹⁰ *El Capital*, op. cit., p. 89.

dioses otorgándoles características humanas, como el enojo, el amor, la envidia o la soberbia. A esto se refiere Marx: en el mundo religioso, los productos de la conciencia, como son los dioses, precisamente porque son contruados como hombres, adquieren vida propia, y sus creadores, los hombres, terminan por olvidar que los dioses son su creación y comienzan a adorarlos. Así es como los productos de la mente llegan a dominar la conciencia. Eso mismo, dice Marx, sucede en el mundo de las mercancías, con el producto de la mano humana, con las cosas, tan pronto esos objetos comienzan a ser producidos como mercancías. Esto sugiere que, antes de la sociedad mercantil, las relaciones sociales no son, o son menos, diáfanas para los productores. Lo cual funda, como veremos, la posibilidad de que la Antropología sea una ciencia social con los mismos fundamentos que la Economía y la Sociología. Y ocurre lo mismo con la Historia. Marx pone como ejemplo el mundo medieval, donde la prestación del trabajo servil se mide por el tiempo de trabajo, causa por la cual, las relaciones sociales son diáfanas y “las relaciones sociales existentes entre las personas en sus trabajos se ponen de manifiesto como sus propias relaciones personales y no aparecen disfrazadas de relaciones sociales entre las cosas, entre los productos del trabajo”.¹¹ Es decir, el mundo premercantil, y por tanto, el de la Antropología, difiere en esto respecto del mundo mercantil —el nuestro: la existencia o inexistencia de mercancías produce, es causa, de maneras diversas de conciencia. El punto de cesura, en Marx, es la mercancía. El antes y el después la tienen como fundamento.

Es necesario, en este momento de considerar el fetichismo de la mercancía, que es el punto nodal de inteligibilidad de la ideología, notar que estamos frente a un fenómeno que se asemeja al juego de los espejos. Los hombres intercambian, y con ello se relacionan de modo que esa relación es entre ellos, con motivo de su trabajo. Pero esa relación se les aparece como siendo una entre las cosas, lo cual es falso; en eso consiste el fetichismo. No obstante, lo que *en realidad* sucede, es lo primero: la relación entre los hombres con motivo del cambio. En este punto, dice Marx:

[...] el que los hombres relacionen entre sí como *valores* los productos de su trabajo no se debe al hecho de que tales cosas cuenten para ellos como

¹¹ *Idem*, p. 95.

meras envolturas materiales de trabajo homogéneamente humano.¹² A la inversa. Al equiparar *entre sí* en el cambio como *valores* sus *productos* heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben pero lo *hacen*.¹³

Esto es: los productores equiparan en el mercado sus productos en tanto son una fracción del tiempo de trabajo disponible en la sociedad. Pero ellos no se dan cuenta de que eso están haciendo: “no lo saben, pero lo hacen”. Hé ahí el nudo de la ideología, del fetichismo. El hombre frente al espejo recibe una imagen; pero no es la suya, sino la del espejo que está detrás. Se parecen, pero no son iguales. El productor *cree* estar relacionándose al relacionar las cosas; pero en realidad está relacionándose al relacionar su trabajo con el de los demás. Pero está equivocado. Ha caído presa del fetichismo.

O sea que:

el valor, en consecuencia, no lleva escrito en la frente *lo que es*. Por el contrario, transforma a todo producto del trabajo en un jeroglífico social. Más adelante los hombres procuran descifrar el sentido del jeroglífico, desentrañar el misterio de su propio producto social, ya que la determinación de los objetos para el uso como *valores* es producto social *suyo* a igual título que el lenguaje.¹⁴

“La determinación de los objetos [...] como *valores* es producto [...] *suyo* a igual título que el lenguaje”. Nada más humano que el lenguaje. Nada más propio del hombre que el lenguaje. Así de propio del hombre es el valor. Sólo que se le oculta, y aparece como propiedad de las cosas. Fetichismo puro.

En todo este asunto, es de gran importancia advertir que Marx usa, aquí, pero en otros innumerables pasajes, una vieja idea griega. Tal vez como recurso para la exposición, porque cuesta ver a Marx como un metafísico al estilo Aristóteles. O tal vez no, porque Marx era presa de su formación humanista, que hace pie en la cultura antigua: la del racionalismo absoluto.

¹² Las cosas, cuando son mercancías, son eso: *meras envolturas materiales de trabajo humano* en general; gasto de cerebro y fuerza sin ninguna cualificación. Y en eso consiste el valor: en el tiempo de trabajo general, homogéneo, utilizado en la producción.

¹³ *Idem*, p. 90.

¹⁴ *Idem*, p. 91.

Lo cierto es que Marx usa el par *esencia* y *apariciencia* para dar cuenta de este juego de espejos. De este “lo hacen, pero no lo saben”. En la filosofía griega es completamente constitutivo el juego de la esencia y la apariencia, que Heidegger transforma en *el ser* y la *apariciencia*.¹⁵ El asunto es que el ser, el mundo, la *Physis*, se hace presente de cierta manera, pero es *esencialmente* de otra manera. Hacerse presente, estar en *apariciencia*, no significa mentir. Sino, solamente, estar en el mundo con cierto rostro, mostrando cierto *aspecto*. Si decimos que Juan aparece, no quiere decir que miente; sino que *está*. Pero el pensamiento, para penetrar a Juan, debe *develar* su “esencia”, aquello que hace que sea Juan y no otro. Ahora bien, la apariencia *oculta*, desdibuja la esencia. Pero no es que *no sea*. La apariencia es tanto como lo es la esencia. Pero engaña a quien se deja engañar. La apariencia es una maniobra diversionista. El océano se manifiesta, se presenta, como un conjunto de olas. Pero es siempre el mismo océano. Quien no pueda ver el océano detrás de las olas, verá algo *real*, pero no lo comprenderá, no estará en posesión de su esencia. La multiplicidad es la manera de existir del ser uno y racional. Quien no pueda ver la unidad esencial del ser, su racionalidad absoluta detrás de la apariencia de la multiplicidad caótica e irracional, no entenderá, no podrá ver la esencia que permite la inteligibilidad del todo.

Marx utiliza esta idea para explicar, tanto los engaños en que cae la ciencia, como la estrategia que debe seguir el científico para hacer ciencia. Pero también para explicar este “*quid pro quo*” (tomar una cosa por otra, véase *El Capital*, *op. cit.*, p. 88), en que caen los hombres, desorientados por la mercancía. La esencia del fenómeno sería que las cosas son producto del trabajo humano y los hombres se relacionan al relacionar el producto de su trabajo. La apariencia del fenómeno sería que el valor es producto de las cosas, y son ellas quienes se relacionan al relacionarse los hombres. Lo que los hombres “ven”, es la apariencia. Se les escapa la esencia. Pero no debe confundirse lo que hacen, con lo que saben acerca de lo que hacen. “No lo saben, pero lo *hacen*”. Lo que hacen constituye la esencia del fenómeno. Lo que saben proviene de la apariencia del fenómeno.

Con la ciencia sucede lo mismo. Quien quiera tener conocimiento cierto del fenómeno social, debe develar la esencia, y no quedarse en la superficie de los fenómenos, en la *apariciencia*. Marx piensa que él llega

¹⁵ Véase Martín Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1977, el capítulo IV, pp. 131 y ss.

a la esencia. Mientras que la Economía Clásica, la de Smith y Ricardo, queda atrapada en la apariencia.

Pero lo que hay que entender claramente es que la apariencia no es “mentira”; sino la *forma* con que se presenta la esencia, así como el océano se presenta en forma de olas. La ideología, por tanto, es una “forma” de la apariencia. La forma como la apariencia se refleja en la mente de los hombres. Si la ciencia se queda en la apariencia, puede que diga una “verdad”, pero no *toda* la verdad.¹⁶

Con esta concepción del fetichismo de la mercancía y de la esencia y la apariencia, queda fundada un tipo de ciencia social que difiere de cualquiera otra. Y, si existen coincidencias, es porque la ciencia vulgar, la ciencia apologética del capitalismo, acierta con la apariencia. Y a esa apariencia la describe “bien”. Pero no explica nada, porque no llega a ver la esencia. Puede comprobarse con todas las teorías sociológicas actualmente en boga, como la llamada Sociología interpretativa, la luhmanniana, o incluso la de Habermas. Renunciando a la crítica del capital, sólo consiguen mirar las *consecuencias* de la mercancía; lo que la mercancía muestra como su apariencia. Pero no consiguen explicar lo que debe explicarse, que es el íntimo secreto de la sociedad mercantil: la mercancía, su valor.

Este juego del para esencia-apariencia, funda, como se verá, otras ciencias que interpelan a las ideologías tradicionales, como las ciencias jurídicas y antropológicas. Se podrá ver, en su momento, que los contratos son la apariencia del intercambio. Los contratos, definidos como *acuerdos de voluntad*, son acuerdos de voluntad. Sólo que ésa es su apariencia; o la apariencia del intercambio, que es la esencia: la relación de los productores de mercancías con motivo de la relación de sus trabajos. Al mismo tiempo, se verá, la Antropología alcanza claridad en su objeto de estudio, cuando, no mirando las apariencias, como las formas religiosas por ejemplo, penetra en el secreto de lo que hace distinto su objeto: tratarse de sociedades no mercantiles.

Ahora bien, la mercancía, esa relación social, es el núcleo original donde se asienta el conflicto en las sociedades que la padecen. Ciertamente, para que alguien produzca para cambiar, es necesario que se haya cumplido una singular división del trabajo; pues no cualquier división del trabajo constituye el origen de la mercancía.

¹⁶ Esta cuestión fue discutida muy acuciosamente por Oscar del Barco, en *Esencia y apariencia en El Capital*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1977. Véase sobre todo a partir de la página 41 y ss.

En primer lugar, los objetos que la comunidad no posee, llegan desde el exterior. El comerciante es, en el comienzo, un *bárbaro*; esto es, un *extranjero* que dispone de objetos apetecibles y habla un idioma extraño. El español tiene una palabra específica para significar lo mismo que los griegos llamaban *bárbaros*. La palabra *gringo* significa eso, precisamente: extranjero de habla ininteligible. Las mercancías llegan desde fuera, portadas por gringos-bárbaros ajenos a la comunidad, y la destruyen. Los miembros de estas sociedades caen en la trampa de los espejos, y terminan convirtiéndose en productores de objetos para cambiar. El proceso varía en las historias que se conocen, pero este núcleo central se repite. Entre nosotros, eso puede advertirse claramente en la paulatina destrucción de las comunidades indígenas cumplida por las relaciones mercantiles del mundo circundante.

Allí donde sabemos, por las historias, que se entronizó la mercancía, se instalaron las más cruentas luchas de clase. Aunque no cabe decir que toda lucha de clases tiene como núcleo la mercancía, como prueban las historias de la edad media. Y este conflicto se agudiza a grados enormes cuando la mercancía que se vende y se compra es la fuerza de trabajo.

La Sociología de Marx, entonces, es una que no puede prescindir, en el análisis de las sociedades concretas, o *formaciones sociales* como se ha dicho desde los tiempos de Althusser, de la lucha de clases. Y, por tanto, es también una *crítica* de la Sociología que oculta el conflicto. Y esto puede advertirse claramente, hoy, a principios del siglo XXI, cuando el abandono de las enseñanzas marxianas tiene a tantos científicos sociales enfrascados en las más diversas formas de ocultamiento de la lucha de clases. Convertidos en apologetas de la sociedad capitalista, han convertido la política en el lugar del consenso, del acuerdo, donde todo —dicen— puede arreglarse en el discurso sin cambio alguno en la relación social básica, esto es, la mercancía y la lucha de clases que se le apareja. Es notable que se haya llegado a hablar de la política como lo opuesto a la fuerza y al conflicto. Se oye decir por doquier, que, hoy —en América Latina—, las armas y el conflicto han dado lugar a la política, que es sitio apropiado para llegar, “democráticamente”, claro, a los necesarios consensos que permitan la “gubernabilidad”, puesto que a nadie le conviene el conflicto. Como si la lucha de clases existiera por decisión de algunos ingobernables, y no como efecto de la mercancía. La Sociología marxista se alza como crítica de esta apología vergonzosa de la sociedad más injusta de que memoria se tenga.

El derecho y las ciencias que lo estudian

El mundo capitalista mostrado por Marx es uno completamente ganado por el fetichismo. Y, claro, es el lenguaje la casa del fetichismo. El lugar donde existe. Y existe de muchas maneras. La impresión distorsionada del valor, que parece ser una propiedad de las cosas, siendo en realidad un efecto de la relación social mercantil, es la forma principal del fetichismo. Las otras formas encubren el fetichismo central. Una de las formas más eficaces del fetichismo nuclear de la sociedad capitalista, es el *derecho moderno*.

Marx hace notar que las mercancías no pueden ir solas al mercado. Alguien tiene que llevarlas. Y parlotear por ellas. Expresar su valor. Punto donde infinitas circunstancias personales pueden distorsionar el valor para convertirlo en *precio*, que no siempre es idéntico al primero. El parloteo del portador de las mercancías en el centro de cambio constituye eso que los juristas han llamado desde hace siglos, *contratos*. En estos textos, las mercancías encuentran su vía para intercambiarse. El texto de Marx es elocuente: las mercancías, dice, no pueden ir solas al mercado; alguien, un ser humano, las tiene que llevar, de modo que

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 el acuerdo de la voluntad del otro, o sea mediante un acto voluntario, común a ambos, va a apropiarse de la mercancía ajena al enajenar la propia [...]¹⁷

Este texto permite ver la vía de explicación de que el derecho moderno diga lo que dice y no otra cosa. Y permite ver cómo el marxismo interpela a las disciplinas jurídicas. Pero como ésta, por su parte, también son presas del fetichismo *jurídico* las ciencias jurídicas de inspiración marxista que se constituyen en *críticas* de las mismas.

El fetichismo jurídico cumple un movimiento doble. La relación mercantil crea la fantasía de que el valor es una propiedad de las cosas; pero en verdad es efecto de la relación social, la cual, queda oculta. El fetichismo permite creer que los objetos tienen valor por sí mismos, y eso es lo fantástico. Ahora bien, el derecho moderno cumple una

¹⁷ En *El Capital*, edición citada, t. I, v. I, capítulo II, p. 103.

segunda voltereta. En el derecho civil, todo sucede como si las cosas se intercambiaban por *voluntad* de las personas —“jurídicas”, se entiende. Las mercancías son denominadas *cosas* y a veces *bienes*. Pero el precio —no el *valor*— es pactado por las personas, conforme con su “libre” voluntad. De manera que ahora parece que los seres humanos dominan el panorama: todo sucede por su voluntad. Y si no parece así, el derecho, que por eso es “moderno” permite dejar sin efecto el intercambio. Se llama *nulidades* a estos procedimientos que ayudan a creer que en la sociedad mercantil los seres humanos usan libremente su voluntad. Si alguien es despojado de su mercancía a cambio de un valor menor, o de ningún valor, por la maniobra de un tercero, el derecho civil, muy atento a la “corrección” de la circulación mercantil, provee al despojado de una acción de nulidad para que pueda interpelar, juez mediante, al que se quedó con la cosa “injustamente”. Esta maniobra permitida, la de exigir la mercancía que ha salido de sus manos por un valor menor del que realmente tiene, es ofrecida por el derecho a través de lo que llaman los juristas *derecho subjetivo*. En el discurso del derecho, todo sucede como si los seres humanos actuaran con libertad. Pero es sólo una nueva jugada del fetichismo de la mercancía, pues no hay tal voluntad libre, sino una voluntad para hacer lo que el derecho dice que debe hacerse. El burlado, por ejemplo, no podrá dirigirse personalmente al burlador, porque eso está prohibido —nadie puede hacerse justicia por su mano, dice la ideología jurídica. El burlado sólo puede hacer eso para lo cual el derecho le da derecho. Y nada más. Otra maniobra diversionista: los sujetos creen ser libres, pero en verdad son juguete de la mercancía que hace de ellos sus mandaderos para que todo suceda “como debe ser”. Es decir, para que las cosas —mercancías— circulen por su valor, y no por uno mayor o menor.

Pero esta apariencia del señorío de la persona y su voluntad, es en verdad una segunda vuelta del fetichismo, puesto que ha quedado aún más lejos la relación social que soportó este andamiaje, y que es la mercancía. Las mercancías, llamadas ahora *cosas*, aparecen como teniendo precio, pero éste no sólo no es puesto por la sociedad, por la relación social, sino que aparece como efecto de la etérea voluntad de las personas. Lo cual, por lo demás, conduce a la fantasía de que en la sociedad mercantil lo primero es la persona humana, su libertad y su voluntad soberanas. Y, como puede ver cualquiera que quiera ver, en este punto se asienta buena parte de la ideología burguesa del individuo libre.

La relación social, mercantil, si ha de permanecer, o sea reproducirse, precisa ser *protegida*, de cualquier conducta que la pervierta. Para ello, los juristas han ideado “mecanismos” lingüísticos, de una complejidad enorme, y de una prolijidad rayana en la obsesión. Todo esto se formula en términos de *normas*, las cuales, es obvio, son impuestas por los beneficiarios principales de la relación social mercantil. Y respecto de las normas, se reproduce el fetichismo de la mercancía. Así como en estas últimas todo aparece como si el valor estuviera en los objetos, en el derecho moderno todo sucede en discursos repetitivos, en los cuales las normas aparecen como *siendo válidas*; o no. Como si la validez de éstas fuese una propiedad de las normas mismas. El discurso jurídico habla de ello en términos de que la norma *x* es válida, porque tiene tal propiedad en virtud de que ha sido producida conforme con ciertos procedimientos discursivos. Pero no es así; las normas no son válidas porque tengan algo que las hace tales. Son válidas porque los juristas, los jueces principalmente, *las hacen válidas* en sus sentencias. Porque usan para justificar sus fallos. Y esto se dice también de otra manera, pero ahora mirado desde “arriba”, desde la constitución: “son válidas las normas que emanan de la constitución”; como si ese documento fuese como un volcán que emana lava. Mientras, lo que en verdad sucede, es que los jueces, o sea los poderosos, *dicen* que esas normas “emanan”. Pero no “emanan” antes de ser usadas. Es en su uso justificatorio de las resoluciones que las normas existen.

Las palabras no son inocentes. Por eso se usan: “emanar”, “pertenencia” (de una norma a un sistema de normas); “voluntad libre”, “persona”, “bienes”. Y es en este punto que el marxismo interpela a las disciplinas que tradicionalmente parecen *describir* el derecho. Pero no lo describen en realidad. Lo que hacen es ocultar las relaciones sociales. Una verdadera descripción sólo puede conseguirse desentrañando lo que el derecho moderno “protege”, que es la reproducción ampliada del capital.

Vale decir que los juristas hablan de *una* ciencia jurídica. Una sola. Que consiste en describir el derecho. Y le llaman, a ese discurso, sin mayores temores ni reflexión, *Dogmática Jurídica*. Así, hablan de la dogmática civilista, penalista, laboralista, procesalista. La palabra “dogmática”, usada como sustantivo, parece no tener otro fundamento que la ideología según la cual la ley debe aplicarse sin discusiones, y solamente porque es ley. Una vez encontrada la norma aplicable, tarea de la dogmática, los juristas sostienen que *debe* ser usada por el juez para justificar su sentencia —o usada por los abogados para justificar

sus pretensiones. Cualquiera que no haya sido deformado en una facultad de derecho, puede ver que encontrar la norma aplicable no tiene nada de científico. Sobre todo porque dos abogados enfrentados siempre encuentran normas distintas en un mismo texto: cada uno debe poder afirmar que la norma que encontró es la que el juez debe usar, y, por cierto, la que favorece a su cliente. Pues bien, pertrechados con semejante tarea por delante, aplicar la ley, los juristas prefieren creer que “dogmáticamente” proceden a encontrar el derecho. Le llaman ciencia a su tarea, y solamente existe esa “ciencia”.

Pues bien, esa disciplina —porque “disciplina” sí que lo es—, es interpelada por el marxismo en su núcleo central: no hay tal descripción de normas de manera científica, porque la ciencia trabaja sobre la esencia de los fenómenos, mientras que la Dogmática Jurídica trabaja con la apariencia ideológica de los fenómenos. A los cuales da nombres egregios, prestigiosos, apabullantes para la mentalidad de los simples mortales no criados en una facultad de leyes. El marxismo interpela esta disciplina reprochándole tratarse de una pseudociencia que, en verdad, solamente es una técnica al servicio de los poderosos de la sociedad mercantil, únicos interesados en mantenerla. No penetrando la esencia de los fenómenos sociales que se expresan por medio de normas, no estamos frente a una ciencia que explique algo. Sino frente a un discurso en cuyo final existe un mandato: el “cúmplase” del juez.

Pero el derecho propio de la sociedad mercantil no solamente es interpelado en su aparición como disciplina que estudia las normas. Sino también en tanto conjunto de normas. Vale la pena, si el lector no es un jurista, hacer notar la diferencia entre las normas y los discursos que hablan de ellas. El marxismo interpela a ambos. A la pseudociencia que habla de las normas, que las “describe” para usarlas, la interpela mostrando que no describe la esencia del fenómeno sino sólo su apariencia normativa. Pero también interpela a las normas mismas. Y aquí vale mostrar que el discurso del derecho, el conjunto de normas, debe estudiarse en dos aspectos diversos. Por una parte, las normas ordenan o prohíben alguna conducta. Pero, por otra parte, hacen eso usando ciertas palabras y no otras. Y esas palabras usadas, portan cierto *sentido*, cierta ideología. Y, como las palabras no son inocentes, porque portan un sentido, el uso que se haga de unas y no otras palabras, implica la transmisión de unas y no otras ideologías. Estos dos aspectos, que llamo *sentido deóntico* del discurso del derecho —las normas mismas, las que prohíben, autorizan

u obligan—, y sentido *ideológico* del discurso del derecho —las ideologías portadas por las normas—, permiten estudiar exhaustivamente el discurso normativo de la sociedad mercantil. Ahora, se entiende mejor el sentido en que el marxismo interpela al derecho y a los discursos que lo usan. El derecho es interpelado, en primer lugar, como norma: ¿por qué dices eso que dices? En segundo lugar, como ideologías portadas por la norma: ¿qué mensaje transmites cuando alguien te “lee”? La Dogmática Jurídica, se ve fácilmente, describe las normas, sin explicarlas, porque se queda con la apariencia del fenómeno social. Pero no se pregunta nada acerca de las ideologías, maniobras diversionistas, que el mismo derecho contiene. El marxismo, por su parte, pertrechado con la teoría del fetichismo de la mercancía, está en condiciones de preguntarse por esas ideologías, y, por tanto, describirlas. Lo cual constituye una ciencia crítica del derecho, que, desde luego, no se estudia en ninguna escuela de leyes del mundo mercantil.

Pero, por otra parte, el marxismo interpela también a quienes hablan del derecho. A los juristas, abogados y jueces, e incluso a los ciudadanos despojados del conocimiento de las normas que rigen sus vidas, pero que de todas formas hablan del derecho y sus cultores (y lo hacen casi siempre mal, con desconfianza, temor o rencor). Lograda la crítica de la ideología portada por el discurso del derecho, por los textos que contienen normas, es posible estudiar el discurso de esos actores sociales que usan las normas. Discurso jurídico, diremos para diferenciarlo del discurso del derecho —los textos que contienen normas. Y entonces, el inocente discurso de quienes describen normas, se revela como potentísimo instrumento de dominación política. Ahora, interpelado ese discurso por el marxismo, se advierte que los actores jurídicos reduplican la ideología que ya existe en los textos que contienen normas, los textos *jurídicos*. Repiten la ideología, pero también la potencializan con sus opiniones perdidas en la apariencia de los fenómenos sociales básicos. Y así podemos oírlos hablar —y hacer la crítica, ahora sí, científica—¹⁸ de cómo deben entenderse las palabras usadas en los textos jurídicos, pero también de palabras inventadas por ellos, y que no están en esos

¹⁸ En verdad, no sostengo la ideología científicista. No creo que sea importante que un discurso sea científico, al menos en el mundo social. Pienso que existen discursos que solicitan adhesión con fines políticos. La insistencia, aquí, en el tema de la ciencia, es un recurso lingüístico que permite instalarse en el discurso científicista, porque es el discurso dominante en la academia.

textos. Por ejemplo, puede tomarse la ideología del *estado de derecho*. Los juristas, pero también los políticos interesados, usan cotidianamente esta expresión, con tanto fervor, que resulta sospechoso. Políticos que violentan toda clase de normas jurídicas y morales, abogados que dicen hoy que debe aplicarse tal norma, y mañana la contraria según quién sea su cliente, usan la expresión "hay que respetar el estado de derecho"¹⁹ como una muletilla que termina por no tener sentido fijo. Pero, en su origen al menos, la expresión quiere referirse a una sociedad —tal vez solamente utópica—, donde los funcionarios públicos "cumplen con la ley". Lo que la expresión trasmite, entonces, es la ideología según la cual es *bueno* respetar las leyes. Más aún: la ideología dice que respetar la ley es el camino para construir sociedades ordenadas, gobernables, plausibles, y, a veces, incluso se quiere decir que por la vía del respeto al derecho, se logra una sociedad justa. Pero, interpela el marxismo, ¿cómo ha de ser justa o gobernable una sociedad donde reina la mercancía? Eso es imposible, porque la mercancía es el lugar donde comienza la lucha de clases y la injusticia del mundo capitalista. ¿Cómo aplicar unas leyes injustas puede conducir a la gobernabilidad o la justicia? Entonces, ¿por qué tanto uso de una expresión que el menor análisis muestra como otra maniobra diversionista? Porque a alguien le conviene. Y, obviamente, le conviene a los poderosos que son los beneficiarios de la sociedad mercantil.

Ideologías jurídicas hay muchas, y se encuentran en toda clase de textos políticos. Pero en la medida en que son discursos que ocultan la esencia de los fenómenos, son, o pueden ser, objeto de discursos científicos develadores de sus intenciones políticas. Pero tales ciencias develadoras sólo pueden existir basadas en el principal discurso crítico de la sociedad capitalista, que es el marxista.

En este momento, nos instalamos en ese mundo, y adoptamos su lenguaje, sus palabras. Como "ciencia" por ejemplo. Pero bien podríamos no hacerlo, y hablar simplemente de discursos con objetivos retóricos. O, tal vez, de una concepción de la ciencia mucho más lata, donde cabe como tal cualquier discurso que ofrezca apariencia de seriedad.

¹⁹ Cuando menos en México, se usa tal expresión, a pesar de que todos estos personajes con poder ya han sido advertidos de que se trata de un disparate: lo que se debe obedecer es el derecho, no el estado. Lo que se puede violar, es el derecho, no el estado. La sola idea de la violación del estado genera una sonrisa.

La Sociología Jurídica

En el marco de las ciencias sociales, ha adquirido carta de ciudadanía la Sociología Jurídica. Se trata de un discurso científico que puede verse como sección del discurso de la Sociología Política, mucho más próxima esta última, a los afanes de sociólogos y politólogos. Se han dado infinidad de definiciones de esta ciencia, pero todas acuerdan en que no se trata de un discurso que describe normas, porque tal discurso, que tiene a su servicio enormes entidades académicas, es el de la Dogmática Jurídica. El discurso de la Sociología Jurídica, por tanto, tiene otro objetivo. Y es explicar, con los recursos de las Ciencias sociales, por qué existen, o han existido, ciertas normas; ciertos sistemas jurídicos. Y, por otra parte, explicar cómo tales normas pueden ser vistas como *causa* de ciertos fenómenos sociales, de ciertas conductas de los actores sociales.

Pues bien; el marxismo interpela a esta ciencia, con las preguntas de siempre: ¿cómo son concebidas las relaciones sociales que pueden ser vistas como *causa* de que las normas digan eso que dicen y no otra cosa? ¿Cuáles relaciones sociales son las que *causan* cambios sustanciales en los sistemas normativos? Como resulta claro, las respuestas de la Sociología Jurídica serán diversas según sea la teoría desde la cual se miren las relaciones sociales. Y, como es claro, el marxismo interpela a esta ciencia, desde su concepción del mundo mercantil y del fetichismo. Y, también, es claro que las relaciones sociales que cambian sustancialmente los sistemas normativos, son los cambios de las relaciones *esenciales*, no de las apariencias de ellas. Por tanto, los llamados cambios jurídicos adquirirán distinto sentido según se trate de *efectos* de cambios esenciales. Por ejemplo, en el México posterior al año 2000, en el cual un proceso electoral permitió el triunfo de un partido distinto del que venía "triunfando" desde hacía setenta años, se produjeron, por eso mismo, cambios importantes. Entre otros, dejó de existir el sistema normativo que los politólogos —y la población en general— llamaban *sistema político mexicano*, cuya norma fundamental era "hay que hacer lo que dice el presidente". El cambio no fue menor. Y motivó otros cambios, y muchos de ellos en el sistema jurídico mexicano. Como se comprende, esto es objeto de la Sociología Jurídica. Pero resultarán muy distintas ciencias. Para algunos, los cambios jurídicos constituyeron cambios sociales importantes. Para una Sociología Jurídica inspirada en la crítica marxista de la sociedad capitalista, tales cambios no tocaron la esencia de las relaciones sociales capitalistas, de modo que se trata de cambios,

importantes, pero no mucho más que cosméticos, a una sociedad profundamente injusta, y que ha incrementado su injusticia luego de tales cambios sociales y jurídicos.

Es claro que la Sociología Jurídica no tiene como único objetivo juzgar si se trata de cambios jurídicos que apuntan a la justicia o a la injusticia. Esta ciencia más bien intenta describir los cambios jurídicos, al tiempo que describir los *efectos* que tales cambios pueden haber ocasionado en las relaciones sociales. Pero, de todos modos, es cierto que el marxismo contiene una raíz ética irrenunciable, y, al final, resulta que el juicio sobre la justicia o injusticia social, se convierte en el *quid* del asunto.

El estado

El tratamiento del fenómeno social que llamamos estado, suele estar reservado a ciertos discursos especiales, o que se precian de especiales, comúnmente reunidos bajo la advocación de una llamada Ciencia Política. Ciencia ésta, que ha tenido siempre el problema de diferenciarse de la Sociología Política. El hecho de que este fenómeno, el estado, aparezca en este trabajo como parte del tratamiento del derecho y la interpelación por el marxismo de este último, se debe precisamente a que el estado no puede sino ser una ficción, que habita en el mundo del lenguaje. En verdad, para nada el estado se parece a un *fenómeno*, y mucho menos si por esta palabra se entiende un objeto empírico. El estado es, al revés, el *resultado* de ciertos fenómenos, que llamamos *relaciones sociales*.²⁰

El estado, "fenómeno" lingüístico, existe en el mismo mundo fantasmagórico donde Marx coloca la invertida conciencia de los habitantes de la sociedad mercantil. Es solamente otro resultado de un juego de espejos. Nadie podría señalar un objeto como siendo el estado. Nadie podría decir que lo ha visto. Nadie sabe quién es el estado. En verdad, es el resultado del uso del discurso del derecho. Son las normas las que dicen cuándo lo que dice alguien, no debe ser tenido como dicho por ese alguien, sino por un ser ficticio, al que se le atribuyen innumerables discursos prescriptivos. Los funcionarios no son el estado. *Hablan* en nombre del estado. Pero no son el estado.

²⁰ Está claro que las relaciones sociales, al menos éas de las que hablan tanto Marx como Weber, no son objetos empíricos, en el sentido positivista; esto es, en el sentido de ser objetos perceptibles por los sentidos.

Pues bien, el marxismo interpela a la Ciencia Política corriente, que ignora la condición lingüística del estado, preguntándole qué es este fenómeno básico de su quehacer. Y la Ciencia Política corriente, no tiene respuesta. Porque no se le pregunta para qué sirve el estado, cómo funciona, a quién sirve, sino *qué es*. Y aquí la Ciencia Política se pierde en un balbuceo que no termina de expresar lo que quiere.

Para el marxismo, el estado no es una *realidad* como lo son las relaciones sociales, sino algo que se superpone a ellas, y que parece dominarlas. Pero quien en verdad domina, es el poderoso de las relaciones sociales. El estado es la *aparición* de estas últimas. Las relaciones de poder, relaciones en virtud de las cuales alguien consigue hacer que los demás produzcan ciertas conductas y no otras, son relaciones sociales. Es en éstas mismas donde se produce el poder. Sin embargo, este poder no aparece como lo que es, como fuerza generada por la posición de unos individuos respecto de otros con motivo de la reproducción social. Este poder aparece como situado *por encima* de las relaciones sociales, y parece dominarlas, dirigir las, encaminarlas. Pero no es así. Ciertamente alguien las domina, las dirige, las encamina, pero ese alguien no es el estado, sino ciertos *actores sociales* quienes, usando el derecho como justificación, consiguen hacer que el grueso de la población produzca las conductas en que consisten las relaciones sociales de las cuales son beneficiarios. En la superficie de la sociedad de clases, el derecho permite la existencia de una ficción utilísima, que llamamos *estado*, el cual parece dirigir a la sociedad.

La Ciencia Política, quedando en el estudio de la ficción llamada *estado*, no puede penetrar en la esencia del problema del poder. Oyendo a juristas y politólogos, resulta que todo sucede como si en verdad los políticos y demás prestacaras de la clase dominante, dirigieran a la sociedad. Mientras quedan en la sombra los auténticos poderosos, los que usufructúan la mayor parte del esfuerzo social.

Es en este sentido que el estado es una ficción que existe en el lenguaje, y solamente en él. No hay en este huidizo concepto ni un átomo de realidad; aunque, por otra parte, la eficacia de la ficción sea abrumadora. Y es por eso, porque es una ficción, que el marxismo —y esto se debe más que a Marx, a Engels— postuló la desaparición del estado. Es impensable suprimir las realidades, las relaciones sociales. Si el estado fuera de esta clase de objetos, sería impensable suprimirlo. Pero, no si se trata de un objeto lingüístico cuya eficacia consiste en el ejercicio del poder. Una sociedad en la que no existan

mercancías, y por tanto en la que no exista explotación de los muchos por los menos, podría no requerir esta ficción. Y en esto es en lo que pensaban Marx y Engels cuando hablaban de un estado dominado por el proletariado, y una posterior extinción o *adormecimiento*, paulatino, de esa ficción.

Esto es lo que permite ver en qué consiste la interpelación que el marxismo hace a la Ciencia Política corriente, y permite avizorar el rumbo que toma la teoría política inspirada en este pensamiento. Se trata de una *crítica* de la teoría política propia del mundo capitalista, en realidad una *pseudoteoría* que no consigue explicar el funcionamiento del estado inmerso en la lucha de clases. Y no consigue explicarlo porque pretende precisamente, hablar de la ficción sin hablar de las relaciones sociales y las clases sociales que *usan* la ficción.

La Crítica Jurídica

Lo anterior permite ver que el marxismo, en punto al derecho y al estado, propone una *Crítica Jurídica* como disciplina científica que permite entender esta especie de coronación de la sociedad burguesa en que consiste el derecho, y su consecuencia, la ficción llamada *estado*. La Crítica Jurídica, que no sería tal crítica si no tuviera inspiración marxista, tiene como objeto develar la apariencia para revelar cómo la apariencia oculta las relaciones sociales. Este desocultamiento, por lo demás, muestra las relaciones sociales como relaciones *al mismo tiempo* de *poder*. Pero, por otra parte, las relaciones sociales tampoco consiguen explicarse sin el estudio de estas realidades lingüísticas de carácter ficcional. Pues estas ficciones son constitutivas de la sociedad, y no solamente unos añadidos fantásticos. Es que la sociedad burguesa no conseguiría ni subsistir ni explicarse sin la existencia —y el estudio— de estas apariencias lingüísticas. La tarea, en este respecto, es la que menos atención ha tenido de los estudiosos marxistas, y la interpelación resulta más un llamado al trabajo, que un repaso a cuestiones ya estudiadas.

La Historia

El marxismo ha interpelado a la Historia desde el primer momento. Incluso hasta llegó a llamarse *Materialismo Histórico*. En tiempos althusserianos incluso se decía que Marx había creado el continente

de la Historia. Y que lo que anteriormente pasaba como Historia, era solamente una disciplina con no más científicidad que la Literatura. Esta idea tenía profundas raíces en las investigaciones de Marx y Engels. En efecto, y al revés de lo que proponía la historiografía burguesa, la sociedad capitalista era una que debía explicarse, no una que debía simplemente describirse. Y explicarla era llegar a las esencias y dejar atrás las simples apariencias. Para las fantasías dieciochescas, la sociedad burguesa y su estado —piénsese en Locke por ejemplo— eran la culminación de un viaje desde la naturaleza originaria, al estado amable de los propietarios. Es decir, el estado burgués era “natural”, porque *naturalmente* provenía de la naturaleza humana. El corolario era obvio: el capitalismo era natural. Y Marx planteó lo contrario: lo natural, si es algo, es lo no capitalista. La Historia, por tanto, es el estudio de cómo llegó a existir una sociedad tan *contra natura* como la capitalista. Y con este rumbo, nada de los relatos anteriores podrían ser vistos como discursos científicos. La interpelación a la Historia es, por parte del marxismo, total. A tal grado, que la Historiografía oficial ni siquiera se ha atrevido a revisar los estudios de Marx sobre los orígenes de la clase obrera. Ha optado por eludir la cuestión: siempre ha habido trabajadores y siempre los habrá —dicen. De modo que las historias del pensamiento político han reemplazado a los estudios de las relaciones sociales. Ahora resulta que estudiar a Locke y Kant, sin ninguna referencia a su condición de clase o a las relaciones sociales, pasa por trabajo científico, y se aplauden vigorosamente los discursos que buscan convencernos de que todo sucede por indicación de los filósofos políticos. Mientras tanto, la interpelación marxista continúa en pie.

La Antropología

En el mismo orden de cosas, el marxismo interpela a la Antropología. Se trataba de explicar cómo llegó a existir esta asombrosa sociedad antinatural en la que vivimos. Y Marx y Engels buscaron en la historia, criticando la Historia, cuál es el origen del capitalismo. Se valieron, claro, de la historiografía de su tiempo. Pero la interpelaron, y reinterpretaron esos estudios. En línea general, los resultados fueron claros y definitivos: lo que hay que explicar es cómo se disolvieron los lazos sociales precapitalistas, para dar lugar a una sociedad individualista y propietaria. El parteaguas de la historia humana, es el que divide a la

sociedad mercantil capitalista de otras formas anteriores: el esclavismo, el feudalismo, la comunidad y el modo asiático de organización social. Con ello, ponían claridad al objeto teórico de la naciente Antropología: se trata, ésta, de una ciencia que estudia sociedades no capitalistas. Y, por hacer eso, es también una ciencia que nos enseña cómo se reproducen las relaciones sociales mercantiles capitalistas.

Lo que ha sucedido después, es que los antropólogos han huido hacia el estudio de “la cultura”, la cual, por lo demás, tampoco definen satisfactoriamente. Pero la cuestión es que este objeto lingüístico, la cultura, no existe sino como forma de la reproducción material del mundo humano. No hay cultura —cualquier cosa que sea esto— sin el trabajo humano. Pero los antropólogos prefieren ignorar al marxismo y estudiar las formas lingüísticas como si éstas poseyeran el secreto último de la sociedad. Y eso se manifiesta principalmente en la Antropología Jurídica; o en la Antropología convertida en estudio de las “costumbres”, como llaman a los sistemas jurídicos. Pero, las costumbres, por más precapitalistas que sean, constituyen formas aparienciales de las relaciones sociales que se reproducen, o no, al favor de esas formas lingüísticas. Es decir, las costumbres, esto es, el derecho, permiten la reproducción, pero no la explican. En este punto se encuentra la Antropología, hoy, en México. La rebelión zapatista por una parte, y el movimiento indígena en general, por la otra, han puesto a la Antropología, especialmente a su denominación jurídica, en la punta del viento. Pero sin el aporte marxista respecto del núcleo central, consistente en su entendimiento de la diferencia entre sociedad capitalista y sociedad precapitalista, la Antropología puede perderse en el estudio de unas formas jurídicas tan inexplicadas como las que resultan de la Dogmática Jurídica corriente.

Sin duda el pensamiento marxista no ha de quedar en los aportes de Marx y Engels. Los conocimientos históricos, por ejemplo, son hoy enormemente superiores en número a los rudimentos que estaban a su alcance. Por otra parte, la comprobada vitalidad del capitalismo no era la imaginada por ellos, que, como se sabe, no eran adivinos sino estudiosos de una realidad: la suya. Sin embargo, sí hay algo perenne, y es el talante *crítico* de su trabajo, y su ineludible búsqueda de los caminos para superar este brutal error de la humanidad que es el capitalismo. Esto hace diferente al marxismo, de toda otra corriente de pensamiento. Y es esta diferencia, la que seguirá interpellando a todas las formas de pensamiento que sean otras tantas formas de apología de la sociedad burguesa.

EL PROGRAMA CIENTÍFICO DE INVESTIGACIÓN DE KARL MARX (CIENCIA SOCIAL FUNCIONAL Y CRÍTICA)



Enrique Dusset¹

Intentaré mostrar epistemológicamente que el programa de investigación científica de Karl Marx responde a las definiciones *standard* de ciencia social, si se entiende con claridad la diferencia entre las ciencias sociales “funcionales” —siempre necesarias, en alguna medida— y las ciencias sociales “críticas” —cuestión que propongo ahora para ser discutida. Abordaremos el tema en dos partes. En la primera, indicaré someramente la problemática de lo que denomino el “tercer” criterio de demarcación —debo aceptar que sólo se habla por el momento de los dos primeros en la epistemología *standard*. En la segunda parte, abundaré en un ejemplo, el de Marx, para mostrar cómo este economista “crítico” desarrolló un programa de investigación *estrictamente científica* —si se acepta la compleja propuesta de un “tercer” criterio de demarcación.²

Los “tres” criterios epistemológicos de demarcación

La pregunta a ser respondida, y debe tomársela como una *nueva* pregunta en epistemología, ya que en el pasado fue hecha de manera ambigua,³ sería la siguiente: ¿Es posible una ciencia humana o social *crítica*? O, de otra manera: ¿La *críticidad* se opone a la científicidad?

Sólo *indicaremos* la cuestión, ya que un tratamiento más analítico sobrepasaría el límite de este trabajo.

¹ Profesor Titular del Departamento de Filosofía de la UAM-Iztapalapa.

² Para una exposición más amplia del tema véase mi *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial Trotta, 1998, cap. 5.3, donde defino muchos de los temas aquí tratados sólo *indicativamente*.

³ Por ejemplo, cuando se habló de una “ciencia burguesa” o “ciencia proletaria”. Aclaro, así planteada la pregunta es incorrecta en su formulación, pero no en su “intención”, que es lo que ahora subsumiremos desde otro horizonte epistemológico más preciso.