

# La objetividad fantasmal del capital

## Una aproximación teórica



por **Luis Acatzin Arenas Fernández**<sup>1</sup>

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Sede Sureste  
orcid.org/ 0000-0001-5975-1499  
acatzin.arenas.fdez@gmail.com

### RESUMEN

En este artículo se presentan algunas reflexiones teóricas que buscan acercarnos a un fantasma. La relevancia de este espíritu es que, en su constante e imparabable recorrido por las sociedades en las que se intercambian mercancías, moldea lugares, subjetividades y cultura. Me refiero al capital, objeto de estudio y protagonista de la obra magna de Karl Marx. El reto que impone aprehender el capital es que no tiene una forma material empírica y fija, pues su esencia es el movimiento y la transformación. No obstante, a pesar de su estatus de abstracción, su origen es social y práctico. Por ello, se sugiere, para que el análisis del capital pueda saltar el obstáculo de las aproximaciones meramente económicas, la relevancia de tomar como punto de partida su existencia práctica y concreta. En este artículo, propongo una lectura de las ideas de Alfred Sohn-Rethel y Koijin Karatani con el objetivo de plantear una forma de delimitar el capital que abra un espacio para su análisis antropológico y sociológico. El origen de la *objetividad fantasmal* del capital es rastreado hasta la red de intercambio de mercancías, lugar en donde surge como una abstracción real.

**Palabras Clave:** *capital, abstracción real, perspectiva de paralaje, objetividad fantasmal*

---

<sup>1</sup> Doctorando en el Programa de Doctorado en Antropología Social del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Sede Sureste (CIESAS-Sureste) y magíster en Antropología Sociocultural por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego" (ICSyH-BUAP).

Agradezco a José Luis Escalona Victoria (CIESAS), Julieta Flores Montes (COLMICH), Rodolfo Herrera López (UDLAP) y a Eduardo González Castillo (uOttawa), por su lectura atenta de los borradores de este artículo. Su acompañamiento fue fundamental en la elaboración de esta propuesta. Así mismo, agradezco los comentarios y correcciones brindados por el editor de estilo de la Revista Etnografías Contemporáneas, y de quienes se encargaron de la revisión de la propuesta de artículo. Sin duda, sus sugerencias permitieron mejorar la estructura y argumento del documento.



#### ABSTRACT

This paper presents some theoretical reflections that seek to bring us closer to a ghost. The relevance of this spirit is that, in its constant and unstoppable journey through societies in which goods are exchanged, it shapes places, subjectivities and culture. I am referring to capital, the object of study and protagonist of Karl Marx's magnum opus. The challenge of apprehending capital is that it does not have an empirical and fixed material form, since its essence is movement and transformation. However, despite its status as an abstraction, its origin is social and practical. Therefore, it is suggested, in order for the analysis of capital to leap the hurdle of merely economic approaches, the relevance of taking as a starting point its practical and concrete existence. In this article, I propose a reading of the ideas of Alfred Sohn-Rethel and Koijin Karatani, with the aim of proposing a way of delimiting capital that opens a space for its anthropological and sociological analysis. The origin of the *ghostly objectivity* of capital is traced back to the commodity exchange network, where it emerges as a real abstraction.

**Keywords:** *capital, real abstraction, parallax perspective, ghostly objectivity*

**RECIBIDO:** 02 de noviembre de 2021

**ACEPTADO:** 09 de febrero de 2022

**Cómo citar este artículo:** Arenas Fernández, Luis Acatzin (2022) "La objetividad fantasmal del capital: una aproximación teórica" *Etnografías Contemporáneas*, 8 (14), pp. 202-223.

#### Introducción

En la película de ciencia ficción *The Thing* de John Carpenter, una célula alienígena, sin mayor objetivo que mantenerse con vida y reproducirse, hace uso de su habilidad de metamorfosis que le permite tomar una apariencia a veces humana, a veces animal o como objeto, para enfrentarse a un grupo de científicos que intentan detenerla. El problema es que, puesto que esta célula invisible para el ojo humano solo se mostraba ante ellos bajo la forma aparente de un perro inofensivo o uno de sus camaradas, la estrategia para acabar con ella se enfocaba en la forma material que tomaba por momentos. Al final de la película, quienes parecían ser los protagonistas, fueron cayendo uno por uno dejando ver que el verdadero sujeto de la historia era aquella *cosa* que, independientemente de la forma que tomara, se mantenía con vida a partir de su reproducción sin sentido.

En *El Capital*, Karl Marx (2010) nos narra una historia similar. En este caso el personaje principal no es una célula alienígena invisible, se trata de un fantasma que recorre el mundo avivado por una *pulsión* que lo hace mantenerse en movimiento (Karatani, 2005). Este fantasma no es, como podría suponerse, el fantasma del comunismo. Más bien, me refiero al capital, el cual fue objeto de estudio y protagonista de la obra magna de Marx. La pulsión que lo empuja es

la de una reproducción sin límites, de modo que su movimiento no es un ciclo orgánico como lo imaginaron los economistas políticos clásicos, sino que se trata de una incontrollable espiral que crece con cada giro que da (Harvey, 2019). Su sello característico es la *destrucción creadora*, la cual genera inestabilidad y crisis.<sup>2</sup> Puesto que el movimiento del capital se presenta como una metamorfosis continua, en ocasiones puede tomar la forma de un grupo de trabajadores irlandeses, una recua de mulas, una levita o una bolsa de dinero (Marx, 2010). Debido a esta capacidad de cambio, puede pasar desapercibido fácilmente un dato fundamental: el capital es totalmente abstracto, pues es valor en movimiento, y el valor es una relación social que tiene una forma fantasmal (Marx, 2010; Harvey, 2019).

De la misma manera en que les sucedió a los científicos de la película de Carpenter, quienes erróneamente se enfocaron en combatir solo la forma externa del alienígena, filósofos, científicos sociales y revolucionarios han luchado contra las formas aparentes del capital. Kojin Karatani (2005) nos recuerda que los socialistas ricardianos, guiados por la teoría del valor trabajo de David Ricardo, tomaron al dinero en su forma empírica como el enemigo a vencer. Su lógica era la siguiente: si el dinero es el medio que permite al capital la extracción y apropiación de plusvalor de la fuerza de trabajo, *ergo*, el dinero debe ser eliminado y sustituido por vales de trabajo que reflejen el verdadero tiempo y energía aplicados por los trabajadores (Karatani, 2005).<sup>3</sup> De acuerdo con Marx, los socialistas de su época fueron atrapados por la burda objetividad empírica del dinero, se dejaron llevar por la magia del fetiche y, por lo tanto, no lograron dar cuenta del *material sublime* que lo compone (Žižek, 2012).<sup>4</sup>

En este artículo me refiero a la objetividad fantasmal del capital por dos motivos. En primer lugar, si bien la noción de objetividad fantasmal parece ser un oximoron, la unión de dos elementos contradictorios en una figura retórica, su utilidad no es la de una figura retórica, más bien cumple con la función de hablar de manera directa acerca del estatus abstracto del capital. Argumento necesario para no dejarnos engañar, al igual que los socialistas ricardianos y los ludistas, por la burda forma empírica que el capital toma. En segundo término, el giro que esta noción brinda es que permite ubicar esta abstracción, no en el ámbito del pensamiento, sino en la actividad social. Esto permite abrir un espacio para la labor antropológica y sociológica, dotando de mayor relevancia al análisis cualitativo del capital y no tanto su aspecto cuantificable.<sup>5</sup> A lo largo

2 Joseph Schumpeter (2008), formuló la expresión *destrucción creadora* para dar cuenta de los constantes cambios socioeconómicos que genera el movimiento del capital. La destrucción creadora consiste en un conjunto de cambios simultáneos que transforman de manera radical el proceso capitalista. Elemento del cual depende su supervivencia. Por ello, la crisis y la inestabilidad son sello característico del capitalismo, de modo que hablar de un capitalismo estabilizado es un oximoron (Morro, 2019).

3 De manera similar a la lógica de los socialistas ricardianos, la revuelta ludista en el siglo XIX se enfocó en destruir telares industriales, a los cuales acusaron como responsables de la falta de trabajo para los artesanos.

4 En la última sección de este artículo se desarrolla de manera más amplia esta categoría.

5 El paso del análisis cuantitativo al cualitativo al que me refiero, es un cambio de perspectiva de la forma en que se mide el capital a la representación del mismo. Mientras que los procedimientos de medición del capital son más comunes en la economía como disciplina, representar al capital, tal como lo ha señalado Fredric Jameson (2013), es un trabajo de orden

del artículo, se proponen y exponen las reflexiones de Alfred Sohn-Rethel y Kojin Karatani para cumplir con la tarea de representar al capital privilegiando el análisis cualitativo. La objetividad fantasmal del capital puede hacerse visible desde la noción de *abstracción real o práctica* de Sohn-Rethel (2017) y, para acercarnos a este fantasma, se propone como guía metodológica la *perspectiva de paralaje* de Karatani (2005).

El segundo motivo es que, si bien la noción más conocida de fantasma utilizada por Marx (y Engels) es la que aparece en el Manifiesto Comunista (Marx y Engels, 2014), donde hace referencia al fantasma del comunismo cuya existencia latente advierte el inminente cambio revolucionario; aquí me apoyo en la forma fantasmagórica de la que Marx habla cuando encuentra el elemento clave del fetichismo de la mercancía (Marx, 2010). A decir de Sohn-Rethel (2017) y de Karatani (2005; 2016), en el fetichismo de la mercancía, el cual no depende tanto del proceso de producción sino del momento del intercambio de mercancías, surge la forma abstracta y práctica del ánimo (fantasma o espíritu) que posee, de manera momentánea, los cuerpos tanto de personas como objetos.<sup>6</sup> O, para ser más precisos, aquella fuerza que estructura la realidad en las sociedades en las que el capitalismo se impone como modelo dominante. La exposición de las propuestas de Sohn-Rethel (2017) y Karatani (2005; 2016) tienen como objetivo principal, como ya se ha dicho, hacer visible la abstracción capital, esto es, delimitarlo para contar con una representación más certera del mismo. En términos de Fredric Jameson, se trata de intentar cartografiar al capital (Jameson, 2013).

### La sombra del economicismo

Es bien sabido que hace unas décadas los estudios dedicados a reflexionar y analizar el capitalismo dejaron de ser apreciados por buena parte del medio académico. Asimismo, el combate al capitalismo dejó de ser considerado una vía posible para transformar al mundo. Las así llamadas políticas de identidad o nuevos movimientos sociales ganaron protagonismo sacando a la luz demandas poco trabajadas por el marxismo. Los debates posestructuralistas o posmodernos se

---

filosófico. En el presente artículo se sigue lo dicho por Jameson. Cabe resaltar que la economía también hace trabajo de orden cualitativo, pero este elemento no es el rasgo dominante de su análisis. Un buen ejemplo del análisis económico, es la controversia de la década de 1950, conocida como *Cambridge contra Cambridge*. Este debate tuvo como protagonistas a Joan Robinson y Piero Sraffa de la Universidad de Cambridge, Inglaterra, y a Paul Samuelson y Robert Solow del MIT en Cambridge Massachusetts (Estados Unidos). Con la publicación del artículo *The Production Function and the Theory of Capital* (1953), Robinson señaló una seria limitación de orden metodológico de la teoría económica neoclásica: al homogeneizar los diferentes tipos de capital, no era posible hacer una medición eficaz de la relación capital/trabajo o, en otros términos, entre producción marginal y distribución del ingreso. A decir del bando que defendía la homogeneización ante la evidente heterogeneidad del capital, este problema se resolvía sumando los precios de los bienes de capital. El obstáculo que no logra salvar esta solución es que el precio de estos bienes depende de la tasa de retorno y la tasa de retorno de los precios, es decir, el problema se convierte en uno tipo circular (*reswitching*). Como se verá en el desarrollo del argumento de este artículo, la construcción de una representación del capital toma un camino distinto.

6 Las nociones de ánimo y espíritu son desarrolladas más adelante.

convirtieron en guía intelectual de los nuevos movimientos sociales, por lo que conceptos como capital, clase, mercancía, trabajo, valor, ideología y fetichismo fueron sustituidos por los de identidad (raza, etnia, género), dominación, poder, marginación/inclusión, significado y discurso. La deconstrucción tomó el lugar de la lucha de clases como método epistemológico preferido, y el intento por representar la sociedad como una totalidad se reemplazó con los estudios micro sociales (Jameson, 2012).

Los motivos para dejar atrás los debates que otorgaban un lugar especial al elemento económico de las sociedades modernas fueron diversos: el fracaso del así llamado *socialismo real*, los cuestionamientos a la teoría marxista por su sesgo economicista, el rechazo de la lucha por parte de la clase trabajadora tradicional, y la aparente imposibilidad de acabar con el capitalismo de un solo golpe revolucionario. La hegemonía conjunta del modelo político democrático y del sistema de mercado crearon e impusieron la ilusión de que habíamos llegado al *fin de la historia*: un mundo sin ideologías y sin clases, en el que la cultura se convirtió en la característica determinante de la lucha (y análisis) de civilizaciones e identidades.

Hoy en día parece que algo ha cambiado. Es fácil constatar un renaciente interés por entender qué es el capitalismo y cómo funciona. A decir de Nancy Fraser y Rahel Jaeggi, esto se debe a un sentimiento compartido de vulnerabilidad ante los efectos de diversas crisis que, si bien iniciaron en el ámbito económico (crisis fiscal y financiera), pronto dieron pie a la inestabilidad política y social (Fraser y Jaeggi, 2018). Amplios sectores de la sociedad comienzan a preguntarse por qué hay gente más pobre que otra, y por qué algunos pueden disfrutar de la estabilidad de un empleo bien remunerado y tiempos de ocio, mientras que otros no tienen acceso a servicios de salud, educación y recreación y que, por más que se les diga que algunos de ellos cuentan con *capital cultural* (Bourdieu, 1979) que brinda prestigio y un medio para entrar en el mercado, deben luchar cada día una desgarradora batalla para ganarse la vida a medias.

Esta revitalización de la crítica del capitalismo no está limitada a los grupos más empobrecidos. La proliferación en los países desarrollados de lo que David Graeber denominó *trabajos de mierda*, ha sido un duro golpe para las clases medias educadas que sobreviven realizando trabajos que saben que son inútiles y sin sentido (Graeber, 2018). Estas personas que trabajan en oficinas, que son expertos en algún tema extremadamente especializado, o que se dedican a llenar formas burocráticas que nadie va a leer, comienzan a preguntarse cuál es el sentido de pasar más tiempo modificando su perfil de *facebook* que cumpliendo con una labor que, si de pronto dejaran de hacer, nadie notaría su ausencia (Graeber, 2018). Esta forma de organizar el trabajo “¿a quién beneficia?”, pregunta Graeber<sup>7</sup> (2018: 18). Una de las tantas cartas que recibió después de publicar el artículo original acerca de los *trabajos de mierda* plantea una respuesta tentativa:

---

7 Graeber aclara que esta pregunta, que tiene el tono de una teoría de la conspiración, en realidad es una de tipo anticonspirativa. Se trata de indagar ¿por qué nadie hace nada?, esto es, ¿por qué se ha normalizado la proliferación y aceptación de trabajos que no sirven para nada? El punto de partida elegido por Graeber es cuestionar las políticas económicas y el contexto en el que surgen (Graeber, 2018: 18).

¡Has dado en el clavo! Soy abogado corporativo (especializado en demandas fiscales, para ser exactos). Mi contribución a este mundo es totalmente nula y siempre me siento deprimido por ello. Odio cuando la gente tiene la cara dura de decirme: `¿Por qué lo haces entonces?`, porque está claro que no es tan sencillo. Resulta que ahora mismo es la única forma que tengo para pagar mi contribución a ese uno por ciento más rico y recibir a cambio una casa en Sidney donde criar a mis futuros hijos [...] (Graeber, 2018: 15).

La experiencia de este abogado confirma lo dicho por Graeber: hay personas realizando trabajos que bien podrían dejar sin que nada extraordinario sucediera. Aunque, claro, abandonar el trabajo nos enfrenta a una realidad absurda que nos obligaría a revertir la crítica marxista desde la cual se solía denunciar al capital por explotar al trabajador. Podríamos decir, siguiendo a Erik Olin Wright quien parafrasea a Joan Robinson, que “sólo hay algo peor que ser explotado por un capitalista y es no ser explotado por un capitalista” (Wright, 2018: 107). La paradoja es que la violencia estructural propia del sistema de mercado y producción capitalista es, a un mismo tiempo, lo que genera una vida alienada para producir riqueza para alguien más, pero también que, quien no se encuentra dentro de esta relación de dependencia entre capital y trabajo, puede sufrir las consecuencias de manera más cruda.<sup>8</sup>

Lo más interesante de la carta arriba citada, es que su autor señala como responsable a ese “uno por ciento más rico” de la población, es decir, de manera embrionaria formula una crítica del capitalismo que evoca las diferencias de clase. Resultado de la experiencia de la crisis inmobiliaria del 2009 en la que bancos y empresas privadas fueron rescatadas por intervención gubernamental, las contradicciones de clase fueron asimiladas por la población afectada mediante el uso de la frase “somos el 99%”.<sup>9</sup> La oposición entre el 1% de la población que concentra una mayor riqueza que el 99% restante es, hoy en día, parte de un sentido común generalizado. De igual manera, es frecuente escuchar que se responsabiliza a el *Gran Capital* por la degradación de la naturaleza y el ecosistema, de la inestabilidad financiera y social, así como de arrebatarle todo a la gente común.

Para seguir con las reflexiones de Fraser y Jaeggi, el retorno a la crítica del capitalismo, si bien es un rasgo positivo de nuestros tiempos, debe replantearse pues no alcanza a dar en el blanco (Fraser y Jaeggi, 2018). Por un lado, cuando la gente recupera la palabra capitalismo no sabe exactamente de qué está hablando, pues su uso es más retórico que analítico. Incluso, se habla específicamente del

---

8 Michael Denning, quien inicia su artículo *Vida Sin Salario* (2010) con la misma frase que cita Wright, nos previene de no caer en el fetiche del salario y el empleo/desempleo. La vida en el capitalismo, señala Denning, no inicia con el trabajo asalariado sino con el imperativo de *ganarse la vida*, resultado de la expropiación y desposesión generalizada. La frase mencionada es útil solo en la medida en que muestra la violencia de las contradicciones del capitalismo.

9 Esta frase fue popularizada por el movimiento *Occupy Wall Street*. Se trata de una forma de manifestarse contra el poder de las empresas internacionales, así mismo, intenta hacer evidente la desigualdad en la distribución de la riqueza. Los datos que sustentan esta crítica surgieron de un reporte elaborado por la organización internacional Oxfam, la cual, basada en información de la empresa de servicios financieros *Credit Suisse*, señaló que el incremento en la riqueza mundial fue acaparado por un grupo de personas cada vez más reducido (Peinado, 2011; Oxfam, 2015; Reuben, 2016).

neoliberalismo como si fuera una clase de capitalismo desvirtuado. Asimismo, la conciencia de la desigualdad económica expresada en la frase “somos el 99%”, a pesar de su capacidad para estimular la reflexión, limita la crítica del capitalismo a un mero problema de distribución económica, con lo que se deja fuera el cuestionamiento del orden social en general (Fraser y Jaeggi, 2018). Por otro lado, las denuncias contra el *Gran Capital* fácilmente toman forma de teorías de la conspiración, en las que un grupo de hombres poderosos deciden, paso por paso, el rumbo que el mundo deberá tomar.<sup>10</sup>

El retorno a la crítica del capitalismo y el intento de representar al capital plantea un primer reto apremiante, evadir la sombra del pensamiento economicista. Las denuncias de sentido común contra el *Gran Capital* y las ideas que vinculan de manera directa cultura y economía son ejemplo de ello. Por economicismo no debe entenderse el aislamiento de las ciencias sociales frente a la economía, sino el derivar conclusiones generales a partir de aspectos meramente económicos. Usualmente, el economicismo se ha presentado con dos caras opuestas, aunque no las únicas. Por un lado, cierto marxismo (Buharin y Preobrazhenski, 1922) movilizó una serie de premisas básicas ancladas en el proceso productivo, las cuales funcionaron como un dogma para explicar e interpretar el mundo. Estas premisas fueron piedra angular de la política estalinista. La conocida metáfora marxiana de la determinación de la base estructural sobre la superestructura ideológica, así como la teoría del reflejo que surge de ella, fueron base de análisis derivativos en el que el aspecto económico jugó el rol protagónico.<sup>11</sup>

A decir de Ellen Meiksins Wood y Ludovico Silva, fueron los marxistas, y no Marx, los que convirtieron una metáfora en ley del movimiento de la historia (Silva, 1978; Meiksins, 2016). Incluso Engels, en una famosa carta escrita a Jose Bloch, denunció a quienes tergiversaron lo dicho por él y Marx.<sup>12</sup> La crítica posmoderna y de los intelectuales liberales ha explotado durante mucho tiempo este error epistemológico de algunos marxistas para desechar el pensamiento de Marx. De este modo, la teoría del valor, la crítica de la ideología e incluso la existencia del capitalismo como totalidad son señalados como pensamiento ortodoxo y economicista. Incluso, una representante por excelencia del neoliberalismo como lo fue Margaret Thatcher, llegó a afirmar que la sociedad no existe, pues lo único que “hay [son] individuos, hombres, mujeres y familias” (BBC News, 2013). Esta frase tenía como objetivo, entre otros, atacar los ideales revolucionarios de transformación de las estructuras profundas de las sociedades capitalistas.

La otra cara del economicismo es, precisamente, aquella sustentada por las teorías de corte liberal, las mismas que, en buena medida, surgieron como una reacción a la economía de bienestar y al marxismo (Vidal de la Rosa, 2008; Canales, 2019). Entre ellas, destaca la teoría de la *rational choice*, popular principalmente

10 James Scott criticó el uso del concepto de hegemonía entendido como consenso ideológico, precisamente, por dar la apariencia de una teoría de la conspiración (Scott, 2004).

11 Raymond Williams y E.P. Thomson fueron dos críticos tempranos del determinismo económico del marxismo ligado al estalinismo.

12 Para mayores referencias revisar Marx y Engels (1980) Obras Escogidas Tomo III., Ediciones Progreso, p. 275.

entre economistas y politólogos (Abitbol y Otero, 2005).<sup>13</sup> Esta perspectiva sus-  
tenta la idea de que el mundo está integrado por individuos que realizan eleccio-  
nes racionales similares a la lógica del mercado. De esta forma, cada individuo  
aparece como un *homo-economicus* que busca maximizar beneficios calculando el  
riesgo y costo para obtenerlos.<sup>14</sup> El poder del egoísmo de los individuos fue la  
piedra sobre la cual se construyó esta propuesta. Bajo estos términos, la explota-  
ción denunciada por el marxismo no puede existir, pues ésta es una contradicción  
de la lógica profunda de la sociedad capitalista. De este modo, al resaltar la pre-  
ponderancia de los individuos y del Estado, la *rational choice* deriva conclusiones  
de corte social, cultural y político a partir de premisas económicas. Ante esta ad-  
vertencia frente al economicismo, ¿es posible hacer una representación del capi-  
tal más allá de la lógica del costo-beneficio?, ¿podemos hacer una representación  
del capital sin caer en el juego del determinismo económico?

### Paralaje: la lógica del pensamiento de Marx

El capital, ya hemos dicho, no puede ser aprehendido de manera empírica pues  
su forma es eminentemente abstracta. También aquí se ha dicho que si nos  
enfocamos en las formas físicas que solemos asociar con el capitalismo nos vol-  
vemos presas de la magia del fetichismo, pues con ello daríamos por hecho que  
objetos y personas con los que nos encontramos de manera cotidiana son en sí  
mismos encarnaciones del capital. Nadie ha podido ser testigo ni del capital  
ni del capitalismo como totalidad, son sus síntomas los que podemos llegar a  
experimentar (Jameson, 2013). Por lo tanto, la única posibilidad que tenemos  
de acercarnos al tema es mediante el uso de conceptos tan abstractos como el ca-  
pital mismo (Postone, 2006; Karatani, 2016; Sohn-Rethel, 2017; Harvey, 2019).  
A decir de Fredric Jameson, nos enfrentamos a la difícil tarea de representar al  
capital (Jameson, 2013). Este trabajo es complicado en la medida en que toda  
representación siempre deja fuera algo y, en el caso del capital, una abstracción  
amplia y elusiva, podría ser demasiado lo que quede por fuera.

Es por ello que, sugiere Jameson, el primer paso que tenemos que dar es  
entender y aceptar que toda representación del capital es una empresa que vacila  
entre el éxito y el fracaso, algunos de sus rasgos serán presentados como prota-  
gonistas mientras que otros pasarán a segundo plano, o incluso serán tergiversa-  
dos (Jameson, 2013). Una vez entendido que esta operación de representación  
del capital siempre será incompleta, podremos aprovechar sus limitadas virtu-  
des. La labor intelectual de representar al capital es útil si la entendemos como

---

<sup>13</sup> Es interesante destacar que de acuerdo con Alex Callinicos, existe un ala marxista orientada  
hacia la *rational choice*, la cual, frente al determinismo estructural de filósofos marxistas como  
Althusser, destaca el individualismo metodológico (Callinicos, 2004).

<sup>14</sup> A decir de Miades y Flores (2013), la noción de *homo-economicus* tiene su origen en el  
pensamiento moderno, el cual dotó de mayor relevancia a la razón y el individualismo frente a  
los ámbitos de lo político y lo religioso. *La Riqueza de las Naciones*, de Adam Smith (2015), es  
un caso ejemplar de la incorporación de estas ideas para el análisis económico.  
De acuerdo con Abitbol y Otero, la estructura conceptual de la teoría de la elección racional  
está anclada en tres premisas: individualismo metodológico, intencionalidad (razones como  
causas), y racionalidad (maximización de la utilidad esperada) (Abitbol y Otero, 2005).

una manera de construir un *mapa cognitivo* que nos permita generar coordenadas de navegación, con lo cual inicia, no la delimitación de una definición, sino la delimitación general del capital (Jameson, 2013). Para Jameson, la manera en que Marx consiguió hacer una representación propia del capital consistió en el uso de la dialéctica hegeliana, la cual fue la herramienta que le permitió jugar con las contradicciones características del capitalismo.

Lejos de afirmar que Marx recurrió a Hegel invirtiendo su sistema filosófico, el cual estaba *patas arriba*, y que con su perspicaz visión materialista le dio su justa dimensión, aquí quiero echar mano de la lectura que Karatani (2005) hace de la lógica del pensamiento de Marx. Este punto es importante pues podría ser una primera diferencia entre un intento de retomar el legado de Marx para pensar el capital hoy, y la manera en que en el pasado *El Capital*, la obra, fue tomada como una especie de instructivo o un gran molde que se intentó ajustar a realidades distintas a las que Marx analizó. Procedimiento que, considero, dio pie a los ya conocidos estudios economicistas. A decir de Slavoj Žižek, Frank Ruda y Agon Hamza (2018), la manera en que podemos establecer un vínculo con el pensamiento de Marx no debe de ser como la lectura de un manual o una biblia. Más bien, pensemos en Marx como un contemporáneo, esto es, retomar su legado desde la naturaleza filosófica de su obra (Žižek, Ruda y Hamza, 2018).

Esto es justo lo que Karatani hace cuando intenta dar con el punto clave de la lógica de Marx. En su libro *Transcritique: On Kant and Marx* (2005), nos presenta una lectura particular de la apropiación que Marx hizo de la dialéctica Hegeliana, a la cual Karatani le llama *perspectiva de paralaje*. Esta perspectiva, de acuerdo con el autor, puede ser encontrada en el trabajo crítico y trascendental tanto de Kant como de Marx, pues ambos fueron capaces de construir filosofías trascendentales. Una aproximación trascendental, para Karatani, busca “dar luz a las estructuras inconscientes que preceden y moldean la experiencia” (Karatani, 2005: 1). Marx retomó conceptos clave de la economía política clásica como capital, valor, mercancía, dinero y trabajo, pero no los utilizó de la misma manera que Adam Smith y David Ricardo. Al retomarlos los revistió de un halo mágico, que el enfoque directo y descriptivo de aquellos no alcanzó a considerar. La paralaje comienza de esa forma.

Karatani (2005) nos lo explica de la siguiente manera:<sup>15</sup> sabemos que la teoría del valor trabajo no es un aporte ni de Marx ni del marxismo, esta teoría fue producto del análisis que hicieron del naciente capitalismo Adam Smith y David Ricardo. La discusión que estos entablaron se centró en demostrar que el capitalismo industrial es capaz de construir valor por sí mismo, a diferencia del mercantilismo y de la obtención de rentas por medio de posesión de tierras al estilo de los fisiócratas franceses. En ambos modelos se obtienen ganancias sin que la producción sea el elemento central. El modelo mercantilista se basa en una premisa básica: comprar ahí donde ciertos objetos son abundantes y baratos, y vender en donde estos mismos objetos pueden ser intercambiados por un valor mayor. El paso de un régimen de valor a otro genera ganancias, lo cual, de

---

15 Para evitar incurrir en una citación constante que podría entorpecer la lectura, pido al lector que considere que, en lo que resta de esta sección, parafraseo de manera general la obra de Karatani.

acuerdo con Smith y Ricardo, se trata de un sistema espurio que se aprovecha de las diferencias ancladas en el tiempo y el espacio.

En cambio, la economía industrial construye mercancías haciendo del proceso productivo piedra angular de su dinámica. Al reunir materia prima, tecnología y fuerza de trabajo genera valor por medio de la producción. Para los economistas clásicos el mercantilismo creó una idea mágica y supersticiosa que debía de ser eliminada por el conocimiento ilustrado. Esta idea mágica estaba anclada en el supuesto de que el dinero es en sí mismo fuente de riqueza, pues contiene una esencia propia que le permite poseer valor independientemente de lo que suceda en el contexto en que es utilizado. Cuando el dinero es pensado como valor en sí mismo, el resultado lógico es que sus poseedores buscan acumularlo, lo cual genera riqueza estancada. Los objetos intercambiados son simples medios para un fin: acumular dinero. La diferencia en este punto es clara, la acumulación de dinero, de riqueza, no permite dar rienda suelta a la dinámica del capital, el cual requiere estar en constante movimiento para realizarse.

Smith, mediante sus ya conocidos ejemplos del agua, la labor del cazador y la fábrica de alfileres (Smith, 2015), llegó a la conclusión de que son las mercancías las que contienen valor, y no el dinero, pues en ellas hay trabajo vivo, verdadera fuente de valor. Para Smith y Ricardo, el dinero era tan solo una ilusión necesaria para representar el valor inherente de las mercancías. Karatani resalta que Marx vio con buenos ojos esta teoría, una de corte moderno e ilustrado. No obstante, era demasiado directa y descriptiva y, por supuesto, no consideraba la descarnada lucha subyacente al proceso. Marx no solo era lector de los economistas clásicos, también estaba al tanto de las críticas de Samuel Bailey quien, desde una filosofía escéptica, atacó el racionalismo de Smith y Ricardo. Karatani (2005) explica que, de acuerdo con Bailey, la economía clásica no consideró que el valor de las mercancías consistía en el lugar que ocupaban en una amplia red de relaciones, tanto entre personas como entre mercancías. Esto es, su valor no provenía directamente del trabajo, sino del juego de las equivalencias entre mercancías.

Para Bailey, el dinero sintetiza la relación entre mercancías, lo cual permite que estas puedan tener valor. Los precios sirven como indicadores de esta relación. Como lo señala Karatani, este debate sirvió a Marx como punto de partida, no solo para pensar la teoría del valor-trabajo, sino también para analizar uno de los elementos clave que siempre aparecía de manera secundaria en la discusión, el dinero. Tanto para Smith, Ricardo y Bailey, el dinero tenía el rol de una ilusión necesaria pero poco relevante. Todos ellos se estaban distanciando de un conocimiento anterior que consideraban premoderno y supersticioso, el bullionismo. El bullionismo, es justamente la teoría económica del mercantilismo criticado por los economistas clásicos. Esta consiste en medir la riqueza de una nación o de una persona por la acumulación de metales, de dinero, asumiendo, como ya se mencionó, que el valor real se encuentra ahí.

La perspectiva de paralaje que Marx realizó, de acuerdo con Karatani, consistió en hacer una crítica doble: utilizó argumentos de la economía clásica para criticar a los bullionistas, y viceversa, argumentos del bullionismo para criticar a Smith y Ricardo. Movimiento guiado por el escepticismo de Bailey. La teoría del valor trabajo daba en el blanco en cuanto a la existencia de una nueva mercancía propia del capitalismo que permitía incrementar el valor: la fuerza de

trabajo. No obstante, el racionalismo de esta perspectiva no permitía hacer notar una contradicción fundamental que Marx intentó analizar, ¿cómo una mercancía particular puede valer más como valor de uso que como valor de cambio? Esto es, al trabajador se le paga por su fuerza de trabajo un salario que no es otra cosa que un porcentaje inferior al valor del producto de su propia fuerza de trabajo. Cuando la fuerza de trabajo es cambiada por un salario, su valor es menor que aquel que tiene cuando es usada para producir (Marx, 2010). El momento de la explotación capitalista sucede justo ahí.

Aquí lo relevante, para el argumento de este artículo, es que Marx solo pudo llegar a esta crítica haciendo uso del conocimiento mágico de los bullionistas: el fetiche del dinero. El dinero, efectivamente es una ilusión, pero no por su capacidad de reflejar valor por sí mismo en la forma externa y material de monedas, billetes o metales preciosos. La ilusión se encuentra en su condición de abstracción, de relación social en un juego entre mercancías. El dinero, en un primer momento una mercancía como cualquier otra, termina ocupando un lugar particular en la red de relaciones entre mercancías. Las mercancías realizan un contrato social entre ellas, nos dice Marx, y la conclusión de ese contrato es que, para que puedan ser intercambiadas mutuamente a pesar de sus diferencias cualitativas y cuantitativas, requieren que una de ellas se convierta en mediadora, en un filtro que elimine sus diferencias físicas y que refleje en un mismo lenguaje la cantidad de fuerza de trabajo dentro de ellas (característica que tienen en común). De esta manera, el dinero toma el rol, fantasmagórico pero concreto y real, de valor equivalente (Marx, 2010).

Esta perspectiva no es igual a la dialéctica hegeliana que opone dos tesis contrarias para generar una síntesis ( $A + B = C$ ). Para Karatani, la perspectiva de paralaje no consiste en llegar a una tercera posición a partir del diálogo de dos teorías contrastantes. Lo valioso de la paralaje se encuentra en el tránsito que va de A hacia B, y luego de B hacia A. La paralaje se construye y se halla en ese movimiento que es dialéctico y, por lo tanto, abstracto. Esta, asegura Karatani, es la lógica del pensamiento de Marx, la cual le permitió conectar los elementos fundamentales y estructurales que operan en el capitalismo, y que funcionan a un mismo tiempo, en nivel de abstracción muy elevado, pero con una objetividad capaz de moldear el mundo y las relaciones sociales. De esta manera, si entendemos la perspectiva de Marx como una que surge de la paralaje, no podemos decir que simplemente colocó las relaciones sociales materiales por encima del idealismo de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel (2017). Un contrato social entre mercancías es, a un mismo tiempo, una relación social entre personas y una relación entre objetos que se desarrolla de manera abstracta, fantasmal, y de manera autónoma. Magia y animismo trabajan en esta doble dimensión.

### Más allá de las metáforas

A primera vista, una mercancía parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas [...]

Se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando con ella se hace una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en escena como mercancía, se trasmuta en cosa

sensorialmente suprasensible. No solo se mantiene tiesa apoyando sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar. (Marx, 2010:87).

Con lo que hasta aquí se ha planteado ahora será más fácil afirmar lo siguiente: cuando decimos que el capital es un fantasma no es una metáfora, ni una licencia poética o un recurso literario, el capital es un fantasma. O, en palabras de Karatani, el capital es un *espíritu* (Karatani, 2016). Hasta cierto punto, como lo ha señalado Jameson (2013), para aprehender al capital como espíritu es necesario un pensamiento teológico o, siguiendo las ideas hasta aquí planteadas, un pensamiento al estilo de los bullionistas, quienes dieron un rol protagónico al aspecto mágico del dinero.<sup>16</sup> Resultado de la perspectiva de paralaje que Karatani encontró en *El Capital*, podemos decir que Marx incorporó este pensamiento mágico en la noción de fetiche. En *El Capital*, el análisis del fetichismo se presenta de dos maneras. Por un lado, el objetivo es demostrar que existe algo oculto —relaciones sociales entre humanos— bajo la apariencia de relaciones entre objetos —mercancías y dinero—. Por otro, lo que le interesaba a Marx era el análisis de la *forma* que esa apariencia tomaba, la cual es característica y sintomática del capitalismo (Žižek, 2012).

Para desarrollar esta idea, haré referencia a las reflexiones de Alfred Sohn-Rethel presentadas en *Trabajo Intelectual y Trabajo Manual: Crítica de la Epistemología* (2017), y volveré a la lectura de Karatani, solo que, en esta ocasión, desde otro de sus trabajos, *El Capital como Espíritu* (2016). Ambos filósofos sugieren tomar como punto de partida para el análisis del fetichismo de la mercancía, no el momento de la producción, sino el de la circulación. Si bien es común que se resalte el interés de Marx en el proceso de producción de mercancías, lo cual hizo abandonando el momento de la circulación, aquella “ruidosa esfera instalada en la superficie y accesible a todos los ojos” (Marx, 2010: 213), es relevante recordar que para él el proceso de circulación es vital para la realización del valor. Es por ello que, también, Marx apunta que “el capital, por ende, no puede surgir de la circulación, y es igualmente imposible que no surja de la circulación. Tiene que brotar al mismo tiempo en ella y no en ella” (Marx, 2010: 202).<sup>17</sup>

---

16 “Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es solo la relación social determinada existente entre aquellos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debemos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En este los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil” (Marx, 2010: 89).

17 Marx continúa: “La transformación del dinero en capital ha de desarrollarse sobre la base de las leyes inmanentes al intercambio de mercancías, de tal modo que el intercambio de equivalentes sirva como punto de partida. Nuestro poseedor de dinero, que existe tan solo como oruga de capitalista, tiene que comprar las mercancías a su valor, venderlas a su valor y, sin embargo, obtener al término del proceso más valor que el que arrojó en el mismo. Su metamorfosis en mariposa debe efectuarse en la esfera de la circulación y no debe efectuarse

Aunque esta última afirmación parece una contradicción de Marx, Jameson (2013) señala que se trata de la manera en que éste logró pensar en la unidad de los opuestos por medio de la dialéctica. Es decir, en lugar de intentar acercarse a las contradicciones del capitalismo descomponiéndolas en partes que posteriormente no logran volver a encajar, el reto consistió en aprehenderlas en movimiento. Como ya se ha señalado, la perspectiva de paralaje funciona de esa manera. La dinámica de la circulación es importante pues ocurre al menos en dos momentos fundamentales del movimiento del capital. El primero aparece cuando el proceso capitalista apenas comienza: la compra de fuerza de trabajo, materia prima y tecnología previo a la producción es ejemplo de ello (Jameson, 2013). El segundo momento es el del intercambio de los objetos producidos, en el cual ocurren cuatro cosas esenciales: aparece la forma mercancía en estos objetos, se realiza el valor, se completa el ciclo del capital y la crisálida del capitalista se resquebraja permitiendo la metamorfosis del verdadero capitalista (Karatani, 2016; Sohn-Rethel, 2017).

Mientras las mercancías que han surgido del proceso de producción no entren en circulación, no tienen valor, son trabajo muerto. Una mercancía en el aparador de una tienda en realidad es un objeto cualquiera. Su única característica peculiar es que contiene la promesa de convertirse en valor. Pero, si esta promesa no se cumple, el proceso capitalista tampoco culmina, de modo que la crisálida que el futuro capitalista ha construido para transformarse en un verdadero capitalista se solidifica impidiendo su metamorfosis. Alfred-Sohn Rethel (2017), llama a este momento fundacional del capital un *salto mortal*: si el objeto es vendido/comprado aparecen por un momento la forma mercancía y la forma valor y, con ello, el capital cumple, por fin, con el movimiento que lo realiza. Pero, si el objeto no logra dar este *salto mortal*, si nunca entra en la dinámica de la circulación del mercado, la mercancía y el valor no se realizan y el capital muere. El ciclo del capital, el cual tiene la estructura del crédito (se invierte dinero y se producen y ofertan objetos asumiendo que serán vendidos) (Karatani, 2016), es sumamente frágil, pues depende de un proceso que presenta muchos obstáculos para su culminación. A esto hay que agregar que, si una vez que el capital sale triunfante del *salto mortal* no reinicia el mismo proceso, el capital desaparece y tan solo queda dinero o riqueza acumulada.

Para Karatani, así como para Sohn-Rethel, el fetiche de la mercancía y el fetiche del dinero tienen su origen en el intercambio. Sohn-Rethel se refiere al fetiche de la mercancía como una *abstracción real* o *abstracción práctica* producto directo de la acción de intercambio. Karatani, por su parte, hace una lectura del fetiche desde la teoría antropológica enfocada en el animismo. Para ello, nos dice que además de la discusión entre bullionistas, economía política clásica y escepticismo que ubica en su *Transcritique* (2005) como base de la paralaje realizada por Marx, en *El Capital como Espíritu* retoma el acercamiento que Marx tuvo al pensamiento antropológico como otra fuente de inspiración.

De acuerdo con Karatani, Marx recibió la influencia de dos grandes obras que fueron publicadas mientras escribía *El Capital: El Origen de las Especies*, de Charles Darwin y *La Cultura Primitiva*, de Edward Burnet Taylor. A decir de Karatani,

---

en ella. Tales son las condiciones del problema. *Hic Rhodus, hic salta!* [Esta es Rodas, salta aquí]" (Marx, 2010: 202).

las ideas de Taylor acerca del animismo fueron clave para desarrollar la noción de fetiche, es por ello que al abordar el capital como un espíritu no puede ser como metáfora, sino como una “fuerza similar a un alma”, como un poder que sirve para asegurar el intercambio (Karatani, 2016: 172). El intercambio es una actividad social universal que requiere de cierta confianza entre sus participantes para poder realizarse. El primer tipo de intercambio del que se tiene registro, continúa Karatani, no es el trueque y mucho menos aquel mediado por dinero, sino el intercambio de regalos. En él, la garantía aparece de manera muy peculiar.

Malinowski (1975) describió esta actividad en la dinámica del Kula, en la que comunidades diferentes establecen una relación particular a partir del intercambio. De la misma forma, Marcel Mauss (2009) descubrió esta relación en lo que llamó intercambio del don. La peculiaridad del intercambio de regalos es que suele estar mediado por el tiempo, esto es, el dar y recibir no se lleva a cabo en el mismo momento, alguien entrega el don/regalo y debe esperar a que, en el futuro, quien lo recibió, regrese de vuelta esta carga obligatoria. Pero, ¿qué es lo que obliga al segundo a regresar el don?, ¿se trata de un mero compromiso moral? El don que se entrega no solo es un conjunto de objetos materiales necesarios o deseados por las personas, el don se encuentra hechizado por un ánima, por un espíritu, el *Hau* (Mauss, 2009). Este espíritu garantiza el retorno del don en la medida en que es una promesa de un mal espiritual para quien no cumple con el intercambio. Para Karatani, es ahí en donde podemos encontrar tanto el nacimiento del fetiche en el intercambio, como la lógica básica del crédito (Karatani, 2016).

Históricamente, sugiere Karatani, después del intercambio de regalos aparece el trueque. El problema fundamental es el mismo, ¿cómo garantizar el cumplimiento de las partes involucradas? El fetiche y el crédito vuelven a aparecer, pero de otra forma. Los mercados, aquellos lugares que fueron utilizados para intercambiar productos, tenían como principio básico ser zonas neutrales y sagradas, en las que ni el poder armado ni el político podían intervenir (Karatani, 2016). De esta neutralidad sagrada también dependía la posibilidad de intercambiar sin ser víctima de robos o fraudes. Los productores llegaban cargados con artículos que difícilmente podían ser cambiados por algo que realmente necesitaran, usualmente debían esperar un tiempo a que los productos que requerían estuvieran listos. Por ello, a cambio de sus artículos recibían *signos* que les otorgaban el derecho de exigir el futuro pago resultado del intercambio (Karatani, 2016). Estos signos podían ser transferidos, con lo cual se traspasaba el derecho a exigir la recepción y posesión de los artículos intercambiados.

Con el tiempo, esos signos se convirtieron en dinero, y la lógica subyacente a la forma de intercambio moldeó a los estados feudales (Karatani, 2016). Esto es, el mercado, con su dinámica crediticia y fetichista, fue un factor determinante de la organización jurídica y política del estado moderno. A diferencia del intercambio de regalos en los que opera la fuerza de un ánima, en el mercado no solo aparece un espíritu adherido a los objetos, además, este espíritu es transferido o, podríamos decir, se metamorfosea, y toma la forma del dinero. Con ello encontramos que el fetichismo de la mercancía, si bien es distinto al fetichismo del dinero, logra pasar de la mercancía al dinero, de modo que el acertijo del capital se encuentra en este movimiento (Karatani, 2016). En resumen y en palabras de Karatani:

El fetichismo de las mercancías significa que la mercancía tiene el poder o el derecho de ser intercambiada con otras comunidades. Marx explicó el proceso del fetiche del dinero en términos de la teoría de la forma valor; cada mercancía reclama el derecho de ser intercambiada con otras mercancías, lo cual es difícil de notar en la realidad. Por lo tanto, las mercancías se alinean para resolver este problema y en conjunto excluyen a una mercancía como “su equivalente universal”. Esta mercancía es el dinero. (Karatani, 2016: 173).<sup>18</sup>

### La abstracción real

Como puede intuirse en la explicación de Karatani (2016), la transferencia del fetiche de la mercancía al fetiche del dinero, no es resultado de la voluntad de las personas, surge de manera implícita en las relaciones de intercambio. Las reflexiones de Sohn-Rethel (2017) buscan dar cuenta de forma más detallada de este proceso, pues considera que ahí se expresa el secreto del pensamiento de clase de las sociedades capitalistas. Sohn-Rethel sugiere tomar distancia de la esfera del valor-trabajo debido a su marcada carga económica, el proceso de intercambio, por otro lado, resulta más provechoso para el análisis debido a su carácter eminentemente social. El intercambio de mercancías es, en sí mismo, una red de relaciones que permite dotar de coherencia y cierta uniformidad a la sociedad. Ante la amplia diversidad del ámbito de las *mentes privadas*, las cuales encuentran su reflejo en el valor de uso de las mercancías, el valor de cambio aparece como un lenguaje, inconsciente pero universal, que permite la interacción entre sujetos y comunidades diferentes.

Para Sohn-Rethel, es el intercambio de mercancías y no la producción lo que constituye una verdadera *síntesis social*, pues de ella emergen los elementos fundamentales que dan coherencia a la sociedad. En la dinámica de este *nexo social*, lo que la gente piensa tiene un valor secundario, lo que realmente importa es lo que la gente hace, pues es en sus acciones en donde hablan el mismo idioma (Sohn-Rethel, 2017). En palabras del autor, “el nexo de la sociedad lo establece la red de intercambio. El hecho de comprarme un abrigo, no el de llevarlo puesto, es lo que contribuye al nexo social; igual que lo es el venderlo, no el fabricarlo” (Sohn-Rethel, 2017: 124). Por ello, Sohn-Rethel sugiere entender las abstracciones que operan en las sociedades capitalistas como producto de las relaciones de intercambio de mercancías. Al dar este vuelco en la perspectiva, es posible evidenciar que estas abstracciones son de un tipo especial, pues no nacen en el seno del pensamiento, sino de las acciones. Se trata de abstracciones reales o prácticas que, a pesar de que tienen la forma del pensamiento, su naturaleza es social y su origen práctico (Sohn-Rethel, 2017). Sohn-Rethel lo explica de la siguiente manera:

El intercambio de mercancías es abstracto por cuanto excluye el uso; es decir, la acción del intercambio excluye la acción del uso. Pero, aunque el intercambio proscriba el uso de las acciones de la gente, no lo disipa de sus mentes. Las mentes de los agentes que intercambian deben estar ocupadas con el propósito

---

18 La traducción al español es mía.

de la transacción para lograr su objetivo en el intercambio. Por consiguiente, tan necesario es que la acción del intercambio se abstraiga del uso, como que sus mentes no lo hagan. Sólo la acción es abstracta. La abstracción de su acción, en consecuencia, escapará de las mentes de quienes la realizan. En el intercambio, la acción es social, las mentes son privadas. Así, la acción y el pensamiento de quienes participan en el intercambio siguen caminos diferentes. (Sohn-Rethel, 2017: 123).

El argumento de Sohn-Rethel posee una complejidad teórica muy densa, pues para poder darle alcance al juego de las abstracciones en las relaciones de intercambio, debe elevar sus reflexiones al mismo nivel de aquellas. Para desmenuzar un poco el razonamiento de Sohn-Rethel, es de ayuda saber que se encuentra discutiendo con los modelos epistemológicos de la modernidad, y que la fecha de la publicación de su obra fue en 1970. Sohn-Rethel lanza una crítica al cientificismo (la ciencia al margen de la historia) y al historicismo (relativismo que reduce a la ciencia a una mera expresión histórica), como formas de producción de conocimiento que han escindido la relación entre ciencia e historia (Domínguez, 2017).

Mientras que la filosofía racionalista construyó una epistemología ontológica dando por hecho la existencia original de formas del pensamiento apriorísticas, la ciencia empírica asume que estas formas son resultado directo de la paulatina aprehensión de la realidad material externa. Incluso el marxismo, perspectiva desde la cual Sohn-Rethel reflexiona, no escapa a este problema. A pesar de considerarse a sí misma una ciencia verdadera distanciada del idealismo burgués, la tradición marxista, apunta el autor, si bien realiza análisis históricos/materiales de las relaciones sociales, políticas y económicas de las sociedades, cuando se trata de temas matemáticos, lógicos y naturales se conforma con el mero racionalismo. Esto es, el marxismo se comporta de una forma en el análisis social y desecha su perspectiva característica cuando entra en otros ámbitos.

Por ello, es importante, nos dice Sohn-Rethel, reflexionar acerca de la manera en que las categorías cognitivas son producidas de manera histórica a partir de las relaciones entre personas. Esto es, “las formas del pensamiento, aquellos moldes en los cuales los datos particulares han de ser emitidos, no derivan del pensamiento mismo, sino de la acción humana” (Domínguez, 2017: 21). En las sociedades dominadas por el intercambio de mercancías, las formas de la conciencia necesariamente deben contener sedimentos de este intercambio. La uniformidad propia del intercambio, que proviene de su capacidad para dejar fuera de este proceso las diferencias existentes entre personas, mercancías, lugar y momento, es lo que le da la fuerza para dicha tarea (Sohn-Rethel, 2017).

Así, el autor sugiere que esto es posible porque en el intercambio de mercancías mente y acción toman rumbos distintos. Mientras que la mente es privada y se enfoca en el valor de uso del objeto, la acción sigue el camino del valor de cambio, el cual es abstracto en su totalidad. Como ya se ha dicho anteriormente, las mercancías no son los objetos empíricos con los que tenemos contacto, la mercancía es la forma que toman esos objetos cuando son cambiados. De la misma manera, el hombre que posee capital y propiedad no es un ser meramente empírico. Como propietario, como dueño de propiedad privada, es un

hombre abstracto. La función del dinero más allá de su materialidad en la forma de monedas y billetes, esto es, “invertido del más alto nivel de abstracción” para cumplir su rol como valor equivalente, es lo que hace posible la vinculación de todas las mercancías (Sohn-Rethel, 2017: 97). Este carácter abstracto del dinero como valor y equivalente es una *forma abstracta pura*, en cuanto separada del valor de uso y del trabajo empírico (Sohn-Rethel, 2017).

Si bien es cierto que los objetos comercializados son producto de trabajo concreto y que el trabajo humano determina la *magnitud del valor* de las mercancías, es el dinero como equivalente universal lo que permite, al mismo tiempo, dar forma, expresar y ocultar la abstracción tanto de la mercancía como del trabajo. Durante el intercambio, el estatus material de los objetos no es alterado, es más, si su forma material sufriera algún cambio, esto complicaría la transacción. Es en su estatus social en donde ocurre una transformación a la vista de todos, pero al mismo tiempo escondida. “En los escaparates las cosas permanecen como hechizadas por una exclusiva actividad: cambiar de propietario” (Sohn-Rethel, 2017: 119). El objeto intercambiado cambia de manos, se vuelve propiedad privada de alguien y, al mismo tiempo, convierte en capitalista a su dueño anterior, quien desde ese momento comienza a ver los frutos del proceso que inició cuando contrató fuerza de trabajo para producir. La promesa del crédito se cumple, el *salto mortal* de la mercancía se realiza.

Como se ha dicho, el dinero en su forma de equivalente universal da pie al surgimiento de las abstracciones prácticas, pero también las oculta, pues el dinero se presenta ante nosotros en su forma material. El dinero abstracto, así como el trabajo humano abstracto que determina la magnitud del valor de las mercancías y del dinero mismo (y que tiene la cualidad de acelerar el tiempo y la dinámica de nuestras sociedades), no es un simple reflejo del valor inherente de las mercancías, tal como lo pensaron los economistas clásicos. Tampoco es un valor autorreferencial al estilo de los bullionistas, ni, como lo pensaba Bailey, un lenguaje externo para hacer visible el juego de equivalencias entre mercancías.

“La abstracción que se aplica a la mera acción del intercambio produce sus propios resultados prácticos, el principal de los cuales es la aparición del dinero” (Sohn-Rethel, 2017: 126). En palabras que ya se han utilizado en páginas anteriores: el fetiche de la mercancía da un salto y se convierte en el fetichismo del dinero. Esta transferencia no es resultado de lo que la gente piensa, pues cada mente está concentrada en el valor de uso de las cosas, más bien, surge de lo que las personas hacen cuando intercambian mercancías, “no lo saben, pero lo hacen” (Marx, 2010; Sohn-Rethel, 2017).

### **El Espíritu es un hueso**

Con lo dicho hasta aquí, podría surgir una interpretación errónea del planteamiento materialista anidado en la idea de abstracción práctica o real. Una conclusión apresurada sería pensar que se trata de una simple lectura materialista vulgar, de aquel tipo que busca, por todos los medios, demostrar el carácter concreto de todo, incluso del espíritu, las abstracciones y las formas de la conciencia. La propuesta de Karatani y de Sohn-Rethel, la cual nos permite acercarnos a abstracciones como el capital, el dinero y el valor, no implica hacer del *Espíritu*

un hueso, más bien, el objetivo es dar cuenta de la forma misma que toman, su origen práctico y el método para hacerlas visibles.

Para cerrar el argumento general del presente trabajo, el cual consiste en la exposición de las propuestas de Karatani y Sohn-Rethel como una forma de acercarnos a una delimitación general del capital que evada las lecturas economicistas, presento a continuación algunas reflexiones complementarias realizadas por Slavoj Žižek en sus obras: *El Sublime Objeto de la Ideología* (2012) y *Visión de Paralaje* (2006). En el *Sublime Objeto*, Žižek recupera y reactualiza el análisis de Sohn-Rethel, de quien retoma su idea de abstracción práctica para hablar de la forma externa en que opera la ideología, mientras que, en *Visión de Paralaje*, parte de la propuesta original de Karatani para hacer un llamado a reconstruir una nueva visión filosófica que acompañe al materialismo histórico, esto es, un materialismo dialéctico guiado por la visión de paralaje.

*El Espíritu es un hueso*, título de esta sección, es una conocida proposición hegeliana. La proposición es provocadora, pues una primera lectura de la misma, una lectura literal, llama la atención debido a la manera en que conjuga dos elementos opuestos reduciendo el primero al segundo. Esto es, hace del elemento idealista una mera expresión del materialismo más burdo: el espíritu no debe buscarse en el entendimiento, la razón o en el Orden Simbólico, el espíritu no es más que un cráneo. De acuerdo con Žižek (2012), la utilidad de esta proposición es el hecho de que es errada, y la manera en que falla es peculiar por lo estruendoso de la proposición misma. Hegel la llamó una *proposición especulativa*.

La proposición especulativa intenta construir un terreno común entre dos elementos contrarios, no para llegar a una síntesis como unión de opuestos, sino para aprovechar el movimiento reflexivo, el cambio de perspectiva que aflora de él. En la lectura de Žižek, este movimiento es el de la paralaje (Žižek, 2006). Hegel equiparó el espíritu con un hueso como parte de su lectura de la fisiognomía y la frenología de su tiempo. Mientras la primera se encarga del lenguaje del cuerpo, la expresión del interior del sujeto en sus gestos y muecas espontáneos, la segunda pone atención en la materia. Puesto que la fisiognomía actúa siempre en el campo del lenguaje y de lo simbólico, ésta siempre supone un fracaso, pues toda expresión externa es incapaz de hacer una representación fiel del interior. En otras palabras, “no hay significante propio del sujeto”, cada representación significativa traiciona, deforma y pervierte al sujeto (Žižek, 2012: 265).

Por su parte, el cráneo de la frenología, como un objeto inerte, no depende de la representación significativa, de modo que su presencia es ya en sí misma expresión del espíritu (Žižek, 2012). El paso de la fisiognomía a la frenología es un “cambio de nivel”, el paso de la representación a la presencia, “la calavera no es un signo que exprese un interior; no representa nada; es —en su inercia misma— la presencia inmediata del Espíritu” (Žižek, 2012: 265). La presencia del cráneo “llena el vacío, la imposibilidad de la representación significativa del sujeto” (Žižek, 2012: 265). En palabras de Žižek, quien introduce una perspectiva psicoanalítica como complemento de su lectura de la filosofía idealista alemana:

En términos lacanianos, es la objetivación de una falta: una Cosa ocupa el lugar allí donde la significante falta; la fantasía [*fantasme*]-objeto llena la falta en el Otro (el orden del significante). El objeto inerte de la frenología (el hueso del cráneo) no

es más que una forma positiva de algún fracaso: encarna, literalmente “da cuerpo”, al fracaso definitivo de la representación del significante del sujeto (Žižek, 2012: 266).

El cráneo, la objetivación de la falta, es la manera positiva en que se presenta la brecha irreductible entre los opuestos. Se trata de la “conversión de la falta del significante por el significante de la falta” (Žižek, 2012: 266). Regresemos ahora al ejemplo que ya hemos expuesto aquí, el del dinero. Empecemos diciendo que el capital, aquella gran abstracción de la hemos estado hablando, es dinero en movimiento (representación del Valor en movimiento), una simple moneda hecha de oro, plata o de una aleación de cobre, níquel, aluminio y zinc. La proposición es llamativa por la simplicidad de su resolución y porque, como sabemos de antemano, es incorrecta. Siguiendo la lógica de la exposición de Žižek, diremos que la proposición es útil en cuanto su primera lectura es errónea. Lo interesante es la necesidad de un cambio de perspectiva, el movimiento que nos permite encontrar ese *algo más* que la moneda aloja.

Žižek (2012), apoyándose en Sohn-Rethel, nos dice que Marx no logró dar con el aspecto material del dinero, no la forma material empírica de la moneda, sino su *material sublime*. Este consiste en el “cuerpo dentro del cuerpo”, aquello que va más allá de las cualidades materiales del dinero, esa consistencia indestructible e inmutable que no puede encontrarse en su composición empírica. Este material sublime, una abstracción real, no es la materialidad objetiva del dinero, pues no puede ser encontrada en la realidad, pero tampoco es una abstracción pensamiento que sucede a nivel subjetivo dentro del sujeto. La explicación de la abstracción real no debe buscarse en el ámbito psicológico del sujeto, pues se trata de un efecto estructural o, como diría Karatani (2005), trascendental, una estructura inconsciente que precede y moldea la experiencia. Para Žižek, la abstracción real o práctica es similar al inconsciente freudiano, “la forma del pensamiento externa al propio pensamiento” (Žižek, 2012: 44).

La externalidad de la abstracción real es un punto clave para entenderla. En la medida en que su origen es práctico y que los sujetos que le dan vida pueden, incluso, no tener conocimiento de su existencia y origen, este tipo de abstracción actúa casi de manera autónoma. El poder del dinero encarnado en la moneda, la cual vacila entre la ausencia de representación significativa de su material empírico y la expresión de la abstracción Valor, cuenta con un elemento adicional: tiene grabada una serie de símbolos que la convierten en signo del Valor, pero a pesar de que ésta (la moneda y, por lo tanto, sus grabados), con el tiempo, se degrada y corroe, su material sublime permanece intacto (Sohn-Rethel, 2017).

Como se ha dicho siguiendo a Karatani (2016), este material sublime externo pero concreto, aparece como un ánima, como un espíritu. A decir de Žižek, se trata de un fantasma ideológico que, lejos de desvirtuar nuestra representación de la realidad, actúa ya como soporte de la realidad.<sup>19</sup> O, en palabras de Sohn-Rethel, nos enfrentamos a una *falsa consciencia necesaria* (Sohn-Rethel,

---

<sup>19</sup> Žižek retoma de Lacan la categoría *fantasme*, la cual ha sido traducida como fantasía o fantasma.

2017). Sin ella, la realidad no puede operar. Como habría de decir Marx cuando encontró el punto de partida para demostrar la forma del capital: *Hic Rhodus, hic Salta* (Ésta es Rodas, salta aquí).<sup>20</sup> La manera de hacer visible esta forma, una forma fantasmagórica, es desde un cambio de perspectiva en movimiento: la paralaje.

### Reflexiones finales

En el presente artículo se ha propuesto representar el capital a partir de un giro de perspectiva. Por un lado, en lugar de ubicar el capital en sus formas empíricas (monedas, maquinaria, trabajadores, etc.), se ha optado por dar con su forma invisible, esto es, su estatus de abstracción. Por otro lado, se ha optado por prestar mayor atención a las relaciones sociales de intercambio de mercancías y no al proceso productivo, esto con la finalidad de partir de la forma fantasmal propia del fetichismo de la mercancía y del dinero. Para abordar el carácter concreto y fantasmal del capital, el argumento consistió en la exposición de las ideas centrales de Kojin Karatani (2005; 2016) y de Alfred Sohn-Rethel (2017). La noción de *abstracción real* propuesta por Sohn-Rethel, fue pieza clave para dar con el origen social y práctico de una abstracción que rebasa los límites del pensamiento. La ruta metodológica para hacer visible al capital ha sido la perspectiva de paralaje que, de acuerdo con Karatani, se encuentra implícita en la crítica trascendental de Marx (y de Kant).

Esta manera de hacer una cartografía del capital no ha tenido como objetivo hacer una definición del mismo, más bien, se trata de delimitarlo para dar cuenta de su existencia trascendental, esto es, como una estructura presente en las relaciones sociales más allá de la conciencia de los sujetos que participan en ellas, y como un elemento clave en la manera en que los sujetos experimentan la realidad. De este modo, la objetividad fantasmal del capital no es presentada como mistificación de la realidad, como un engaño político o ficción teórica, sino como un fantasma ideológico que actúa en la manera misma en que la realidad se estructura (Žižek, 2012). Por ello, la representación del capital aquí propuesta, brinca la barrera impuesta por la reflexión espontánea del sentido común, propia de las incipientes críticas al capitalismo que hoy en día han comenzado a resurgir. Estas críticas suelen estar ancladas en teorías de la conspiración y, al hablar del capital como promotor de todos los males de la sociedad, llegan a conclusiones que explican el mundo desde una perspectiva que gira en torno a fenómenos meramente económicos.

Asimismo, la intención ha sido evadir la sombra de los análisis economicistas del presente y del pasado. Al destacar el origen social y práctico del capital, en este documento hay un distanciamiento de aquellos abordajes que hacen de la economía una esfera autónoma. En la explicación de Karatani (2005; 2016), la forma en que el fetiche en el intercambio se va transformando a partir de las circunstancias particulares en las que se desenvuelve, la forma que adopta aquel espíritu adherido al dinero y las mercancías, depende de la vinculación

---

20 Revisar nota al pie 17.

de la economía con las esferas de la política y lo social. Destacar la objetividad fantasmal del capital es una manera de dar cuenta de su carácter elusivo y cambiante, el cual no puede ser cuantificado ni medido. Para Sohn-Rethel (2017), este carácter abstracto y práctico es pieza clave del nexo social de las sociedades contemporáneas. En otras palabras, para seguir el argumento aquí expuesto, aquello que nos une, más allá de todas nuestras diferencias, es que todos estamos embrujados por el mismo fantasma: *el capital como espíritu*. Por ello, se abre la posibilidad de acercarnos a él desde otra perspectiva, por ejemplo, podemos hacer *etnografía del capital*.

## Referencias bibliográficas

**Abitbol, Pablo y Otero, Felipe** (2005). “Teoría de la elección racional: estructura conceptual y evolución reciente”, *Colombia Internacional*, N°62, pp. 132-145.

**Althusser, Louis** (2014) [1995]. *On The Reproduction of Capitalism. Ideology and Ideological State Apparatuses*. United States of America, Verso.

**BBC News** (2013). “Margaret Thatcher: las frases más destacadas de su carrera”, BBC News, 8 de abril de 2013.

**Bourdieu, Pierre** (1979). *Los tres estados del capital cultural*, documento electrónico: <https://sociologiac.net/biblio/Bourdieu-LosTresEstadosdelCapitalCultural.pdf>, acceso 30 de octubre de 2021.

**Buharin, Nikolay y Preobrazhenski, Yevgueni** (1922). *The ABC of Communism. A Popular Explanation of the Program of the Communist Party of Russia*. Great Britain, The Communist Party of Great Britain.

**Callinicos, Alex** (2004) [1987]. *Making History. Agency, Structure, and Change in Social History*. Netherlands, Brill.

**Canales, Carlos** (2019). “Una mirada crítica de la Teoría de la Elección Racional (TER): la imagen de Ser Humano implícita -la Des-historización de la actividad política y su carácter colonizador”, *Liminales*, Vol. 8, N°16, pp. 9-26.

**Domínguez, Mario** (2017). “Introducción”, en: *Trabajo manual y trabajo intelectual. Una crítica de la epistemología*. Madrid, Dado Ediciones, pp. 7-78.

**Denning, Michael** (2010). “Vida sin salario”, *New Left Review*, 66, pp. 77-94.

**Fraser, Nancy y Jaeggi, Rahel** (2018). *Capitalismo. Una conversación desde la Teoría Crítica*. México, Morata.

**Graeber, David** (2018). *Trabajos de mierda. Una teoría*. Barcelona, Planeta.

**Harvey, David** (2019) [2017]. *Marx, El capital y la locura de la razón económica*. España, Akal.

**Hegel, Friedrich** (2017). *Fenomenología del espíritu*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

**Jameson, Fredric** (2012). *Posmodernismo. La lógica cultural del capitalismo avanzado. Vol. I*. Argentina: La Marca Editora.

**Jameson, Fredric** (2013) [2011]. *Representar el capital. Una lectura del tomo I*. México, Fondo de Cultura Económica.

**Karatani, Kojin** (2005). *Transcritique. On Kant and Marx*. United States of America, MIT Press.

—(2016). “Capital as Spirit”, *Crisis and Critique*, Vol.3, Nº3, pp. 166-189.

**Marx, Karl** (2010) [1867]. *El capital. Crítica de la economía política*. México, Fondo de Cultura Económica.

**Marx, Karl y Engels, Friedrich** (2014) [1848]. *El manifiesto comunista*. Buenos Aires, La Bisagra.

**Malinowski, Bronislaw** (1975) [1922]. *Los argonautas del pacífico occidental*. Barcelona, Graficas Román.

**Mauss, Marcel** (2009) [1925]. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires, Katz.

**Meiksins, Ellen** (2016) [1995]. *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*. London, Verso.

**Miades, Blanca y Flores, David** (2013). “La invención del homo economicus y la expulsión de la ética de la economía. ¿Un camino sin retorno?”, *Revista de Economía Mundial*, Nº35, pp. 229-247.

**Morro, Joan** (2019). “La destrucción creadora de Schumpeter. Su significado histórico y su proyección actual”. *Tesis doctoral*, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.

**Oxfam** (2015). Reporte técnico de Oxfam, “Riqueza: Tenerlo todo y querer más”, enero de 2015. Documento electrónico. [https://www-cdn.oxfam.org/s3fspublic/file\\_attachments/ib-wealth-having-all-wanting-more-190115-es.pdf](https://www-cdn.oxfam.org/s3fspublic/file_attachments/ib-wealth-having-all-wanting-more-190115-es.pdf)

**Peinado, Fernando** (2011). “‘Somos el 99%’, una frase para el recuerdo de 2011”, BBC News, 21 de diciembre de 2011. [https://www.bbc.com/mundo/noticias/2011/12/111220\\_eslogan\\_99\\_por\\_cientostiglitz\\_fp](https://www.bbc.com/mundo/noticias/2011/12/111220_eslogan_99_por_cientostiglitz_fp)

**Postone, Moishe** (2006) [1993]. *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Barcelona, Marcial Pons.

**Reuben, Anthony** (2016). “El 1% más rico del planeta `ya tiene tanto como el otro 99%’ asegura Oxfam”, BBC News, 18 de enero. [https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/01/160118\\_1\\_por\\_ciento\\_mas\\_ricopobresa\\_desigualdad\\_economia\\_mr](https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/01/160118_1_por_ciento_mas_ricopobresa_desigualdad_economia_mr)

**Robinson, Joan** (1953). “The Production Function and the Theory of Capital”, *The Review of Economic Studies*, Vol. 21, Nº2, pp. 81-106.

- Scott, James** (2004). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México, Era.
- Schumpeter, Joseph** (2008) [1942]. *Capitalism, Socialism, and Democracy*. United States of America, Harper Perennial Modern Classics.
- Silva, Ludovico** (1978) [1971]. *Teoría y práctica de la ideología*. México, Editorial Nuestro Tiempo.
- Smith, Adam** (2015) [1776]. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Sohn-Rethel, Alfred** (2017). *Trabajo manual y trabajo intelectual. Crítica de la epistemología*. Madrid, Dado Ediciones.
- Vidal de la Rosa, Godofredo** (2019). “La teoría de la elección racional en las ciencias sociales”, *Sociológica*, Año 23, N°67, pp. 221-236.
- Wright, Erik** (2018) [2015]. *Comprender las clases sociales*. España, Akal.
- Žižek, Slavoj** (2006). *Visión de paralaje*. Argentina, Fondo de Cultura Económica.  
—(2012) [1989]. *El sublime objeto de la ideología*. México, Siglo Veintiuno Editores.
- Žižek, Slavoj, Ruda, Frank y Hamza, Agon** (2018). *Reading Marx*. United Kingdom, Polity Press.