

El intercambio en la producción como base del concepto de religión de Karl Marx

The exchange in production as the basis for Karl Marx's concept of religion

Alejandro Domínguez Uribe¹

Recibido: 21 de septiembre de 2023

Aceptado: 8 de enero de 2024

RESUMEN

El artículo expone que Marx entiende la producción como un intercambio que surge del sacrificio. Éste constituye un fenómeno inherente a la vida y la naturaleza. En la visión del autor de *El Capital*, la religión emana de las contradicciones productivas, las cuales necesitan del trabajo social y el ecosistema. Ambos recursos condicionan la evolución económica y obedecen a la lógica del intercambio. El texto argumenta que, en la perspectiva marxista, esa lógica también determina las manifestaciones religiosas y doctrinas del pensamiento secular. El artículo apoya la hipótesis de Cesáreo Bandera que revela la manera en la que Marx describe la dinámica sacrificial en su narración de la invención del dinero y el comercio. El artículo deconstruye la propuesta del filósofo alemán sobre la eliminación del sacrificio por medio de la revolución y concluye que la solución perpetúa el mismo fenómeno que desea erradicar en el ámbito material. Aunque, también expone que el comunismo futuro podría limitar la actividad sacrificial.

PALABRAS CLAVE: intercambio, producción, religión, sacrificio, Marx.

ABSTRACT

The paper states that Marx understands production as exchange which emerges from sacrifice. This constitutes an inherent life and nature phenomenon. In the vision of Capital author, religion originates from productive processes contradictions that depend on social work and ecosystem. Both resources determine economic evolution and obey the logic exchange. The paper argues that, in the Marxist perspective, this logic also shapes the religious manifestations and doctrines of secular thought. The text supports Cesáreo Bandera's hypothesis that reveals the way in which Marx describes the sacrificial dynamic in his narration of money and commerce invention. The paper deconstructs the German philosopher's proposal on the elimination of sacrifice through revolution and concludes that the solution perpetuates the same phenomenon that he wishes to eradicate in the material sphere. Although, the paper also expose that the future communism could limit the sacrificial activity.

KEYWORDS: exchange, production, religion, sacrifice, Marx

¹Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMex). Centro Universitario Texcoco. Correo e- de contacto: adominguez004@profesor.uaemex.mx

INTRODUCCIÓN

La alimentación demanda la muerte de algo o alguien. Nada sobrevive sin cubrir ese requerimiento. Cualquier mecanismo mercantil satisface dicha necesidad. Ningún sistema económico ha conseguido proponer la subsistencia en ausencia del consumo animal o vegetal. En la perspectiva de Marx, debido a un proceso de enajenación, consecuencia de diversas carencias materiales e intelectuales, las religiones reflejaron la lógica del intercambio congénita a la naturaleza y los procesos productivos. En la visión del autor de *El Capital*, la metafísica fervorosa primero emanó de los fundamentos que dieron sustento a la humanidad; y después influyó en las ideologías. El estudio marxista del capitalismo evidenció que el liberalismo fracasó en la desalienación de las sociedades. Además, dicho modo productivo, trasladó la adoración fetichista hacia el dinero y al mismo tiempo trató de encubrir la dinámica sacrificial con la noción de que la riqueza podía multiplicarse al infinito mediante las leyes del mercado sin externalidades negativas. En contraposición, la teoría del valor de Marx muestra la religiosidad en el apego irracional a la moneda y argumenta que la ganancia económica está condicionada por el sacrificio y la violencia.

Cuatro apartados componen este artículo. El primero describe la relación, en la teoría marxista, entre naturaleza trabajo social y producción. El segundo relata la forma en que el intercambio económico y las circunstancias del entorno propician la génesis de las ideologías y la religión. A su vez, expone como, desde la perspectiva marxista, la economía liberal traslada el fetichismo hacia el dinero. El tercero dilucida el estudio del filósofo alemán sobre el origen de la moneda a partir de la lógica sacrificial. El cuarto narra la enajenación y la inmolation del obrero en la

economía burguesa. También ilustra la propuesta marxista para superar esta circunstancia.

La conclusión argumenta que, la promesa del filósofo de Tréveris² de la eliminación del victimario por medio de la revolución, no explicita como edificar una sociedad libre del sacrificio. Por tanto, si dicha lógica continua vigente, en el hábitat y en los medios de producción, aparecerá a manera de reflejo en religiones o ideologías. Trascender las reglas del intercambio presupondría rebasar los límites de la naturaleza. Marx reconoció que la humanidad dependía de ella para sobrevivir y producir, por tanto, una sociedad por encima de sus leyes sólo radicaría en la imaginación colectiva o en un plano más allá de la materia. Sin embargo, el autor de *El Capital* también puntualizó que, en la utopía comunista, la humanidad podía limitar el sacrificio en la producción y reproducción de la vida en el sentido social, individual y natural al volverse consciente de su unidad con la naturaleza.

Naturaleza, trabajo social y producción

Marx aseguraba que la realidad concreta implicó un entramado social, cultural y económico representado por diversos conceptos de forma caótica, confusa y superficial. Las ideas contribuyeron en la comprensión del mundo, pero ostentaron limitaciones, pues no describieron con exactitud los fenómenos tangibles. De ahí que, las definiciones en abstracto referidas a la existencia no supusieron expresiones materiales. Únicamente la praxis, obra del trabajo, erigió el horizonte histórico social del cual dependieron los constructos metafísicos. (Acevedo Oquendo, 2019: 151)

El filósofo de Tréveris explicaba que Feuerbach, a pesar de combatir el idealismo hegeliano, aun describía a los humanos como abstraídos de sus

²Karl Marx nació en Tréveris, región renana de Alemania, el 5 de mayo de 1818 (Stedman, 2016: 18).

circunstancias materiales: personas no corpóreas. En su perspectiva, el autor de *La Esencia del Cristianismo* mantuvo asociado a una crítica esencialista la dinámica de la vida. De esta manera, los objetos de la realidad y los sentidos constituyeron entes de contemplación. Feuerbach omitió la práctica en su visión antropocéntrica del mundo. Asumía la acción objetiva como teoría. Por tanto, no comprendió la importancia de la praxis revolucionaria. En cambio, Marx estipuló que la ideología conformó actividad consecuencia del trabajo social, el cual dependió de los modos de producción. (Acevedo Oquendo, 2019: 155-156).

La obra de Feuerbach sirvió al filósofo de Tréveris en la articulación de una teoría sensualista y objetiva respecto a la naturaleza y la humanidad (Marx y Engels, 2006: 57-59). El autor de *La Esencia del Cristianismo* asumía que los individuos sólo se conocerían en la interacción con los objetos. (Acevedo Oquendo, 2019: 155-156). Marx rescató esa suposición y argumentó que las personas edificaron su identidad a partir de entes exteriores. La consciencia de los seres racionales dependió de dichos objetos. Debido a ello, la existencia humana no emergió separada ni de la animalidad ni de la naturaleza. El filósofo de Tréveris asumió la imposibilidad de jerarquizar ontológicamente las cosas y las personas. La vida física y espiritual yació vinculada al medio del cual todos formaron parte. Los individuos, como los animales, debieron beber, comer y resguardarse. En la satisfacción de sus necesidades utilizaron objetos del mundo. (Järvikoski, 1996: 75-78) En consecuencia, Marx aseguró la unidad entre humanidad y naturaleza, pues sin la segunda no habría praxis de la primera. Esa codependencia permitió la producción (Caponá González, 2019: 12).

La conciencia individual surgió a partir de un horizonte histórico incrustado en el proceso de distribución colectiva del trabajo. De ahí, emanó la tecnología, el comercio, la industria y una particular forma de entender la realidad. Esto fue posible debido al poder transformador del quehacer social sobre la naturaleza. Por consiguiente, los modos de producción, la teoría y las abstracciones mentales supeditaron su existencia al ecosistema. Así, la humanidad influyó al medio y éste impactó directamente en la historia de la primera. En consecuencia, cristalizó una relación recíproca. La actividad intelectual no apareció con independencia de los instrumentos de subsistencia. Schmidt garantizaba que, en la visión del filósofo de Tréveris, la naturaleza era praxis humana y totalidad de lo existente simultáneamente. (Schmidt, 1983: 23)

En *Los Manuscritos de París*³, Marx aseveró que la naturaleza contuvo a la humanidad. El propio cuerpo de cada individuo formó parte del ecosistema. La vida física y espiritual requirió del entorno. La abstracción intelectual permitió concebir la escisión entre personas y medio. Sin embargo, nunca ha existido tal separación.

La universalidad del hombre aparece en la práctica justamente en la universalidad que hace de la naturaleza todo su cuerpo inorgánico, tanto por ser (1) un medio de subsistencia inmediato, como por ser (2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de

³También son conocidos como Manuscritos económico-filosóficos de 1844. De acuerdo con Stedman Jones, en estos textos, la ambición de Marx era crear un sistema de pensamiento capaz de reconciliar el materialismo con el idealismo; y al mismo tiempo unificar la naturaleza con la mente sin establecer prioridades entre ambas. (Stedman, 2016: 221)

que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza. (Marx, 2001: 61)

En La ideología Alemana, el pensador de Tréveris aseveraba que la interacción entre medio natural y social facilitaba la vida en dos sentidos. Propia durante el trabajo; y ajena en la procreación. (Marx y Engels, 1974: 30) Al mismo tiempo, el espíritu no podía prescindir de la materia. Su manifestación requería capas de aire en movimiento en forma de sonidos que edificaban el lenguaje.

El "espíritu" nace ya tarado con la maldición de estar "preñado" de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres (Marx y Engels, 1974: 31).

El lenguaje fue desde siempre conciencia práctica y real de la comunidad. Sirvió como expresión de necesidades ante la hostilidad del medio. La organización colectiva del trabajo venció las circunstancias agrestes del entorno. Con la evolución de la repartición de las tareas sociales ocurrió la separación entre el quehacer físico e intelectual, por tanto, la conciencia presumió existencia diferente a la práctica. De ahí que, los constructos mentales concibieron teoría, teología y filosofía puras. En consecuencia, surgió la presunción de que los conceptos, fruto de interacciones sociales, antecedian a los hechos y a la realidad colectiva.

La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual", Desde este instante, puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa realmente algo. Sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría "pura", de la teología "pura", la filosofía y la moral "puras", etc. (Marx y Engels, 1974: 32).

En opinión de Marx, por esa razón, Hegel interpretó que la idea hizo posible la sustancia. El autor de *El Capital* juzgó dicha noción como ahistórica, pues un espíritu eterno creador negó la manera en que la naturaleza determinó la existencia corpórea (Acevedo, Oquendo, 2019: 159).

La separación entre el trabajo físico e intelectual, la incompreensión y encubrimiento de la relación unitaria entre humanidad y entorno; y la ausencia de explicaciones intelectuales sobre la satisfacción de necesidades a partir de cosas exteriores borrarón el rol del cuerpo y la materia en la cristalización de las ideas. Hechos que motivaron la atribución de elementos divinos a los objetos o a los fenómenos del medio incomprensibles. De tal manera que, las personas levantaron altares a las cosas y a los eventos del entorno. Por tanto, vivieron para cumplir con los caprichos de una ideología.

Sin embargo, el mundo no estuvo sometido jamás a ningún concepto ni objeto. Aquel únicamente obedeció a las limitantes de la naturaleza y el trabajo social. La corporeidad, las relaciones sociales y la materia constituyeron el origen de todo valor. Éste no fue del

legado por ningún Dios o entidad abstracta. Marx negó la veracidad de sustancias trascendentes. Tampoco concebía ideas sin materia. La filosofía requería la carne de sus creadores. La crítica del capitalismo partió de dignificar y revalorar el cuerpo de los trabajadores considerados instrumentos en las fábricas. (Acevedo, Oquendo, 2019: 159).

A partir de la separación entre trabajo físico e intelectual, la humanidad distinguió las cosas necesarias para la sobrevivencia de otras cualesquiera. Por medio de esa diferenciación laboral brindó nombre y clasificación a los fenómenos externos. La experiencia social determinó la denominación conceptual de los hechos percibidos e imaginados. La actividad comunitaria transformó la naturaleza, no sólo a través del trabajo, sino también al estructurar enunciaciones para denominar a las entidades de los alrededores. Mientras tanto, el medio condicionó la forma de organizar el quehacer productivo y el pensamiento. De ahí la comprensión de la humanidad como parte y producto de la naturaleza que, igualmente, fungió a manera de sujeto, materia y prolongación del cuerpo de cada individuo (Järvikoski, 1996: 76-78).

Sacrificio, producción y su relación con la génesis de la religión

A diferencia de Mircea Eliade (1998) y René Girard (2012), quienes destacaron la importancia del sacrificio en su conexión con la cristalización de lo sagrado, Roberto Calasso estipuló que las oblaciones, antes que un evento social y religioso, conformaron hechos naturales ineludibles.

El fundamento del sacrificio está en lo siguiente: cada uno de nosotros es dos, y no uno. No somos un ladrillo compacto, sino que cada uno de nosotros es los dos pájaros de los Upanishad, en la misma rama del

árbol cósmico; uno come, el otro mira al que come. El engaño sa-crificatorio, que sacrificante y víctima sean dos personas y no una, es la deslumbrante e insuperable revelación sobre nosotros mismos, sobre nuestro doble ojo. La historia también se resume en esto: durante un largo período los hombres mataron a otros seres dedicándolos a un ser invisible, y a partir de un cierto momento mataron sin dedicar el gesto a nadie. ¿Olvi-daron?, ¿consideraron inútil este gesto de homenaje?, ¿lo condenaron como repugnante? En cierto modo, intervinieron todas estas razones. Luego quedó la pura matanza (Calasso, 2000: 138).

Las personas en aras de su preservación arrebataron la existencia de los demás. Comer precisó la muerte de otro. A su vez, tomar recursos naturales requirió privar a diversos societarios y seres de esos bienes. La subsistencia implicó el fenecimiento de algo o alguien. Producir y reproducir la vida demandó un intercambio. Aquél fue conocido como sacrificio. Ninguna institución pudo evitarlo. Cualquier sistema económico partió de ese hecho. Dar algo para recibir otra cosa conformó la base de la generación de bienes. En consecuencia, dicha lógica articuló las organizaciones. En la perspectiva marxista, los fundamentos de la religión también descansaron en el intercambio.

Por lo demás, de suyo se comprende que los "espectros", los "nexos", los "entes superiores", los "conceptos", los "reparos", no son más que la expresión espiritual puramente idealista, la idea aparte del individuo aislado, la representación de trabas y limitaciones muy empíricas dentro de las cuales se mueve el modo de producción de la vida y la forma de intercambio congruente con él. (Marx y Engels, 1974: 33)

El filósofo de Tréveris estipuló que la creación y salvaguarda de la vida humana, antes que cubrir otras necesidades, requirió el establecimiento de un modo productivo. En esa actividad social, también el sacrificio fue imprescindible. Aquél emergió a partir de un intercambio entre las personas, otros seres vivos y el medio natural.

La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza. Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material (Marx y Engels, 1974: 19)

El filósofo de Tréveris señaló que los modos productivos necesitaron de la naturaleza. Las personas recurrieron a ella para asegurarse los medios de existencia. En consecuencia, las circunstancias materiales de la producción determinaron la forma de ser de la humanidad. Al mismo tiempo, el autor de *El Capital* reconoció que “ la producción sólo aparece al multiplicarse la población. Y presupone a su vez un intercambio entre los individuos. La forma de este intercambio se halla condicionada a su vez, por la producción...” (Marx y Engels, 1974: 20) El sacrificio tiene como fundamento ese intercambio. Para producir y reproducir la vida, las personas trabajan y modifican el entorno. En esta labor ocurre una inversión física e intelectual con la finalidad de fabricar bienes o servicios a partir de los recursos naturales.

Al ecosistema, los individuos arrebatan los insumos productivos. Éstos son moldeados por el trabajo que desgasta el cuerpo y la existencia de quién lo ejerce. En consecuencia, la producción y reproducción de la vida precisa de un sacrificio. Aquél proviene, tanto de la actividad laboral, como de los recursos naturales. Ambos factores conforman las oblações indispensables en el quehacer cotidiano de la economía. Esa lógica sustitutoria y sacrificial estuvo presente en la teoría de la producción del filósofo de Tréveris e incluso en su explicación sobre la invención del equivalente general.

De esta manera, Los manuscritos de París, además de exponer como el alza de salarios contribuiría a despertar en el obrero el ánimo de lucro egoísta, también sostuvieron que, sólo a costa del cuerpo, los proletarios alcanzarían el mismo objetivo burgués, pues únicamente a través del trabajo físico y deterioro mental, la mano de obra obtendría mayor paga; a diferencia de los empresarios que pudieron conseguir más dinero de otras rentas e intereses. Debido a ello, la contradicción entre relaciones sociales de la producción y fuerzas productivas aceleraría la crisis del capitalismo.

El alza de salarios despierta en el obrero el ansia de enriquecimiento propia del capitalista que él, sin embargo, sólo mediante el sacrificio de su cuerpo y de su espíritu puede saciar (Marx, 2001:8). Por otra parte, Marx reconoció explícitamente el papel del sacrificio en el trabajo enajenado y la religión.

El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo de autosacrificio, de ascetismo. En último término, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que éste no es suyo, sino de otro, que no le pertenece; en que cuando está en él

no se pertenece a sí mismo, sino a otro. Así como en la religión la actividad propia de la fantasía humana, de la mente y del corazón humanos, actúa sobre el individuo independientemente de él, es decir, como una actividad extraña, divina o diabólica, así también la actividad del trabajador no es su propia actividad (Marx, 2001: 59).

De acuerdo con Stedman Jones, el autor de *El Capital* coincidió con Moses Hess en la descripción de la producción material y religiosa como intercambio. (Stedman, 2016: 175) La obra del segundo, *La Esencia del Dinero*, impulsó al primero para explicar el capitalismo a manera de un sistema enajenante de circulación de mercancías. Sin embargo, el filósofo de Tréveris también dedujo esa hipótesis a partir de la crítica de la fe, pues, aunque los modos productivos provinieron de un mecanismo de permuta, la idolatría hacia los dioses desveló la lógica del intercambio. La economía liberal mostró la base del afecto fervoroso por las cosas materiales o etéreas. Por tanto, motivó el culto fetichista en lugar de erradicarlo. Charles De Brosses, articuló este concepto y sugirió, a Marx, la manera en que la esencia religiosa impregnó entes materiales e inmateriales debido al desconocimiento y la ignorancia. (Stedman Jones, 2016 :123)

De Brosses sostenía que toda fe comenzó por la devoción hacia objetos físicos. La divinidad no provino de una revelación, tampoco de una contemplación al orden de la naturaleza. El ilustrado pretendía reconstruir la mentalidad y los sentimientos primitivos, pues aseguraba sólo así era factible entender el fenómeno religioso. En consecuencia, el fetichismo correspondía a un mecanismo intelectual arcaico. La imaginación y las pasiones de las comunidades humanas prehistóricas levantaron altares a las cosas. El miedo y la locura; más no la razón

originaron las supersticiones. La incertidumbre y el caos catalizaron a la emergencia de los dioses. Una mentalidad iluminista comprendió que las creencias irracionales debían evitarse (C. Morris Rosalind y H. Leonard, 2017: 3-6).

De Brosses sostuvo que, con el paso de los siglos, las religiones adquirieron una forma más racional. Su culto transitó por el fetichismo, el politeísmo y el monoteísmo. Durante el movimiento europeo ilustrado, la fe aún mostraba vestigios del miedo y la locura. La supuesta verdad espiritual uso mitos engañosos y egoístas para nublar el juicio de la razón. De Brosses argumentó que la filosofía también justificó e idealizó el fetichismo en nombre del progreso. Algunas civilizaciones incluso crearon relatos de seres divinos que encubrieron el catalizador de la religión como producto del fervor hacia las cosas. A este esfuerzo intelectual, el ilustrado le denominó figurismo. Aquél trasladó la adoración de los animales y vegetales hacia un sistema de alegorías. Los cuentos y las fabulas míticas representaron la expresión de crónicas figuristas que convirtieron a los fetiches en entidades supremas (C. Morris Rosalind y H. Leonard, 2017: 4).

Las narraciones más complejas adquirieron la forma de teologías y filosofías que fortalecieron las creencias metafísicas. Mientras el fetichismo constituyó símbolo de la sujeción primitiva a las cosas, el figurismo fue un mecanismo racional que inventó alegorías espirituales las cuales negaron el origen material de la fe. Las civilizaciones padecieron dicho malestar en sus ideologías. Éstas provinieron del figurismo; y en muchas ocasiones conformaron instrumentos de dominación. De Brosses estipuló que cuando las ideas adquirieron independencia y poderes divinos, aquéllas engendraron formas de error y

oscurantismo (C. Morris Rosalind y H. Leonard, 2017: 4-6). Marx leyó con atención la obra del ilustrado. A partir de su influencia, explicó que el capitalismo atribuyó al dinero una fuerza espiritual sobrenatural con la cual trasladó la devoción religiosa hacia la moneda. La nueva divinidad de la sociedad burguesa.

Por otra parte, Moses Hess, en *La Esencia del Dinero*, aseguraba que la existencia consistía en el intercambio de actividad creativa. En consecuencia, el cuerpo de cualquier ser constituía el medio de su vida. También esclareció que el planeta conformaba el marco de la producción y de la realidad social. Al igual que Marx, sostuvo que, sin el espacio natural, ninguna manifestación de praxis humana era concebible. De ahí la dependencia perenne de los individuos racionales hacia el ecosistema. (Hess, 1845)

Hess, como el filósofo de Tréveris, puntualizaba la imposibilidad de subsistir en ausencia de vínculos sociales. La realidad humana precisaría la conexión de las unidades con el colectivo. Debido a ello, sólo era factible la supervivencia cuanto más fuerte las relaciones comunitarias. Dichas interacciones multiplicaron el poder creativo. Pensar y hacer aparecieron por dinámica del intercambio. La mística del espíritu únicamente ocultaba, a través de un mediador divino, la colaboración social en la cristalización de la actividad vital. (Hess, 1845)

Hess aseguraba que la primera forma de intercambio fue el asesinato y el hurto; así como la esclavitud la manifestación más básica del trabajo. La repetición de esos hechos, los convirtieron en costumbre. Al interior de la civilización adquirieron el respaldo de los sistemas jurídicos. Por tanto, la historia, hasta el presente, representó la normalización del desfalco, el asesinato y la esclavitud. Dichos fenómenos

mostraron la condición de egoísmo en la cual ha vivido el individuo. Este sentimiento alcanzó su máximo desarrollo en el cristianismo. Religión que edificó la teoría y lógica del narcisismo. (Hess, 1845)

Hess aseveraba que, dentro de las sociedades burguesas, la persona era supuestamente protagonista de su destino. La religión de los adoradores de Jesús predicaba con esta máxima egoísta y enseñaba que la libertad yacía en el cielo. El cristianismo promovía la emancipación únicamente al morir. Al igual que en el escenario supra terrenal donde la materia no poseía aprecio, los burgueses replicaron el argumento y su lógica en la cotidianidad del mercado; lugar en el que la vida adquiriría valor fuera de sí por medio de un objeto exterior: el dinero. (Hess, 1845)

El cristianismo asumió que Dios constituyó el fundamento de la vida. Por su parte, el capitalismo encontró en la moneda la base de la producción. Marx y Hess catalogaron de falsos tanto el juicio de la religión como el de la ideología burguesa. En la tierra, el dinero expresó la marca de la esclavitud y la servidumbre de quienes pusieron a disposición su actividad vital a cambio de consumir la creatividad de otros. En consecuencia, la moneda fungió como poder y riqueza externalizada. Las personas adquirieron valor de acuerdo con la cantidad de circulante que poseyeron. Misma lógica enseñó Jesús en el ámbito espiritual. Entre más ortodoxo el comportamiento, más bienes sacros acumularon los creyentes. De ahí que, mientras la economía describió como obtener bondades terrenales, la teología mostró la forma de conquistar atributos santos. Pero ni, la ciencia de la producción, mucho menos el estudio del cristianismo comprendió a la humanidad, pues ningún tipo de bien la representó. En el mundo de la economía, las personas se vendieron entre sí por una cantidad monetaria.

Cuanto más individuos, supuestamente emancipados de las barreras feudales, en el mercado más oferta existió de ellos. En la perspectiva de Hess, la competencia laboral arruinaría el precio de la libertad. Esto restauraría la esclavitud. (Hess, 1845)

Marx por influencia de Feuerbach, Hess y otros jóvenes hegelianos estipuló que la crítica de la religión era el inicio de toda crítica. (Marx, 1967:1) Sin embargo, aquella debió vigilar no caer en el culto de nuevos objetos. Las doctrinas liberales que permitieron la destrucción del antiguo régimen fallaron en su cometido emancipador, pues fomentaron otra idolatría; la de comercializables mercantiles. En consecuencia, el filósofo de Tréveris aseguraba que, durante el siglo de las luces, las personas no alcanzaron independencia respecto de la religión, únicamente consiguieron libertad religiosa. Tampoco pudieron desprenderse de la propiedad, obtuvieron capacidad de ganar una. La industria mantuvo oprimida a la comunidad. Individuos egoístas eligieron el ámbito de emprendimiento laboral sin obedecer las viejas reglas feudales. Una aparente mejora de condiciones de vida que fortaleció el sistema de opresión de los dueños del capital. De esta manera, la enajenación persistió, pues, aunque el desarrollo de la razón ilustrada cuestionó la veracidad de los supuestos religiosos y destacó la imposibilidad de la existencia de seres suprasensibles eternos; las sociedades mantuvieron el culto fetichista por objetos (Marx y Engels, 1974: 38). Dios en el capitalismo tomó la forma del dinero. Las personas subordinaron la libertad a sus designios. De él no escaparon burgueses ni proletarios. La vida comenzó a girar en torno a la moneda. Incluso los empresarios quedaron atados a la lógica de la competencia. Triunfar en ella les garantizó acumular dinero. Nada cambio con respecto a la enajenación primitiva.

Únicamente la cosa adorada. En el comercio liberal, los societarios escogieron a que objetos rendir oblações. La autonomía de elegir productos fue contraria a la emancipación humana. Un mundo dependiente de intercambios cuya lógica radicó en la ganancia obligó a utilizar el sistema mercantil para suplir necesidades. El desvelamiento dialéctico de este mecanismo empezó por la comprensión de la fe, pues su esencia obedeció a la dinámica del intercambio en la naturaleza y en la producción. (Marx, 1967: 7-9)

El filósofo de Tréveris observó que, en el capitalismo la finalidad de la vida descansó en la acumulación monetaria y no en la búsqueda de una meta ajena a los deseos instrumentales. De acuerdo con Marx, la ideología constituyó una mediación imaginaria que vinculó a las personas con la realidad. Ese proceso determinó y condicionó la actividad y el conocimiento de las sociedades. Sin embargo, dicho sistema conceptual no tuvo sustento material. Fungió como entidad fantasmagórica que encubrió las relaciones sociales de las cuales emanó. Consecuencia de esas interacciones, las ideas afirmaron su dominio como entidades abstractas fuera del mundo histórico.

La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico. Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre

predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. (Marx y Engels, 1974: 26).

Al igual que De Brosses, Marx estipuló que el orden sistemático y complejo de las nociones metafísicas cristalizó la religión. La primera ideología de tantas que incidió sobre el devenir de las comunidades. La fe conformó una imagen invertida de las relaciones sociales. Sin embargo, la crítica de ésta no pretendió su destrucción, pues de nada sirvió atacar un reflejo que ocultó los instrumentos de dominación. El estudio de los sistemas dogmáticos pretendió desvelar la verdad de los vínculos entre los comunitarios que edificaron procesos productivos y políticos enajenantes supeditados a las leyes del intercambio. Esos sistemas denotaron la persistente realidad del sacrificio que surgió, primero en el medio natural y social; y después en el entramado ideológico.

En sus Tesis sobre Feuerbach, Marx aseguraba que, si la vida social era en esencia práctica, todos sus misterios encontrarían una solución racional en ésta. Por tanto, la comprensión de la praxis desvelaría la verdad religiosa. Aquella denotaría que la humanidad siempre ha sido suprema para sí. De ahí la necesidad de finalizar con toda actividad esclavizante, envilecedora y despreciativa de personas. (Marx y Engels, 2006: 57-59).

El desvelamiento de la lógica de la fe permitió a Marx comprender que ésta emergió de las bases materiales que sustentaron a la humanidad. De ahí que el filósofo de Tréveris observó la existencia de la dinámica

sacrificial en el capitalismo, donde el trabajador, al modificar la naturaleza y apropiarse de ella, termina por extrañarse de su propia actividad. El producto de su labor se le manifiesta ajeno, pues debe cumplir con tareas para otros. El resultado del trabajo no pertenece al proletario, sino al burgués.

¿En qué consiste, entonces, la enajenación del trabajo? Primeramente, en que el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que, en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, trabajo forzado. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. Su carácter extraño se evidencia claramente en el hecho de que tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste. El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo de autosacrificio, de ascetismo. En último término, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que éste no es suyo, sino de otro, que no le pertenece; en que cuando está en él no se pertenece a sí mismo, sino a otro. Así como en la religión la actividad propia de la fantasía humana, de la mente y del corazón humanos, actúa sobre el individuo independientemente de él, es decir, como una actividad extraña, divina o diabólica, así también la actividad del trabajador no es su propia actividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo. (Marx, 2001: 59).

El capitalismo demandó la vitalidad del obrero como sacrificio para crear los fetiches mercantiles que los consumidores adoraron a manera de dioses. Sin embargo, aunque el filósofo de Tréveris dedujo la lógica de la producción a partir de la crítica religiosa, reconoció que el proceso fue inverso. La enajenación parte de los sistemas productivos, imposibilitados para gobernar las circunstancias del medio natural, hasta que alcanza los niveles de la ideología. A pesar de ello, Marx explicó que el estudio de los fenómenos religiosos sirvió en el esclarecimiento de las bases de la alienación en las estructuras económicas.

La circulación de las mercancías y la lógica de la religión

De acuerdo con Marx, al igual que en el culto a las divinidades, donde las fantasías espirituales contribuyeron al sometimiento del comportamiento colectivo; en el capitalismo, las mercancías y los fetiches condicionaron la conducta de las personas. Desde la más primitiva división del trabajo existió un paralelismo entre enajenación religiosa y económica, debido a que; por una parte, las sociedades nunca han podido dominar por completo los sistemas de producción; y por otra, las comunidades tampoco han conseguido control armónico de la naturaleza. De ahí que, en todas las etapas de la historia, las creaciones económicas manifestaron extrañeza respecto de sus autores. Las religiones utilizaron esa misma lógica enajenante para explicar la realidad. (Domínguez, 2018: 160-170)

En la perspectiva de Marx, el reflejo teológico del mundo desaparecerá cuando la razón aplicada en la producción y la ciencia sustituya las creencias metafísicas. En ese momento, las sociedades restaurarán la armonía entre hábitat, trabajo y comunidad (Schmidt, 1983: 93-95). Sin embargo, mientras las colectividades permanezcan bajo el yugo,

tanto de las fuerzas del entorno, como del capitalismo, los credos mantendrán vigencia bajo diferentes formas.

El filósofo de Tréveris argumentaba que no bastaba con el conocimiento económico para liberar a la humanidad, la praxis social revolucionaria constituía factor imprescindible de la desalienación. La fe representaba el espejo de la ignorancia. La sabiduría racional y el discernimiento sobre el funcionamiento de la economía superarían los arcaísmos espirituales. A partir de la dilucidación de las contradicciones en los sistemas productivos, las sociedades serían conscientes del control de sus destinos y no los delegarían a los celestiales. (Marx, 2001: 56-65)

A lo largo de la historia, las comunidades jamás profundizaron en las causas que determinaron el devenir de las culturas. Sin embargo, esto cambió en el mercado liberal, pues debido a él fue posible gobernar las fuerzas naturales y sociales (Domínguez, 2018: 160-170). El capitalismo, cimentó las bases de la desalienación. Las circunstancias productivas de la comunidad europea durante la revolución industrial permitieron la planificación del dominio sobre el entorno. (Marx y Engels, 1974: 68-70)

Marx empezó el estudio del capitalismo a partir de la desmitificación espiritual de las mercancías. Cómo le sugirió De Brosses, reconoció que las personas impregnaron en ellas determinadas exquisiteces teológicas. El objeto mercancía no existió en la naturaleza. No hubo propiedades físicas de éste sin mediación humana. Apareció como consecuencia de las relaciones sociales. El valor tampoco pudo constatarse como algo inherente al ambiente. Los vínculos comunitarios lo construyeron y lo imprimieron en las cosas.

Las interacciones colectivas convirtieron a los bienes en mercancías (Domínguez, 2018: 160-170). Sin embargo, los individuos falsamente creyeron que la dinámica de intercambio obedeció a las relaciones naturales entre los objetos. Por el contrario, fueron los lazos colectivos los autores de los fetiches. Sin embargo, debido a la enajenación, los societarios concibieron a las mercancías a manera de entidades sacras autónomas. No reconocieron que las relaciones sociales dieron vida a los intercambios comerciales y a sus productos. Misma obnubilación ocurrió cuando las personas levantaron altares a la materia de su propia creación (Domínguez, 2018: 160-170). En la producción capitalista, las mercancías tomaron la manifestación de entidades independientes a sus inventores; y al igual que las divinidades, incitaron los deseos y demandaron oblações. (Marx, 2014: 72-84)

Marx explicó que las cosas adquirieron la forma mercancía debido a un proceso dialéctico antagónico. Cesáreo Bandera, en el estudio de esta hipótesis, concluyó que el filósofo de Tréveris observó como a partir del conflicto recíproco entre los poseedores de objetos potencialmente intercambiables cristalizó la moneda fruto de la exteriorización sacrificial de alguna mercancía (Bandera, 1997: 211-233). Marx explicitó que, en el comercio, todo objeto ostentó un valor de uso y otro de cambio. Durante el proceso mercantil, el primero tomó la manifestación de una forma relativa del valor; y el segundo adquirió la representación de un equivalente. La dinámica comercial más simple enfrentó a dos objetos con sus dos valores. En consecuencia, cada mercancía sólo pudo representar uno de ellos al compararse con la otra, pues una cosa que expresa relativamente su valor necesita otro objeto equivalente que exhiba dicho valor en el cotejo de la transacción.

En la relación de valor en que la chaqueta forma el equivalente del lienzo, la forma chaqueta representa, pues, la forma de valor. El valor de la mercancía lienzo se expresa, por tanto, en el cuerpo de la mercancía chaqueta; el valor de una mercancía en el valor de uso de la otra. Como valor de uso, el lienzo es una cosa materialmente distinta de la chaqueta; como valor, es "igual a la chaqueta" y presenta, por tanto, el aspecto de ésta. asume así una forma de valor distinta de su forma natural. Su ser valor se manifiesta en su igualdad con la chaqueta como la naturaleza ovina del cristiano se revela en su igualdad con el cordero de dios. (Marx, 2014: 55).

El método dialéctico expuso que algo solo es en relación con lo demás. De ahí que mientras, la mercancía que se manifestó equivalente en la comparación con otra presentó un valor pasivo, aquella contrastada expuso su valor relativo de forma activa. Paradójicamente, Bandera reconoció que Marx describió a estos objetos contrapuestos y sus valores, de uso y cambio, como mutuamente inseparables, pero al mismo tiempo excluyentes, pues expresar el valor relativo de una cosa comercial, sólo se realizó a través de otra semejante. Sin embargo, ésta no pudo expresar su valor relativo mientras fungió como equiparable, debido a que, en ese momento, su valor de uso radicó en la pura equivalencia.

Tan pronto como la clase de mercancía chaqueta pasa a ocupar en la expresión de valor el lugar del equivalente, tenemos que su magnitud de valor no cobra ya expresión como tal, sino que figura en la ecuación de valor simplemente como una determinada cantidad de una cosa. Por ejemplo, 40 varas de lienzo "valen"... ¿qué? 2 chaquetas. Puesto que la clase de mercancía chaqueta desempeña aquí la función de equivalente, puesto que el valor de uso chaqueta

actúa con respecto al lienzo como corporeidad de valor, basta con una determinada cantidad de chaquetas para expresar una de-terminada cantidad de lienzo. Por tanto, 2 chaquetas pueden expresar la magnitud de valor de 40 varas de lienzo, pero no pueden expresar jamás su propia magnitud de valor, la magnitud de valor de las chaquetas. La visión superficial de este hecho, del hecho de que el equivalente, en la ecuación de valor, no posee nunca más que la forma de una simple cantidad de una cosa, de un valor de uso, ha inducido a Bailey y a muchos autores que le anteceden y le siguen, a ver falsamente en la expresión de valor una relación puramente cuantitativa, Por el contrario, la forma equivalencial de una mercancía no encierra una determina-ción cuantitativa de valor. "... Como nin-guna mercancía puede referirse a sí misma como equivalente ni, por tanto, hacer de su propia piel natural la expresión de su propio valor, necesariamente tiene que referirse como equivalente a otra mercancía o hacer de la piel natural de ésta su propia forma de valor..." (Marx, 2014: 58-59).

El valor de uso y de cambio no fue inherente a los objetos, sino a los vínculos sociales. Marx y Aristóteles concluyeron que las permutas comerciales requirieron de igualdad; de lo contrario no podría existir conmensurabilidad entre las cosas (Domínguez, 2018: 160-170). Para que objetos distintos tuvieran esa cualidad era necesario encontrar algo fuera de su naturaleza capaz de equiparlos. El recurso que logró dicha proeza radicó en el trabajo humano. Aristóteles no dedujo que todas las formas de actividad laboral podían ser iguales, debido a que, en la comunidad griega de su tiempo, las tareas estaban estratificadas por la desigualdad social. (Marx, 2014: 62)

De acuerdo con Marx, la expresión del valor y la homologación de todos los trabajos humanos

aparecieron cuando emergió el libre mercado. El funcionamiento de éste requirió de considerar universalmente igual a toda actividad laboral. Así floreció la forma mercancía producto del trabajo abstracto e indistinto como relación social de intercambio (Marx, 2014: 61-63). Aquel vínculo entre oferentes y demandantes en el comercio lejos estuvo de la dinámica pacifista que prometió la teoría liberal. (Domínguez, 2018: 160-170). Bandera subrayó que el filósofo de Tréveris intuyó que dos personas con deseos similares podrían entrar rápidamente en conflicto incluso en las económicas más primigenias (Bandera, 1997: 211-233).

Bandera aseveró que Marx describió como en el trueque un individuo "A" con cierta mercancía al igual que un sujeto "B" en poder de otra; durante el proceso de permuta entrarían en conflicto, si ninguno de los sujetos claudicaba al objeto bajo su dominio, pues la valía de las posesiones descansaba en el deseo que el otro tuvo por la cosa del contiguo. (Domínguez, 2018: 160-170). En el canje económico, dos individuos dispuestos a establecer una relación ventajosa estarían tratando de ganar lo mismo. Si un sujeto "A" desea obtener la mercancía de una persona "B", tal vez el poseedor "B" al imitar el deseo de "A" podría no ceder el bien que estaba dispuesto a intercambiar. Esto ocasionaría problemas entre comerciantes e imposibilitaría la satisfacción de necesidades (Bandera, 1997: 211-233). En consecuencia, Marx encontró imprescindible la invención de un equivalente general. Sólo aquel resolvería el dilema psicosocial de la reciprocidad a partir de la manifestación relativa del valor de las cosas comparadas en los intercambios.

En relaciones comerciales complejas donde participaron más de dos individuos y sus bienes, el filósofo de Tréveris argumentó que, una vez creado el valor de

los objetos mercantiles por el trabajo social, cualquiera de ellos en circulación económica pudo expresar dicho valor. Debido a lo anterior, éste adquirió diversos equivalentes.

Por ejemplo 20 varas de lienzo igual a 1 abrigo. Esa misma relación accidental también consiguió convertirse en 20 varas de lienzo igual a 10 libras de té, o 40 libras de café, o $\frac{1}{4}$ de maíz o $\frac{1}{2}$ tonelada de hierro etc. De esta manera, cualquier objeto mercancía adquirió el valor de otra (Domínguez, 2018: 160-170).

En efecto, el trabajo que lo crea se presenta ahora, expresamente, como trabajo equivalente a todo otro trabajo humano bajo cualquier forma natural que se presente, ya se materialice, por tanto, como chaqueta, como trigo, como hierro o como oro, etc. Por consiguiente, considerado en cuanto forma de valor, el lienzo, ahora, no se halla ya en relación social con otra determinada clase de mercancías, sino con el mundo de las mercancías en general. Es, como mercancía, ciudadano de este mundo. Y, al mismo, tiempo, la serie infinita de sus expresiones lleva implícito el que al valor-mercancía le es indiferente la forma específica del valor de uso bajo el que se presente (Marx, 2014: 64).

En consecuencia, cualquier bien en circulación económica, al entrar en contacto con los otros, desplegó una forma relativa de valor. De modo que todas las mercancías adquirieron equiparación entre sí (Marx, 2014: 66-69). Dicho proceso pudo ocasionar caos en el comercio, pues el valor equivalente entre los objetos volvió iguales a las cosas, por consiguiente, perdió sentido la determinación del valor. (Bandera, 1997: 211-233).

En primer lugar, la expresión relativa de valor de la mercancía es incompleta, porque la serie de sus

representaciones no termina nunca. La cadena en que una ecuación de valor se entrelaza a otra puede alargarse incesantemente por medio de cualquier nueva clase de mercancía que aparezca y suministre el material para una nueva expresión de valor. En segundo lugar, forma un abigarrado mosaico de dispersas y diferentes expresiones de valor. Por último, si, como necesariamente tiene que ocurrir, el valor relativo de toda mercancía se expresa bajo la forma desplegada de que hablamos, esta forma relativa de valor de cada mercancía será una serie infinita de expresiones de valor, diferente de la forma relativa de valor de cualquier otra mercancía. (Marx, 2014, p. 66).

Sin embargo, cuando todos los bienes comerciales manifestaron semejanza, el mercado alcanzó estabilidad. Debido a que, a partir de la forma desplegada del valor relativo de los productos económicos, los objetos equiparados desterraron a uno que sirvió de equivalente de los demás. (Bandera, 1997: 211-233).

Bajo la forma de su equiparación al lienzo, todas las mercancías aparecen ahora no sólo como cualitativamente iguales, como valores en general, sino, al mismo tiempo, como magnitudes de valor cuantitativamente comparables. Al expresar sus magnitudes de valor en el mismo material, en lienzo, reflejan mutuamente estas magnitudes de valor. Por ejemplo, 10 libras de té = 20 varas de lienzo y 40 libras de café = 20 varas de lienzo. Por tanto, 10 libras de té = 40 libras de café. O, lo que es igual, en 1 libra de café se contiene solamente 'A' de sustancia de valor, de trabajo, de lo que se encierra en 1 libra de té. La forma relativa general de valor del mundo de las mercancías imprime a la mercancía equivalente excluida de ella, al lienzo, el carácter de equivalente general.

Su propia forma natural es la configuración común del valor de este mundo de las mercancías, lo que hace que el lienzo pueda cambiarse directamente por cualquiera otra (Marx, 2014: 68)

Sólo por medio de la exclusión de las varas de lienzo durante el proceso comercial surgió el equivalente general. Constituido aquel, cualquier mercancía adoptó su forma. De este modo, el bien desterrado de los otros, manifestó su valor relativo como equiparable social de todos los objetos económicos. Por consiguiente, el producto extrañado adquirió la expresión de dinero, la cual enunció el valor a manera de precio (Bandera, 1997: 211-233).

Desde ese momento, las personas atribuyeron al dinero el poder de resolver carencias materiales y cumplir anhelos. A través de la moneda obtuvieron bienes socialmente apreciados sin renunciar a las cosas deseadas por terceros, debido a que cuando cualquier mercancía se contrastó con algo similar, no prevaleció la necesidad de conservar los objetos, sino la moneda como unidad de valor de todos los productos económicos. Por tanto, los individuos abandonaron la persecución de objetos similares y comenzaron a buscar el dinero como el equivalente de cualquier deseo y recurso para mermar toda forma de escasez. En consecuencia, la divinización de la moneda radicó en su capacidad para compensar los requerimientos particulares por medio del comercio sin la oposición de los sujetos a ceder el fruto del trabajo de cada uno.

Los pueblos nómadas fueron los primeros en crear el dinero, debido a que su patrimonio radicó en bienes muebles. Al interior de esas comunidades, cualquier objeto sirvió de equivalente de otros. Con el transcurrir de los siglos, mercancías más adecuadas por su naturaleza, obtuvieron la función social del dinero.

De ahí que, los metales adoptaron el papel de equivalente general. El oro sólo se enfrenta a las demás mercancías como dinero porque ya antes se enfrentaba a ellas como mercancía. Ya funcionaba como equivalente con respecto a las otras mercancías, bien como equivalente individual en actos de cambio aislados, bien como equivalente específico junto a otras mercancías equivalentes. Pero, poco a poco, en círculos más restringidos o amplios, va funcionando como equivalente general. (Marx, 2014: 71)

Los minerales por sus cualidades divisibles y moldeables conformaron un instrumento versátil de intercambio. El oro y la plata tuvieron ciertos valores de uso como artículos de lujo o dentales (Domínguez, 2018: 160-170). Los metales encarnaron el trabajo humano, en consecuencia, como cualquier producto, expresaron su valor en relación con otras mercancías (Marx, 2014: 71).

La cristalización del dinero es un producto necesario del proceso de cambio, en el que se equiparan efectivamente diversos productos del trabajo, convirtiéndose así de hecho en mercancías. Al extenderse y profundizarse históricamente el cambio, se desarrolla la antítesis de valor de uso y valor que va implícita en la naturaleza misma de la mercancía. La necesidad de dar a esta antítesis una representación externa para el cambio empuja a la creación de una forma sustantiva del valor de la mercancía y no descansa hasta que esto se logra definitivamente mediante el desdoblamiento de la mercancía en mercancía y dinero (Marx, 2014: 86).

La lógica que describió la transformación de los bienes en mercancías y la aparición de un equivalente general fue la misma que originó la religión: el sacrificio de algo o alguien extraño a la colectividad.

(Bandera, 1997: 211-233). El dinero homologó las características cualitativas de los objetos cuando éstas adquirieron conmensurabilidad cuantitativa al compararse en el mercado. No obstante, en la visión del filósofo de Tréveris, la condición que diversificó el comercio y catalizó la evolución de los medios de producción, también convirtió al dinero en mecanismo sedicioso del orden económico y moral (Domínguez, 2018, pp. 160-170).

La moneda representó el valor debido a que encarnó el trabajo humano. Sin embargo, al constituir el vehículo de acceso a todos los bienes producto de los quehaceres sociales, el dinero facilitó la acumulación de riqueza y poder. Conformó la herramienta para vencer la escasez y obtener los goces sociales. De este modo, las personas dejaron de catalogarlo como un medio y lo convirtieron, en fin. Por consiguiente, adquirió un aura divina. En ese proceso, la manifestación del valor social en el dinero ocultó las relaciones humanas que permitieron el desarrollo de las comunidades. La manipulación individual de la moneda hizo que las personas la dotaran de valor en sí misma. Con ello le atribuyeron potestades que únicamente tuvo la actividad laboral colectiva. En el capitalismo, el dinero también encubrió la contención del conflicto y la verdadera sustancia que proveyó valor: el trabajo social. En consecuencia, Marx asumió que el Dios moneda enmascaró las relaciones humanas en las cosas comercializables. El desvelamiento de los mecanismos de intercambio que deificaron el equivalente general evidenció el proceso sacrificial en la producción y en la religión.

Capitalismo, sacrificio y naturaleza

El capital ocultó bajo la máscara de la mercancía la dinámica de apropiación del plusvalor. El uso de la racionalidad dialéctica dejó al descubierto las

relaciones entre el amo y el esclavo, sobre todo en el sistema burgués de producción. Las teorías liberales que describieron el ejercicio de la manufactura fabril encubrieron la inmoralidad de la adquisición de la ganancia. Ésta dependió de la confiscación del excedente laboral por parte de los empresarios quienes ignoraron que el proletario fue el único creador de valor a partir del trabajo social. El costo de producción determinó el precio de su mano de obra, la cual equivalió al monto dinerario de mantener vivo al obrero únicamente con los medios más indispensables para la subsistencia y su reproducción. La comida, el atavío, la capacitación, el techo configuraron la inversión de los burgueses en el cálculo del salario social medio de los proletarios. Sin embargo, dicha retribución resultó un despojo, debido a que, sólo la fuerza de trabajo colectiva creó valor. (Acevedo Oquendo, 2019: 163).

El capitalismo excluyó a los obreros de la riqueza social debido a que los burgueses no sólo poseyeron los medios de producción, también accedieron a los bienes comunitarios fabricados. Aquéllos revistieron un carácter material y cultural. La teoría marxista desveló el sacrificio de la corporalidad del obrero en la producción y reproducción de los bienes. Al mismo tiempo, hizo notorio que el disfrute de éstos correspondió sólo a una clase social. Los proletarios entregaron la vida al Dios dinero, mientras los burgueses derrocharon ese fetiche en la industria, el consumo y el comercio.

A su vez, Marx señaló que la producción requirió de otro sacrificio. No hubo elaboración de objetos mercantiles sin la explotación de la naturaleza (Marx, 2001: 6). Sus recursos fueron imprescindibles en la obtención de ganancia. A medida que aumentó la ambición de los empresarios, éstos incrementaron el uso del medio ambiente para lograr sus fines.

Sin embargo, la lógica del capital agotó la misma fuente de riqueza y vida. La sobreexplotación de la naturaleza en aras de multiplicar el dinero ha puesto en riesgo la posibilidad de la subsistencia planetaria.

En La Ideología Alemana, Marx puntualizaba que la humanidad ha pretendido controlar el entorno para no supeditar su destino a los caprichos de la naturaleza. El desarrollo de la industria y la multiplicación de la producción necesitaron del dominio del hábitat. (Marx y Engels, 1974: 47) La dependencia humana hacia éste limitó su libertad. Como entidad exterior, el medio acotó el poder de las comunidades. Únicamente los avances tecnológicos producto del trabajo social conseguirán sobrepasar las restricciones naturales. (Järvikoski, 1996: 74-78)

En la utopía socialista, la humanidad no dependerá del medio, pues habrá conseguido superar las fronteras que restringen los fines de los individuos. Una herramienta fabril automatizada liberará al trabajador de sus deberes. Las maquinas en beneficio de los obreros garantizarán su posición como supervisores y reguladores del proceso productivo. (Järvikoski, 1996: 74-78)

El conocimiento científico de la era capitalista permitió combatir la idolatría hacia la naturaleza. La expansión global de los mercados extinguirá los resabios del fetichismo por cualquier rincón del planeta, pues los avances en el conocimiento racional desmitificarán a las deidades tradicionales. El descubrimiento de las leyes del entorno concederá su control. Una vez alcanzado ese estadio, la humanidad no sólo explotará los recursos, también comprenderá como preservar la naturaleza. En una civilización comunista, las personas habrán conquistado las leyes de la sociedad y del medio ambiente. (Järvikoski, 1996: 74-78)

Schmidt aseveraba que Marx no concebía el fin del uso de los recursos naturales, pero reconocía que, en el comunismo futuro, las personas manipularían racionalmente el hábitat, pues el bienestar colectivo siempre ha dependido de dos fuentes. Por una parte, el trabajo social y por otra el ecosistema. La prosperidad necesita ambos factores. De lo contrario no sería probable la sobrevivencia. (Schmidt, 1983:162-163)

En ese tenor, Roberto Calasso explicaba que cualquier orden natural o social parte de la destrucción. La implementación de un nuevo régimen precisó el cataclismo del anterior. Cuanto más innovadoras reglas legales más devastación de instituciones pasadas. Sin embargo, las reformas normativas tuvieron límites en el reordenamiento del entramado cultural. Sólo las guerras permitieron estructurar modelos civilizatorios inéditos. Las leyes, aunque promotoras del cambio social, nunca podrán crear un ordo distinto de su predecesor. La idea marxista de revolución reconoció la impotencia del sistema jurídico, pues aquél negó la necesidad del sacrificio. La ley hizo público el sufrimiento de las víctimas, pero ocultó que las penas implicaron la puesta en funcionamiento de la misma lógica contra el culpable. Así el Derecho también tomó la forma de sacrificador el cual protegió la plusvalía en favor del burgués. El capitalismo sacrificó a los proletarios con todas las garantías legales. En consecuencia, el filósofo de Tréveris esclareció que a cambio de una sociedad renovada era imprescindible la total destrucción del viejo orden y no sólo su reforma. Habría que volver exotérico el sacrificio a través de la revolución. (Calasso, 2000: 150-154) Marx pretendió superar la lógica del intercambio en la utopía comunista. Afirmaba que la creación de nuevos sistemas políticos implicó la muerte de millones de personas.

Reconoció que la destrucción conformó parte de la naturaleza inorgánica y social, pero argumentó que esto ocurrió sin límites porque los individuos no han podido colaborar armónicamente. Un verdadero intercambio racional y organizado no recurriría al egoísmo y el aislamiento. En el comunismo futuro, Jamás nadie trataría de satisfacer necesidades por fuerza o engaño. Además, la plusvalía repartiría equitativamente los beneficios entre todos los miembros de la sociedad. De esta manera, desaparecería el motivo de las disputas. Distribuido por igual el objeto controvertido, el sacrificio quedaría exteriorizado de las interacciones sociales (Calasso, 2000: 150-154). Con ello, Marx asumió que la comunidad utópica, al ser consciente de la lógica del intercambio, debido a la destrucción del capitalismo, lograría encontrar un justo control entre el desgaste del ecosistema y el deterioro del cuerpo humano consecuencia del trabajo social. Esto permitiría a cada individuo alcanzar su plena realización en armonía con el ambiente. Sin embargo, el filósofo de Tréveris también subrayó la inevitabilidad del sacrificio. Aún en el comunismo futuro, las personas necesitarían consumir y permutar bienes para sobrevivir. El proceso de intercambio productivo constituye parte del orden biológico y social. No obstante, en la utopía marxista, los individuos al volverse conscientes de que conforman unidad con el entorno podrían limitar la actividad sacrificial. Aunque su lógica continuaría presente en la realidad material.

Conclusión

En este artículo se argumentó que para Marx la producción requirió de dos condiciones: el trabajo social y el ecosistema. Sólo la unidad entre humanidad y entorno permitió el desarrollo de los modos productivos. Incluso la corporalidad de las personas

constituye recurso natural. La tecnología y los avances de la industria precisaron del poder transformador del quehacer social sobre el medio. Por tanto, cualquier actitud teórica dependió del ambiente y el trabajo colectivo. Las ideas emanaron del lenguaje que también necesitó materia para manifestarse. Las capas de aire en movimiento provinieron de un cuerpo particular en asociación con los miembros de un colectivo. La palabra conformó la base de la comunicación. Aquella expresó necesidades y la forma de paliar las inclemencias de los alrededores. Con el incremento de la población y la separación del trabajo físico e intelectual, la conciencia reclamó existencia independiente de la materia. El dialogo concedió la elaboración de conceptos que consolidaron acuerdos de subsistencia. En consecuencia, debido a la utilidad de las palabras, desincrustadas de las cosas concretas del entorno, surgió la percepción de que las ideas antecedieron a los hechos y la realidad.

Sin embargo, la división del trabajo físico e intelectual, la falta de entendimiento de los eventos del hábitat y; la incapacidad de los constructos mentales para reconocer en las relaciones sociales su origen crearon en el imaginario comunitario la perspectiva de una humanidad supeditada a los caprichos de entidades a las cuales las personas atribuyeron cualidades metafísicas sobrenaturales. Por consiguiente, los individuos idolatraron objetos exteriores a ellos que les brindaban consuelo de los fenómenos que no lograron explicar. Las sociedades no comprendieron que las únicas limitantes al desarrollo radicarón en el trabajo social y las circunstancias ecológicas. Ambas fueron responsables de la vida, la cual demandó un intercambio. Para su producción y reproducción algo o alguien tuvo que morir o sucumbir en favor de otro.

De igual manera, la elaboración y distribución de bienes obedecieron a esa permuta. La sobrevivencia exigió el fenecimiento de una vida y la transformación de la materia. Esa fue la condición que aseguró la subsistencia. Dicho proceso recibió el nombre de sacrificio. Las ideologías que cristalizaron religiones no escaparon a esta lógica. Las divinidades siempre solicitaron oblaciones a cambio de beneficios. La recepción de dones celestiales precisó inmolaciones.

Marx coincidió con Charles de Brosses en que el miedo, la locura, la incertidumbre y la noción de la separación entre humanidad y naturaleza volvieron a las personas devotas de objetos. De Brosses bautizó este fenómeno como fetichismo. En su manifestación compleja aquél estructuró alegorías espirituales capaces de construir teologías y filosofías, las cuales negaron el origen material del mundo. Marx explicó que, tanto los objetos adorados, como las divinidades abstractas, engendraron una percepción falsa e invertida de la realidad. De este modo, la enajenación engañó a las sociedades y sirvió en la consolidación de sistemas de dominación. Por otra parte, la obra de Mosses Hess sugirió al filósofo de Tréveris que la economía dependía del intercambio. El capitalismo consistía en un sistema de circulación de mercancías donde la moneda fungía como instrumento de canje.

A su vez, Hess coincidió con De Brosses en que la religión reflejó la enajenación, la cual emanó de los modos productivos. El autor de *La Esencia del Dinero* también explicó que, si el capitalismo sacrificó la vida del obrero en aras de multiplicar la ganancia, el cristianismo a través del ascetismo desvalorizó el cuerpo de los individuos. Mientras el sistema productivo liberal demostró su fijación fetichista por el dinero, el cristianismo idolatró a un Dios etéreo. La economía burguesa buscó por todos los medios la proliferación de la moneda y la doctrina de Jesús

fomentó la propagación de bienes sacros. De ahí que la fe cristiana reprodujo, como espejo, la lógica enajenante del intercambio productivo.

El contacto continuo de Marx con el pensamiento de Feuerbach, De Brosses, Hess y los jóvenes hegelianos le permitió sostener que la crítica de la religión constituyó el inicio de toda crítica. La filosofía de la ilustración partió de ella para conseguir una falsa emancipación. Los liberales abandonaron la idolatría del Dios cristiano, pero levantaron altares a la moneda. Por tanto, mientras la enajenación no fuera erradicada de los procesos productivos, su reflejo sería visible en las religiones. Durante el intercambio capitalista, el burgués generó en el obrero un extrañamiento de su propia acción. El producto de su labor le fue ajeno. El fabricante cumplió con las órdenes del empresario quien confiscó el trabajo del primero. El capitalismo demandó a cambio de la ganancia la vitalidad del asalariado. En consecuencia, el sacrificio del proletario garantizó la circulación de las mercancías.

Marx argumentó que la enajenación económica ocurrió debido a que ningún sistema comercial ha conseguido el control de la naturaleza y mucho menos la superación de la lógica del intercambio, la cual fue evidente en el mecanismo de mercantilización de bienes. A través del materialismo dialéctico, el filósofo de Tréveris explicó que el capitalismo mostró como el culto fetichista de la mercancía escondía las relaciones sociales que otorgaban valor a las cosas. A su vez, desveló la violencia latente en los sistemas de permuta económica; en contraposición con la tesis del liberalismo que asumió el comercio dulcificó las interacciones humanas. En la perspectiva marxista, los supuestos mercados autorregulados contuvieron la posibilidad de conflicto.

Bandera señalaba que Marx describió como a partir de la expansión de la forma relativa del valor de las mercancías, cristalizó explícitamente el acto sacrificial. La expulsión de un objeto de la dinámica combativa entre homólogos durante la actividad comercial estructuró las reglas del intercambio económico. Una mercancía asumió el papel de equivalente general por medio de un acto comunitario, consecuencia del antagonismo dialectico entre el valor de uso y el valor de cambio; por tanto, dicho objeto aislado representó el equiparable de todos.

De esta manera, Marx señaló que en el sistema de circulación comercial radicó la lógica del intercambio. A su vez estipuló que, en la sociedad comunista futura, debido a los avances industriales, la humanidad podría aspirar a trascender el sacrificio. Las innovaciones técnicas del capitalismo conferirían a las personas el dominio de la naturaleza. De ahí que las sociedades dejarían de estar sujetas a los caprichos del entorno. Los adelantos científicos combatirían la idolatría de las religiones. El descubrimiento de las leyes del medio permitiría su preservación y uso racional. Al mismo tiempo, los fines egoístas desaparecerían de la conducta individual. Sin embargo, para conseguir esas metas era necesaria la revolución. La renovación completa de la sociedad requería el sacrificio máximo. La destrucción total del antiguo régimen. Alcanzado el objetivo no habría necesidad de más intercambios para satisfacer necesidades sociales, debido a que la plusvalía quedaría repartida entre todos. Aniquilado el sacrificador, la humanidad lograría hacerse consciente de su unidad con la naturaleza. Por tanto, el comunismo al limitar la explotación de las personas tampoco abusaría del ambiente a su alrededor.

Sin embargo, Marx no explicó la manera en la cual la sociedad comunista lograría eliminar el sacrificio de su quehacer cotidiano. Incluso reconoció que, si éste fue innato en la naturaleza, aún la sociedad más armónica y cooperativa tendría que recurrir al intercambio para subsistir. Si la humanidad y medio ambiente conforman un ente indivisible y unitario, superar el sacrificio implicaría que la vida no requeriría permutar recursos. A la fecha, el capitalismo no ha creado tecnología ni avance científico que permita la generación espontánea. A su vez, las religiones axiales, como el cristianismo, que pregonan con la erradicación sacrificial, tampoco han eliminado el intercambio de sus doctrinas, únicamente lo redirigieron. Estos credos no demandaron el sacrificio de terceros, sino el del propio individuo. Esa misma lógica del intercambio en el pensamiento marxista estuvo presente en su concepto de naturaleza, su descripción de los sistemas productivos, su entendimiento de las religiones y las ideologías e incluso en la promesa comunista. Marx reconoció que la libertad humana aún en sociedades capaces de superar el capitalismo dependió del sacrificio tanto natural como del que emerge en la actividad económica. Aunque las comunidades lograrán emanciparse de cualquier manifestación religiosa en organizaciones post capitalistas prevalecería la subordinación de éstas a los designios del intercambio sacrificial. Sin embargo, en la utopía marxista, la humanidad al hacer consciencia sobre su unidad con la naturaleza podría limitar de manera racional el aprovechamiento del trabajo social y el ecosistema en la producción y reproducción de la vida. Con ello, el sacrificio continuaría presente en la realidad material, pero controlado por una sociedad comunista futura.

REFERENCIAS

- Acevedo Oquendo, Rogelio (2019), "Crítica de la razón eurocéntrica a través del concepto de naturaleza en Marx: sacralización de la tierra y el cuerpo". Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, vol. 40, núm. 120, ISSN: 0120-8462 e - ISSN: 2500-5375, pp. 139-169.
- Cápona González, Daniela (2019), "Para una estética de la vida cotidiana: naturaleza, potencia y cuerpo en Spinoza y Marx". ALPHA: Revista de Artes, Letras y Filosofía, núm. 49, doi:<http://dx.doi.org/10.32735/S0718-2201201900049739>, pp.9-24
- Cesáreo, Bandera (1997), Juego Sagrado. (Esther Her nanz de Alvaro trad.), España, Universidad de Sevilla.
- Calasso, Roberto (2000), La Ruina de Kasch. (Joaquín Jordá trad.), Barcelona, Anagrama.
- Domínguez Uribe, Alejandro (2018), "Análisis girar diano de la obra de Alexis de Tocqueville y Karl Marx", Tesis para obtener el título de Doctor en Ciencias Políticas y Sociales, México, Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Eliade, Mircea (1998), Lo sagrado y lo profano. (Luis Gil Fernández trad.), Barcelona, Paidós.
- Feuerbach, Ludwig (2009), La esencia del Cristianismo. (José L. Iglesias trad.), Madrid, Trotta.
- Girard, René (2012), El sacrificio. (Clara Bonet Ponce trad.), Madrid, Encuentro.
- Hess, Moses (1845), The essence of money. (transcrito por Adam Buick.), Rheinische Jarhrbücher zur gesellschaftlichen Reform, Darmstadt. Marxist Internet Archive. Library. The Essence of Money by Moses Hess 1845 (marxists.org), consultado Agosto 2023.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor (2016), Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos, (Juan José Sánchez, trad.), España, Trotta. (Original publicado en 1944).
- Järvikoski, Timo (1996), "The relation of nature and society in Marx and Durkheim". Acta Sociológica, vol., 39, pp. 76-86.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (1974), La ideología alemana. (Wenceslao Roces, trad.), Barcelona-Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos y Ediciones Grijalbo S.A.
- Marx, Karl (1967). Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. (Wenceslao Roces trad.), México, Grijalbo. (Original publicado en 1844).
- Marx, Karl (1989). Introducción general a la crítica de la economía política/1857. (José Aricó y Jorge Tula, trad.), México, Siglo XXI.
- Marx, Karl (2001), Manuscritos económicos y filosóficos de 1844. (Juan R. Fajardo, ed.), Biblioteca Virtual Espartaco. (wordpress.com), consultado agosto 2023.
- Marx, Karl y Engels Friedrich (2006), Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. (Grupo de Traductores de la Fundación Federico Engels, trad.), Madrid, Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels. (Original publicado en 1888).
- Marx, Karl (2014), El Capital. (Wenceslao Roces trad.), México, Fondo de Cultura Económica (Original publicado en 1867).
- Morris Rosalind, C. y Leonard, H. (2017), The returns of fetishism Charles De Brosses and the afterlives of an idea, Estados Unidos, The University of Chicago Press.
- Schmidt, Alfred (1983), El Concepto de Naturaleza en Marx. (Julia M. T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto, trad.), España, Siglo veintiuno.
- Stedman Jones, Gareth (2016), Karl Marx. Greatness and illusion. A life, Estados Unidos, Harvard University Press.