

Las relaciones mercantiles en la sociedad socialista como cuestionamiento a la crítica marxista de la religión

FRANZ HINKELAMMERT

Investigador del CEREN

El análisis de Marx descubre en la ley del valor —las relaciones mercantiles capitalistas— el poder actuante visible de la sociedad capitalista. Este poder existe a partir de la relación entre mercancías, que sojuzga a los individuos, que tienen que someterse a los movimientos autónomos de estas mercancías. Sometiéndose, ellos originan ideas del orden, de la paz, de la libertad y de la igualdad formadas de una manera tal, que dejan intacta y actuante la dominación del hombre sobre el hombre. Sin embargo, esta dominación ya no se hace visible, sino que se esconde en el mismo grado en que se expresan estos valores. El orden capitalista deja subsistir el caos en la misma apariencia del orden. La paz es la liberación de la guerra de todos contra todos. La libertad es la aceptación del sometimiento arbitrario de un individuo por otro y la igualdad es el nombre para el reconocimiento social de la jerarquización social sobre la base del poder económico que el individuo tiene.

A todo este conjunto, en el cual los hombres se conectan a través de la cosa-mercancía y en el cual toda la estructura social y la visión del mundo correspondiente se configuran por la cosificación mercantil de la relación entre hombres, Marx lo llama la ley del valor. Es la inversión del mundo y la deshumanización de los hombres. Y eso no simplemente en el sentido moral, sino en el sentido de la destrucción creciente de la misma base material de la vida humana, dentro de la cual y en función de la cual el mismo mundo del hombre se constituye. Extracción de plusvalía, desempleo, subdesarrollo son los procesos destructores del hombre y de su base de la reproducción de su vida, que acompañan todos los logros —aunque sean gigantes— del desarrollo de las fuerzas productivas que se lleva a cabo en provecho de las clases dominantes, y a través de éstas, de los centros imperialistas del mundo capitalista.

La palabra ley del valor denomina el proceso capitalista dentro del cual la construcción destructiva se lleva a cabo. Si la ley del valor de esta manera llega a ser el elemento nuclear del análisis de las contradicciones capitalistas, por igual lo tendrá que ser para el análisis del tránsito al socialismo. El socialismo no es un modelo, sino el movimiento real a través del cual se supera la ley del valor capitalista.

Siendo la ley del valor la gran fuerza destructora que socava los logros del desarrollo capitalista de las fuerzas productivas, será a la vez el punto de arranque de la liberación socialista.

La racionalidad socialista resulta, por tanto, opuesta a la ley del valor. La planificación socialista es el vehículo a partir del cual puede ser posible la reformulación —esta vez plenamente humana— del orden, de la paz, de la libertad y de la igualdad. En la planificación el hombre logra el dominio sobre las condiciones de producción de su vida, y la reformulación de estos valores se efectúa sobre la base de que la esencia del hombre es el hombre mismo. Se opone de esta manera a la racionalidad irracional del capitalismo la racionalidad socialista; a la sociedad capitalista, en la cual las condiciones objetivas de la reproducción de la vida humana dominan al hombre, la sociedad socialista-comunista, en la cual el hombre domina plenamente estas condiciones de la reproducción de su vida. Reducida a términos económicos técnicos, la polaridad capitalismo-socialismo aparece como la polaridad relaciones mercantiles-planificación en términos físicos.

Solamente si se toma en cuenta, sin embargo, la significación total de la ley del valor, se puede comprender la importancia que para el pensamiento marxista llegó a tener el hecho de la subsistencia de las relaciones mercantiles en las sociedades socialistas que se constituyeron durante el siglo XX. No siendo un simple medio neutro de la coordinación de la división del trabajo, sino la presencia de la deshumanización en la construcción de las fuerzas productivas y la reproducción de la vida humana, esta subsistencia tenía que concentrar la atención política y teórica de los socialistas. Sin embargo, a pesar de todo, la cuestión de la ley del valor parece no solucionada en el propio desarrollo del pensamiento marxista.

EL ANALISIS DE BETTELHEIM REFERENTE A LAS RELACIONES MERCANTILES

Para ver esta insuficiencia de la explicación tradicional de la subsistencia de la ley del valor, podemos seguir brevemente la argumentación que hace al respecto Bettelheim, que se enfrenta con extraordinaria claridad con el problema. Eso nos permite posteriormente discutir con más detención las consecuencias que tiene una adecuada respuesta a este asunto para la concepción marxista de la historia y su relación con las presentaciones míticas y la crítica a la religión.

Bettelheim en su libro: *Cálculo económico y formas de propiedad**, analiza específicamente las razones de la presencia de las categorías mercantiles en el socialismo, pasando revista a las concepciones de Marx y Engels, a la explicación de las condiciones generales de existencia de relaciones mercantiles, a las explicaciones marxistas corrientes de la subsistencia de las relaciones mercantiles en el socialismo —refiriéndose casi exclusivamente a las soviéticas—, para intentar finalmente él mismo una explicación.

Bettelheim usa algunas citas básicas de Engels, en las cuales se hace una breve descripción de cómo éste entiende la realización de la

* Bettelheim, Charles: *Calcul économique et formes de propriété*, Paris, 1970.

racionalidad socialista y la superación de la racionalidad irracional del capitalismo.

"La producción inmediatamente social, como la repartición directa, excluyen todo intercambio de mercancías, luego también la transformación de los productos en mercancías... y por consecuencia su transformación en valor." (Página 16.)

"...la cantidad de trabajo social que contiene un producto no tiene necesidad de ser constatada por un rodeo; la experiencia cotidiana indica directamente cuál es la cantidad necesaria como promedio... La gente regulará todo muy simplemente sin intervención del famoso valor." (Página 16.)

"Pero de hecho, sin embargo, el valor económico es una categoría específica de la producción mercantil y *desaparece* con ella, al igual que antes. La relación entre trabajo y producto, antes como después de la producción mercantil, no se expresa ya bajo la forma del *valor*." (Página 36.)

En cuanto a la subsistencia de las relaciones mercantiles, Bettelheim rechaza algunas explicaciones ya desde el primer momento. Por un lado, la posible tesis de que tal subsistencia sea un producto de la decisión de los gobernantes de los países socialistas. Es demasiado evidente que éstos aceptaron el desarrollo de relaciones mercantiles a partir de condiciones objetivas, que se impusieron y a las cuales estos gobernantes tenían que seguir. Punto seguido, rechaza una posible explicación, lo que tiene más interés para conocer el mismo pensamiento de Bettelheim:

"Por otra parte, hablar de «errores de previsión» es ponerse al margen de la cuestión, porque ni Marx ni Engels se dejaron llevar aquí por «previsiones»: por una parte, ellos *analizaron* las condiciones sociales de aparición de la forma valor y, por otra, caracterizaron la sociedad socialista como una formación social dentro de la cual se establecerán *relaciones de producción* precisas y tales que las *condiciones de aparición* de la forma valor no estarían dadas allí." (Página 34.)

Estas condiciones de aparición de la forma valor, Bettelheim las encuentra expresadas en Marx, con vigencia para todas las formas mercantiles, sean capitalistas o no:

"En general, objetos de utilidad no se vuelven mercancías sino porque son productos de trabajos privados ejecutados independientemente unos de otros."

El modo de producción socialista, sin embargo, está estructurado de una manera tal, que estas condiciones de aparición de la forma valor no se den y por tanto tampoco la misma forma de valor:

"Por oposición a las formas mercantiles de producción, en el modo de producción socialista los productos no se deben ya a trabajos «privados» (en ningún sentido de la palabra) y no están ya tampoco destinados al intercambio." (Página 44.)

Y agrega en una nota (página 44, nota 20)

"El concepto de «modo de producción» remite a un objeto teórico, caracterizado por el dominio de las relaciones de producción socialistas sobre las fuerzas productivas."

Se trata, por tanto, del concepto teórico correspondiente a formaciones socialistas plenamente desarrolladas. De todo lo anterior seguiría que en las sociedades socialistas actuales —para las cuales Bettelheim reserva el nombre de sociedades en transición— el trabajo todavía debe ser de alguna manera un conjunto de "trabajos privados ejecutados independientemente unos de otros", porque existen las con-

diciones objetivas de la aparición de la forma valor. Sin embargo, estas condiciones seguirán subsistiendo, según Bettelheim, solamente para una época de transición entre capitalismo y socialismo:

"Si la forma valor y si los precios todavía están presentes en las formaciones sociales en transición actuales, se debe justamente a que éstas *no son todavía* formaciones socialistas plenamente desarrolladas." (Páginas 34-35.)

Y se propone aclarar:

"...las condiciones de aparición de esta *forma* en el seno de las actuales formaciones sociales en transición. Esto permitirá, al mismo tiempo, ver mejor en qué y por qué una parte de las relaciones sociales características de estas formaciones no son las de una sociedad socialista desarrollada." (Página 35.)

Sin querer insistir sobre qué podría significar esta última expresión (¿hay entonces una parte que sea socialista y otra "en transición entre capitalismo y socialismo?"), podemos sostener: Según Bettelheim ni la transformación de la propiedad privada capitalista en propiedad pública ni la planificación del producto total significan ya la eliminación del carácter "privado" del trabajo con el resultado de la subsistencia de las relaciones mercantiles. En las páginas siguientes Bettelheim vuelve a plantear esta misma pregunta por las razones de la subsistencia del trabajo "privado", sin plantear su propia contestación y rechazando un sinnúmero de explicaciones tradicionales, que se jugaron sobre todo en la discusión soviética sobre la ley del valor en el socialismo. El prepara su manera de contestar según la siguiente descripción del problema:

"Si la forma valor subsiste, en las actuales formaciones sociales en transición, es porque subsisten relaciones sociales determinadas que continúan revistiendo objetivamente la «forma fantasmagórica de una relación de las cosas entre sí.»" (Página 46.)

El carácter "privado" del trabajo que subsiste en las sociedades en transición se debe, por tanto, a "relaciones sociales determinadas". Insiste después en que explicaciones como las que se dan en la Unión Soviética por diversos tipos de propiedades estatales, cooperativas y privadas, por el comercio exterior, etc., no son falsas, sino insuficientes, porque no explican la subsistencia de las relaciones mercantiles en el propio sector estatal. En especial rechaza la explicación de relaciones mercantiles en estas sociedades en transición como simples formas que hayan adquirido en ellas un carácter neutro, con la consecuencia de que se pide en ciertos países en transición la "plena utilización de las formas mercantiles", refiriéndose Bettelheim explícitamente al teórico soviético Liberman. Vuelve a insistir sobre la pregunta original en otra forma:

"El verdadero problema es, en efecto, éste: ¿por qué relaciones mercantiles sociales de tipo socialista continúan manifestándose, *independientemente de la voluntad de los hombres*, bajo una «forma fantasmagórica», es decir, como relaciones entre cosas?"

"En otros términos, aún, ¿por qué el fetichismo de la mercancía continúa existiendo aun en el sector estatal? Es la contradicción entre la realidad sensible (la *Wirklichkeit*) y las afirmaciones relativas al carácter «formal» de las relaciones mercantiles en el seno del sector estatal lo que hay que explicar.

"Es tanto más importante producir esta explicación cuanto es muy peligroso para el desarrollo de la economía socialista fiarse de la idea de que, por el hecho de la propiedad estatal de los medios de producción, la forma valor y la forma mercancía no tendrían más que una «existencia formal», es decir, serían de alguna manera «formas de segundo grado.»" (Páginas 52-53.)

Con eso tenemos los elementos más importantes de la pregunta que hace Bettelheim. El trabajo "privado" subsiste a pesar de la propiedad estatal, y las relaciones mercantiles no subsisten con un carácter puramente formal o neutro, sino junto con el fetichismo de la mercancía, por la razón de la subsistencia de relaciones sociales determinadas. Estas relaciones sociales organizan a la vez formas de apropiación de la naturaleza, coordinación de la división del trabajo y la repartición del producto (página 57). Sin embargo, todavía no hay contestación a la pregunta, sino solamente su explicitación por un rodeo complicado.

"La existencia de la forma valor señala la de esta doble relación (relación entre productos y relación entre trabajos. F.H.) Es por esto que las proposiciones procedentes no constituyen una verdadera respuesta a las preguntas planteadas. Sin embargo, al mismo tiempo, señalan el camino que permite llegar a una respuesta satisfactoria, a saber la existencia de un cambio en las relaciones de producción, cambio ligado a la existencia de un Estado proletario." (Página 54.)

Aquí Bettelheim nos dice que no ha dado todavía respuesta a su pregunta, pero que tampoco la va a dar. En vez de la explicación de las razones de la subsistencia de relaciones mercantiles hablará sobre el camino para superarlas, lo que implica un cambio de las relaciones de producción, vinculado a la existencia de un Estado proletario. Como ya nos había dicho que la subsistencia del trabajo "privado" en las sociedades en transición radica en las relaciones de producción determinadas, sin decirnos cuáles eran, ahora afirma que el cambio de estas relaciones de producción determinadas no significa nada. Entonces el elemento explicativo del camino será el Estado proletario. La respuesta a su pregunta de partida se limita, por tanto, a decir que la subsistencia del trabajo "privado" y de las relaciones mercantiles está vinculada con la no-existencia de un Estado proletario. Habiéndose saltado de esta manera la contestación a su propia pregunta, empieza a hablar de lo que ocurre con las relaciones mercantiles en el caso del surgimiento del Estado proletario.

"Este cambio tiene lugar cuando el Estado trata los medios de producción como medios de producción sociales, es decir, actúa con propietarios de estos medios, por intermedio de las unidades de producción (que son los lugares donde estos medios son directamente manejados y puestos a trabajar).

"Esta acción del Estado proletario (que toma la forma del plan y de las relaciones planificadas que de él derivan), dejando siempre subsistir una cierta «independencia» entre los trabajos ejecutados en las diferentes unidades de producción, modifica en parte —si es adecuada— las modalidades de la interdependencia de los diferentes trabajos constitutivos del proceso social de producción.

"En otros términos, lo que en las proposiciones precedentes está designado por la expresión «cambio de contenido», apunta a un cambio en las modalidades de interdependencia de los trabajos. Este cambio se ha hecho posible por la transformación de las relaciones jurídicas de propiedad, pero no se reduce a eso. Implica una acción determinada, es decir, una práctica social gracias a la cual el Estado y las instituciones políticas, económicas y administrativas que surgen de él coordinan realmente y a priori las actividades de las diferentes unidades de producción.

"Mientras más esta coordinación se extiende y profundiza, más se modifica la naturaleza de las relaciones entre unidades de producción, y la naturaleza misma de éstas, y más se restringe el campo de acción de las relaciones mercantiles (es decir, de la forma valor), y más nuevas modalidades de cálculo económico se hacen indispensables." (Página 54.)

Según eso, primero el Estado proletario supedita las relaciones mercantiles a la racionalidad socialista, o, en términos de Bettelheim, el cálculo monetario al cálculo económico. Esta supeditación da un

nuevo contenido a las relaciones mercantiles, modificando la independencia de los trabajos y la interdependencia entre ellos. Se trata de una acción que va más allá del cambio jurídico de la propiedad. Además, nos dice Bettelheim en segundo lugar, que tal supeditación de las relaciones mercantiles a la racionalidad socialista genera una tendencia histórica hacia la desaparición de ellas. Efectuándola, la forma valor se debilita siempre más, pasando la sociedad en el curso del tiempo a la realización del socialismo desarrollado. Esta tesis asegura a Bettelheim poder seguir hablando de etapas históricas hacia el futuro. Al capitalismo siguen las sociedades en transición, y a éstas las sociedades socialistas desarrolladas. Las sociedades socialistas actuales —las formaciones en transición— se encuentran en el medio, entre las sociedades capitalistas y las socialistas.

Evidentemente, se trata aquí de dos afirmaciones totalmente diferentes. La primera nos dice que en la sociedad socialista actual el Estado proletario lleva a la supeditación de las relaciones mercantiles a la racionalidad socialista. Al revés, este Estado es proletario en el grado en que efectúa tal supeditación, siendo a la vez esta supeditación solamente posible en el Estado proletario. Se trata de una afirmación argumentable sobre la base de las experiencias socialistas existentes y, por tanto, con base real.

La segunda afirmación, en cambio, habla de un efecto que tal acción del Estado proletario tendrá sobre el futuro, asegurándonos que significa una desaparición progresiva de relaciones mercantiles. Ninguna sociedad socialista actual nos demuestra tal tendencia. La base para sostenerla la podría encontrar Bettelheim solamente en el análisis teórico de las raíces de la subsistencia de la forma valor en el socialismo actual. Sin embargo, él se ha saltado tal análisis. Su anuncio, por tanto, no es sino una previsión gratuita. En referencia a este punto, su argumentación es obviamente tautológica: la única razón que él menciona implícitamente —porque explícitamente no da ninguna— para tal subsistencia es la no-existencia del Estado proletario. Posteriormente, nos dice que la acción del Estado proletario lleva a la desaparición progresiva de las relaciones mercantiles. Si la no-existencia del Estado proletario es la razón de la existencia de la forma valor, la existencia del Estado proletario es la razón para la no-existencia de esta forma. Pero un argumento de este tipo no explica nada, y resulta de un juego de definiciones.

De hecho ha desplazado la instancia de la acción sobre las relaciones mercantiles al poder político, sin tomar en cuenta la necesidad de la mediación del poder político por la estructura económica —en última instancia por la necesidad de una coordinación efectiva de los trabajos parciales—. Jamás un determinado tipo del poder político puede explicar el hecho de que los trabajos en la sociedad socialista actual siguen siendo “privados” a pesar del cambio jurídico de la propiedad, la planificación del producto total y hasta a pesar de la existencia del Estado proletario. Si el Estado proletario no disuelve hoy las relaciones mercantiles —tampoco en China las disuelve— por alguna razón será. Bettelheim se interrogó por tal razón, pero la respuesta es totalmente deficiente. La subsistencia de la forma valor llega a ser —a pesar de todas sus intenciones— el resultado de una simple sobrevivencia y su superación una acción a nivel político. Si bien no se hace por la decisión de los gobernantes, ocurre por deficiencias del

desarrollo político de las masas. La solución de Bettelheim de nuevo es voluntarista, a pesar de que él partió de un rechazo de cualquiera posición voluntarista.

RELACIONES MERCANTILES EN LA REDUCCION DE COMPLEJIDAD DEL PLAN

Cuando un autor, o todo un movimiento social, expresa tan claramente una pregunta y después sustituye la contestación a ella por un simulacro de respuesta, hay que preguntar cómo se explica tal evasión.

En el fondo, la contestación parecería relativamente fácil. Las relaciones mercantiles no solamente traen consigo la apropiación del producto por su propietario y la formación de todo un mundo fantasmagórico, sino son a la vez medio de coordinación de la división del trabajo. En esta última función el plan tiene que recurrir forzosamente a ellas. El plan no es, como Bettelheim lo interpreta, un medio de reducción de complejidad. La forma valor es este medio y sin ella la complejidad con la que se enfrenta el plan, es infinitamente grande. A Marx tampoco se le escapa totalmente esta dimensión de la forma valor, aunque nunca le da una importancia muy grande. Marx de repente establece una analogía entre el origen del lenguaje y el de las relaciones mercantiles, o llama a la lógica formal el dinero del razonamiento.

Para la interacción humana las relaciones mercantiles tienen más bien una importancia análoga a la que tiene la clasificación del mundo para la interacción con la naturaleza. Sin clasificarla, la naturaleza es infinitamente compleja, y por tanto no es posible actuar racionalmente sobre ella. El primer esfuerzo humano, por tanto, para captar este mundo, consiste en la clasificación. Siendo cada cosa individual, una sola (*principum individuationis*), solamente la supeditación a conceptos generales que abstraen de esta individualidad, hace posible la ordenación racional.

La interacción humana en el trabajo tiene que efectuar una reducción análoga de la complejidad a partir del momento en que la interdependencia de las acciones sube más allá de determinado límite. El índice del trabajo socialmente necesario llega a ser el precio.

Engels, sin embargo, creía que esta complejidad no sería la suficiente como para impedir en el socialismo la desaparición de la forma valor: "...la cantidad de trabajo social que contiene un producto no tiene necesidad de ser constatada por un rodeo; la experiencia cotidiana indica directamente cuál es la cantidad necesaria como promedio". Sin embargo, en una economía cambiante, con progreso técnico continuo, la experiencia no indica sino el trabajo necesario de ayer, mientras el plan tiene que saber el trabajo necesario de hoy y mañana. No dando la tradición este dato, lo tiene que dar el cálculo de los procesos. El número de procesos (con todas sus subdivisiones), sin embargo, tiende para períodos de tiempo dados a infinito. El plan es incapaz frente a ellos.

Esto lleva a una situación, en la cual el plan, junto con entregar el plan de la producción total, tiene que entregar los indicadores del trabajo socialmente necesario, que sirvieron como reductores de la complejidad en la misma elaboración del plan. Sobre la base de estos

indicadores y tomando en cuenta el marco general del plan, las unidades de producción efectúan subplanes, que necesariamente no tienen una coordinación a priori con el plan. Para tenerla, deberían estar ya en el plan total como una de sus partes. No siendo posible eso, el plan sirve como mareo de una orientación a priori para planes parciales que se efectúan a posteriori. De esta manera, el índice del trabajo socialmente necesario se transforma en precio, y las subunidades efectúan sus cálculos de racionalidad en términos de cálculos de la rentabilidad. Si, en cambio, no hacen tal cálculo de rentabilidad, eso no significa ausencia de relaciones mercantiles, sino su no-aprovechamiento.

Esta concepción de las relaciones mercantiles como índices que reducen la complejidad de la acción racional, es la única que realmente nos puede explicar el proceso económico en las sociedades socialistas actuales. Nos explica la constante necesidad de recurrir a ellas, e igualmente el hecho de que una orientación socialista de la sociedad pasa por luchas sociales para imponer una racionalidad socialista. Esta última entonces pasa por la supeditación de las relaciones mercantiles a la planificación socialista. La necesaria presencia de las relaciones mercantiles explica a la vez la presencia del fetichismo mercantil, una tendencia constante del Estado a separarse de las masas y la transformación de los administradores de la planificación en una nueva clase dominante. Como la racionalidad socialista no puede existir sin recurrir a relaciones mercantiles, la persecución de ella misma reproduce continuamente su contrario, la racionalidad irracional de las relaciones mercantiles. La racionalidad socialista no existe sin ése, su contrario, y la lucha social en las sociedades socialistas es una lucha por la supeditación de la forma valor y, a través de ella, de las tendencias a reproducir una nueva clase dominante. Esta se genera, por tanto, en el mismo seno de la coordinación de la división del trabajo y no en procesos autónomos a nivel del poder político.

Nuestra pregunta será, ¿por qué Bettelheim no busca la respuesta a este mismo nivel, el de la coordinación de la división del trabajo? Como Bettelheim no lo hace, nuestra respuesta puede ser solamente tentativa. Creemos que se debe a una percepción no articulada de las consecuencias para la lucha ideológica que esto tendría. Aceptar la tesis que planteamos significaría aceptar algo como un cambio cualitativo de toda la concepción de la lucha ideológica. Estos cambios se refieren tanto a la definición de lo que son las etapas posteriores a las sociedades socialistas actuales, las concepciones referentes a la crítica de las ideologías (la desmitificación) y de la crítica a la religión y un replanteo de la tesis antigua según la cual en la sociedad socialista existe una contradicción permanente y continua entre un imperio de la necesidad y un imperio de la libertad.

En cuanto a la evaluación de las etapas históricas posteriores a las sociedades socialistas actuales, se trata de transformar radicalmente el concepto del "modo de producción plenamente desarrollado", o del comunismo como una guía de la lucha por la supeditación de las relaciones mercantiles, o, en otras palabras, por la utilización consciente de la ley del valor, renunciando a la previsión de que tal lucha fatalmente llega a eliminar más y más esta misma ley del valor. Esta eliminación no es consecuencia de tal lucha y ningún argumento del mun-

do va a poder mostrar que sea eso. Si bien la plena realización de la racionalidad socialista implica la eliminación de la ley del valor, esta eliminación no puede ser considerada como la consecuencia implícita de la utilización consciente de la ley del valor.

Lo que acabamos de afirmar en cuanto a la ley del valor, lógicamente tiene que valer para el Estado. El proletariado puede efectuar una utilización consciente del Estado, pero esto tampoco tiene como consecuencia implícita la desaparición del Estado. Además, podemos constatar que las afirmaciones sobre la tendencia implícita hacia la desaparición de la ley del valor y del Estado en el pensamiento marxista actual no tienen ningún —ni el más mínimo— efecto directo sobre la política concreta de hoy. Por eso todos los autores dejan totalmente abierta la fecha de la desaparición, aunque insisten siempre en que ocurrirá. Tales afirmaciones, por tanto, no tienen implicaciones económicas o políticas hoy. ¿Cuál es entonces su significado?

Su significado es mantener y conservar un concepto de la historia que ya está caduco. Su significado es principalmente ideológico y predetermina el enfrentamiento de las ideas en la lucha ideológica. Se refiere, por tanto, al sentido del socialismo y del esfuerzo para construirlo. Sin embargo, esta cuestión del sentido nos remite a la evaluación de la crítica marxista del mundo mítico en general y de la religión en especial.

LA FACTIBILIDAD DE LO NO-FACTIBLE

Este replanteo se debe al hecho siguiente. Cuando la praxis socialista pierde su perspectiva implícita de la transición al socialismo pleno, toda perspectiva futura de la historia se desdobra. Por un lado, la praxis de la utilización consciente de la ley del valor no es posible, sino en referencia al concepto de una racionalidad socialista plenamente desarrollada, que tiene que ser conscientemente elaborada para que en nombre de ella haya una utilización consciente de la ley del valor. Por otro lado, la praxis socialista aparece como una praxis permanentemente frustrada, que se acerca permanentemente a una meta, que necesariamente no alcanza. En nombre de una meta no-factible se hace pasos factibles. Para alcanzar un fin infinitamente lejano se hace pasos finitos. La pérdida del sentido es la de Sísifo. A pesar de que el hombre constantemente reivindica el dominio sobre las condiciones materiales de la producción de su vida, queda establecido que permanentemente no va a poder lograrlo.

Una esperanza del tipo descrito es la esperanza en contra de la esperanza, el espacio típico de los mitos de la humanidad. La forma de argumentar, que Bettelheim escoge y que corresponde análogamente a la de Marx, corta con la posibilidad de tal espacio mítico, sin poder desarraigarlo. En esta respuesta se sustituye la esperanza en contra de la esperanza por un movimiento lineal y seguro, cuya meta está asegurada por implicaciones previsibles y calculables de determinadas acciones humanas emprendidas ya hoy. Lo verdadero se sustituye por una ideología de lo que es. El espacio mítico es negado, pero lo que lo sustituye es un disfraz. Crítica de la ideología parece ser destrucción del espacio mítico y resulta ser ella misma ideología.

Hay otro autor marxista que trata de enfrentar este hecho de la generación de este espacio mítico y que trata de conciliarlo con la interpretación tradicional de la desmitificación en el marxismo. Se trata de Althusser, en cuyos análisis el mismo Bettelheim se basa*. Althusser llama a todos los mitos ideológicos, y les concede una vida eterna (Al hombre no, a la ideología sí). "La ideología es eterna tal como el inconsciente" (109), refiriéndose a la frase de Freud "El inconsciente es eterno". En el mismo sentido dice: "La ideología no tiene historia" (107), solamente *las* ideologías tienen historia. Por eso él quiere "autorizar el proyecto de una teoría de la ideología *en general* y no de una teoría *de las* ideologías particulares, ideologías que siempre expresan —sea cual sea su forma (religiosa, moral, jurídica, política)— *posiciones de clase*" (107). Siendo bastante dudoso este proyecto de la ideología en general, como lo desarrolla Althusser, nos vamos a limitar más bien a algunos elementos relevantes para una comparación con las posiciones analizadas de Bettelheim.

Althusser y Bettelheim, tan cercanos en sus intenciones analíticas, llegan a una discrepancia llamativa. La ideología es eterna, dice Althusser, y Bettelheim afirma que las relaciones mercantiles no son eternas, sino tienden a desaparecer. A la vez Althusser acepta la tesis referida de Bettelheim, y Bettelheim —eso lo suponemos (y la página 41 lo insinúa)— acepta la tesis referida de Althusser. Siendo marxistas los dos, se separan de la afirmación de Marx, que hace surgir la ideologización de las relaciones mercantiles (fetichismo mercantil). Althusser tiene que suponer la compatibilidad de una desaparición de relaciones mercantiles con una subsistencia del fetichismo originado por ellas, y Bettelheim la desaparición de relaciones mercantiles sin la desaparición de las condiciones objetivas del fetichismo mercantil. Hay que buscar, por tanto, las contradicciones efectivas de esta bella armonía, introduciendo el análisis que nosotros habíamos dado de la subsistencia de las relaciones mercantiles en el socialismo.

Con tal propósito vamos a analizar todavía una tesis de Althusser, que se refiere a la opacidad de la estructura y que justifica por tal opacidad su tesis sobre la eternidad de las ideologías. Siendo opacas las estructuras, el hombre jamás puede tener una visión científicamente acabada de todas sus relaciones con los otros, y reemplaza esta deficiencia por la ideología, que se vuelve elemento necesario de su posibilidad de vivir. "La ideología es una 'representación' de la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia" (110). La opacidad de las estructuras vuelve imaginaria la relación de los individuos con sus condiciones reales de existencia, lo que origina la necesidad de una representación correspondiente en la ideología. Se nota el nivel mítico de la argumentación: no siendo posible la transparencia de las relaciones entre individuos y sus condiciones reales de vivir, resulta la ideología, cuya comprensión de nuevo no es posible sin referencia teórica a tal transparencia (con el propósito de négarla).

Ahora bien, nuestra tesis de la subsistencia de relaciones mercantiles en la economía planificada, por razones de la complejidad tenden-

* (Ver Althusser, L.: *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Notas para una investigación*. En: *Psicología Social*, II. Ed. Ricardo Zúñiga B. Valparaíso, 1971).

cialmente infinita de una planificación en términos físicos a secas, coincide con la tesis de Althusser sobre la opacidad de las estructuras. Pero de ello se deriva que las relaciones mercantiles tienen una vida exactamente tan larga como la ideología. Por otro lado, la tesis de Bettelheim sobre la supeditación conflictiva de las relaciones mercantiles a la racionalidad socialista y la tendencia de tal acción hacia la desaparición de las relaciones mercantiles, tiene que afirmar la factibilidad de una transparencia total de las estructuras —si bien no hoy, de todas maneras para el futuro—. Los dos están en conflicto mortal con la crítica de la ideología de Marx, que afirma que la ideología no puede existir más allá de las relaciones mercantiles.

¿Qué queda de todo eso, cuando se busca la coherencia de las posiciones? Queda lo siguiente: la ideología dura tanto como las propias relaciones mercantiles. Siendo en el socialismo la supeditación de estas relaciones a la racionalidad socialista el fin realista de la acción, se lleva a cabo una lucha ideológica correspondiente sobre la interpretación del espacio mítico. Esta lucha igualmente dura tanto como las propias relaciones mercantiles. La afirmación de la posibilidad de terminar en algún momento con las propias relaciones mercantiles y a través de ellas con la lucha ideológica es, en cambio, una esperanza en contra de toda la esperanza, la afirmación de la factibilidad de lo intrínsecamente no-factible.

Por tanto, en este espacio mítico se relacionan una realidad contradictoria de dominación y una meta de superación definitiva de ésta, sociedad de clase y sociedad sin clases, totalidad sufrida y totalidad realizada.

LA VALORIZACION POSITIVA DEL MITO

El mito lo podemos ver como una determinada reflexión de la realidad en la conciencia social. Nace de una reacción frente a los sufrimientos que impone la realidad y hace surgir una realidad en la cual tales sufrimientos no existen. El mito reacciona a los golpes, que la realidad le da al hombre, y construye idealmente una realidad que está de acuerdo con él. La realidad diversa tiene una interdependencia, que para el hombre no es transparente en su actuación diaria. Actuando él sobre la realidad sin tener presente tal interdependencia, ella se le viene encima. Pero también sabiendo de la existencia de tal interdependencia, ella interfiere continuamente en sus intencionalidades y las tuerce. Continuamente, por lo tanto, la conciencia social construye antimundos a este mundo, a partir de los cuales reinterpreta y reestructura este mundo sufrido (naturaleza como amigo, dominación sobre la historia, etc.).

Se trata claramente de un esquema general de la conciencia social, la cual no puede reaccionar de otra manera. Que el hombre tiene conciencia y no es animal, de hecho no significa otra cosa sino que el hombre produce una *conciencia social* en la cual participa y a la cual aporta individualmente, y que es esencialmente una conciencia de una totalidad realizada. Si bien tal totalidad es mítica, ella permite como punto de referencia un enjuiciamiento continuo de los sufrimientos impuestos por la realidad. El mito, por tanto, es movilizador por

esencia, concientizador y humano. Como tal, frente a él no cabe una desmitificación en el sentido de hacerlo desaparecer.

Es expresión de la protesta humana en contra de sus condiciones de vida, en todas sus dimensiones. Pero a la vez es un esfuerzo por expresar algo que no se puede expresar (dar nombre a algo que no tiene nombre), apunta hacia algo que va más allá de sus expresiones. Describe algo, que se puede conocer solamente si uno lo vive. Pero así como escapa a la factibilidad, escapa también a la descripción. (Este es también el problema de Marx: él apunta a algo que es la negación y superación de la sociedad ciegamente sometida. Sin embargo, lo hace en términos míticos y no como descripción concreta. El rechaza hasta el final describir la sociedad comunista, porque es el más allá del capitalismo y no algo determinado y fijo. Como es mito, puede volver en la misma sociedad socialista como un nuevo punto de referencia de la crítica). Pero como el mito expresa algo que no puede ser expresado, es a la vez tan susceptible a la ideologización. En la ideología se convierte en su contrario. El mito da seguridad al hombre frente a la realidad en nombre de un mundo cambiado, de una esperanza. La ideología le da seguridad en nombre de lo que es y hace falta consolidar. Pero en esta forma de ideología encubre necesariamente una posición de clase de la clase dominante. Los que tienen, mantienen. Se imputa a lo existente la trascendentalidad del mito y se hace entender los sufrimientos como la parte necesaria para tener, por lo menos, lo que ya se tiene. En este caso el mito está sustituido por el fetiche. En el fetiche lo inseguro, la fuente del sufrimiento mismo, llega a ser la garantía de la seguridad. Ideología con conversión del mito en su contrario es a la vez conversión de lo que existe en fetiche de la seguridad del hombre. En este contexto se ubica el mismo fetichismo de la mercancía. Describiendo así el mito como algo propio del hombre, hace falta insistir a la vez en que este mito tiene historia. De tener historia los sufrimientos del hombre, el mismo mito tiene historia. Una historia que no solamente es parte integrante de la historia de la sociedad en el sentido de reflejarla, sino igualmente parte activa en tal historia. El mito es actor en la historia, y sin entenderlo no se entiende jamás la historia.

Mito, por tanto, no es leyenda. Pero tampoco mitificación. Tampoco es lo contrario de teoría. El mito se puede expresar en fórmulas matemáticas. El modelo de la competencia perfecta es un mito, o, si se quiere, expresión teórica de un mito. Pero igualmente un modelo construible de la regulación comunista de la producción. El cielo y la encarnación son mitos. Son mitos, porque pronuncian una idea de totalidad lograda e implican un determinado juicio sobre la realidad vivida y percibida.

Sin embargo, todo este mundo mítico en general se puede dividir entre teoría y mito específico. Haciendo teoría, el hombre es observador y aplica sus conocimientos en sus prácticas diarias distintas. Actúa allí dentro de un marco teórico, que implica mitos específicos sin hacerlos explícitos. Pero a la vez da sentido a su acción por una explicitación de este contenido mítico implícito de su acción. Si en su acción se guía por un concepto de competencia, p.e., da sentido a esta acción por la explicitación del mito implícito en ella: libertad, patria, etc. Evidentemente se trata de palabras, cuyo contenido no se fija autónomamente en este mundo específico del mito, sino en los marcos

reales e institucionalizados de la acción diaria. Así, libertad, en una sociedad liberal, no significa cualquier cosa, sino algo estrictamente específico. Sin embargo, en el mito esta libertad específica se expresa en relación a la totalidad, e.d. *al* sentido de la libertad. De allí la posibilidad de que el mito se le escape a una determinada sociedad. La totalidad la tienen todos los mitos en común; solamente vinculándose con una sociedad concreta el mito es específico. Así, como expresión de la totalidad, el concepto de la competencia perfecta (mano invisible) y el de la regulación comunista de la producción son idénticos. Como mitos específicos, en cambio, son contrarios.

Debe haber por eso tantos mitos como haya sociedades, y el criterio que juzga sobre las sociedades es a la vez el criterio que juzga el mundo mítico. Y si el criterio que distingue las sociedades es un criterio de clases, entonces éste también es el criterio para discernir el mundo de los mitos. Desmitificación significa, por tanto, hacer consciente el carácter de clase de los mitos. No significa, sin embargo, la desaparición de ellos. Pretender la desaparición del mundo de los mitos, es renunciar a la lucha de clases en el plano de los mitos. Como el mito es explicitación de contenidos míticos de la acción diaria y de la teoría sobre esta acción, existe siempre. Quien renuncia a la reformulación de mitos en favor de su abolición, deja la formación de los mitos a la clase antagonista.

Siendo el mito una explicitación de algo implícito en la teoría, hay tantos mitos verdaderos como teorías verdaderas. En el grado en que hay una verdad en lo teórico-analítico, la hay también en el mundo mítico. Este mundo, por tanto, no es irracional de por sí. Es tan racional como la acción de los hombres en su vida diaria, y su comprensión teórica de ella.

Podríamos intentar ahora un ordenamiento de los mitos en el sentido de detectar el ámbito entero de los mitos posibles. Tenemos como elementos para construir: por un lado, cada mito expresa la totalidad (la identidad, etc.), y la expresa en referencia a sociedades divididas en clases, la clase dominante y la clase dominada, que siempre están —por supuesto— en determinada relación con la naturaleza. El mito de la clase dominante evidentemente es el de la dominación: sobre la naturaleza, sobre los productos y, a través de ellos, sobre los productores, y sobre el ser humano en su relación sensual. Es un mito de la posesión de la voluntad ajena, de la cosa material.—naturaleza y cosa trabajada—, y de la relación hombre-mujer.

Usamos para este conjunto el nombre mito, expresado de esta manera, en el hecho de que la clase dominante vincula ésta, su dominación, con el sentido de totalidad. Aceptación de la dominación aparece, por tanto, para la clase dominada, como camino al sentido, a la liberación, etc. La clase dominante puede o no hablar expresamente de su dominación (en el capitalismo, por ejemplo, no lo hace, mientras una aristocracia sí lo hace), pero siempre tiene que vincular esta dominación con alguna totalidad (e.d. una sociedad sin dominación), ubicada en algún lugar (arriba, abajo, adelante, atrás). Esta última necesidad es resultado del mito de la clase dominada, que contrapone necesariamente al mito de la dominación el de la liberación. Eso no implica de por sí actitud revolucionaria. La liberación se puede situar en el sueño, y a la clase dominante esto le conviene, y lo apoya. Pero ella no puede evitar comprender de alguna manera la liberación en su

esquema mítico, si quiere conseguir un mínimo grado de aceptación de su sociedad por la clase dominada.

Por tanto, el mito del tener, precisamente por ser un mito de la represión y de la explotación, tiene que vincular la sociedad de clase con la idea de la totalidad, de la liberación, etc. E históricamente, desarrolla de una manera siempre más sofisticada este concepto de totalidad. De este hecho se deriva la opinión de que el *mito* de la liberación es signo de represión y de que la desmitificación es la realización de la libertad y la desaparición del mito. Un razonamiento parecido al pensamiento sobre la moral, el Estado, el proletariado, las relaciones mercantiles, etc.

El propio mito del tener históricamente va acompañado de una determinada negación, que recién en la sociedad capitalista tiende a desaparecer: podríamos hablar de una negación abstracta. A la dominación sobre la voluntad del otro se le opone la renuncia total a una propia voluntad (obediencia), al tener particular (la pobreza, o el tener en común de un grupo limitado); al aprovechamiento sexual se opone la castidad, y frente al sentido ilimitado del tener y de poner todo al servicio del tener más —la naturaleza para producir, la mujer para hacer niños—, la virgen, y más en específico la virgen madre. Se trata, en parte, de reacciones internas de la clase dominante —la alienación del dominador, que produce a éste malestar, y que de alguna manera, difusamente, lo hace percibir su desastrosa acción—, pero, en parte, se trata igualmente de reacciones de una clase dominada, que todavía no ha llegado a una conciencia de una praxis liberadora efectiva que lleve a una negación positiva del mito del tener. Sin embargo, de alguna manera está presente en el mito de la clase dominada la negación positiva de la sociedad del tener y de su mundo mítico. Esta consiste en la reivindicación de una voluntad propia frente a la dominación, en un tener todos en común la naturaleza y las cosas producidas, y en la espontaneidad de la relación humana directa, sensual. En esta forma es mito de la sociedad sin clases, que acompaña también la historia continuamente y que se desarrolla y especifica en una relación mutua con la ubicación de la liberación en el mito de la clase dominante.

Sin embargo, con el surgimiento de la sociedad capitalista ocurre una especificación nueva de todo este mundo. El mito del tener se hace absolutamente rígido y ni siquiera aguanta la negación abstracta. Donde sus elementos se mantienen —obediencia, pobreza, castidad—, se transforma en un instrumento nítido de la dominación. Entre las tres, la obediencia pasa a tener el primer lugar, y a los grupos humanos sometidos a tales valores, se los celebra ahora por su eficiencia.

En cambio, la clase dominada descubre en estos momentos la dimensión de la praxis. Ya no sueña con la sociedad sin clases, sino se prepara para realizarla. En este momento, para ella la negación abstracta tampoco tiene más sentido. Pero eso no aclara por qué sigue vigente el mundo mítico una vez descubierta la praxis y, por lo tanto, la revolución. La explicación está en el hecho de que la nueva sociedad socialista que surge —si bien es una sociedad apta para perseguir su liberación efectiva en cada momento—, tampoco es la presencia positiva de la totalidad. Por tanto, necesita igualmente vincular la realidad sufrida con un concepto de la totalidad. La praxis no resulta ser lo que quería ser al comienzo.

Esta es la razón por la cual sigue vigente el mito, aunque haya pasado por la desmitificación. Ahora puede tomar la forma en que expresa definitivamente la verdad. La liberación, ahora, se puede planear solamente dentro de este marco mítico determinado, y la tarea de la concientización consiste en convencerse de que el mito en cualquier otra forma es mitificación de la liberación, es servidor de la dominación.

La manera en que Althusser plantea la ideología "eterna", le permite, por sus incoherencias, escaparse al criterio de la verdad en el propio mundo mítico. Eso lo lleva a una simple instrumentalización de este mundo. Ya vimos que si la ideología es eterna, lo es también la forma valor y el Estado. Sin embargo, hay una diferencia cualitativa entre relaciones mercantiles y Estado, por un lado, y el espacio mítico, por el otro. Siendo "eternos" relaciones mercantiles y Estado, la liberación no se puede entender sino como su supeditación a la racionalidad socialista o su utilización consciente. Toda la argumentación de Althusser parece ahora orientada a poder extender este mismo concepto de utilización consciente al propio mundo mítico. El mito es "eterno" y, por tanto, hay que instrumentalizarlo para la liberación. Althusser no descubre que la liberación le es intrínseca al mito, a diferencia de relaciones mercantiles y Estado.*

Este mito de liberación extrae su fuerza del hecho de que el esfuerzo de liberación no va más allá de la utilización consciente de la ley del valor. Siendo eso así, el mito de liberación anuncia una previsión: la de la factibilidad de la liberación total en contra de su no-factibilidad implícita a la praxis humana de liberación. Por eso logra dar sentido a una praxis, que sin él desembocaría en el sin sentido de Sísifo. Por tanto, en el grado en que relaciones mercantiles son eternas, el mito de liberación afirma una verdad, que va más allá de la posible afirmación teórica, dándole a la afirmación teórica una coherencia vital. La verdad del mito, por tanto, es una verdad vital. Se trata de una verdad, porque solamente a través del mito de liberación la verdad teórica puede transformarse en praxis concreta de liberación con sentido.

Una vez clara esta relación, se puede volver a discutir el cristianismo y su lugar. La tradición cristiana es una interpretación del mundo mítico, a veces claramente en favor de la clase dominante, a veces ambiguo, a veces concientización de la clase dominada. Siempre —sin embargo—, es una tradición de ubicación de la liberación en el contexto histórico, y siempre se trata de una liberación universalista (en forma ideológica o no).

El análisis además aclara por qué al principio del descubrimiento de la praxis revolucionaria parecía existir una contradicción clara entre un ateísmo de la praxis y el cristianismo como un determinado ordenamiento del mundo mítico. Cuando ya no hay mitos, tampoco no puede haber mitos cristianos. Pero una vez establecida la sociedad socialista y la desmitificación, no hay desaparición del mito, sino su transformación en mito de la liberación. La praxis revolucionaria se abre hacia una interpretación del cristianismo en el grado en que descubre que el reordenamiento del mundo de los mitos a la luz de la

* En otro contexto tiene una tesis parecida Hugo Assmann: "El cristianismo, la plusvalía ideológica y el costo de la revolución socialista", en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, CEREN, N° 12, 1972.

praxis es definitivamente un reordenamiento del mito cristiano. El comienzo de la historia verdadera del marxismo coincide ahora —o puede coincidir— con la escatología. Muerte y resurrección pueden describir de nuevo los límites entre totalidad realizada y totalidad sufrida, sin limitar las dimensiones de la praxis revolucionaria.

EL DISCERNIMIENTO DE LAS RELIGIONES

Viendo esta posibilidad de vincular el espacio mítico, abierto por el análisis marxista, con el cristianismo como forma de ordenarlo, se puede definir toda religión como un determinado ordenamiento del espacio mítico, en el cual se da nombre y se personaliza esta fuerza que garantiza la factibilidad de lo no-factible. Y el propio análisis marxista da el criterio de discernimiento de la misma verdad religiosa: la religión es verdadera, si encuentra sentido a partir del esfuerzo humano de liberación, porque en este caso es racional y solamente en este caso. Se mira ahora la fe religiosa bajo la luz de la praxis, destruyendo la soberbia religiosa, el fariseísmo y el falso mesianismo que pretenden poder juzgar la praxis de liberación a la luz de una fe religiosa preconcebida.

Este discernimiento de la verdad religiosa por la praxis de liberación divide el mundo religioso, de la misma manera como ya habíamos analizado la ideologización del mito de liberación. Siguiendo el criterio de clase, la misma religión toma posiciones. Puede hacerlo en favor de lo existente, y se transforma en fuerza de conservación del sistema de explotación. En este caso toma todas las formas que Marx anuncia en su crítica de la religión, y que ataca por servir al fetiche mercantil en el grado en que se desarrollan las relaciones mercantiles. Este fetiche es el objeto específico del análisis de Marx, que nunca intenta un análisis extensivo de las formas religiosas que puede asumir.

En su propio análisis de la sociedad, Marx descubre más bien un fenómeno que identifica como religión o base de la religión y al cual llama fetichismo. Le consta que la religión no puede tener otros contenidos fuera del fetiche y, por tanto, no vuelve a estudiar específicamente este objeto llamado religión.

Este fetiche mercantil es un ídolo y por esencia es antihumano con apariencia humana. La teoría del fetiche surge en el mismo momento en que Marx descubre que la relación del hombre con la naturaleza —siempre una naturaleza trabajada— es una relación mediada con otros hombres. Los hombres se relacionan entre sí, mediatizando esta relación por el objeto natural trabajado. En este sentido vale también para el Marx de *El Capital*, lo que dijo el joven Marx: la naturaleza es el cuerpo ampliado del hombre. Esto significa: la naturaleza es una relación social objetivada.

Eso es necesariamente así. Pero el hombre no sabe necesariamente que su relación con la naturaleza es relación social materializada. No sabiéndolo, la materia trabajada se transforma en fetiche, primitivamente de una manera ingenua, lo que hace surgir la religión de la naturaleza. La naturaleza allí domina al hombre, y el hombre no sabe que este dominio es resultado de la falta de desarrollo de su capacidad para transformarla. En el grado en que se transforma la naturaleza,

la religión de la naturaleza tiende a desaparecer. Pero eso no lleva a la toma de conciencia de que la naturaleza es una relación social materializada. Lleva más bien al desarrollo de la forma mercantil de la producción, en la cual el fetiche deja de ser un fetiche del poder de la naturaleza sobre el hombre, para transformarse en dinero, es decir, en la expresión generalizada del valor de cambio de productos producidos para el intercambio. La materia trabajada tiene ahora valor, y el tamaño y los movimientos del valor dominan a los productores. Resulta que este valor no aparece como un fenómeno dominable por el hombre, sino como una fuerza a la cual éste tiene que someterse. El dinero, en cambio, es la contrapartida de estos valores de cambio, y es la mercancía en la que expresan su valor, y que no está sometida a las leyes del valor.

Resulta así un mundo de mercancías, dominado por leyes rígidas, pero no transparentes, por encima del cual hay una mercancía —la mercancía dinero— que está exenta de esta rigidez y que parece tener el dominio absoluto sobre este mundo de las mercancías. Los hombres, en cambio, figuran como los portadores de estas mercancías y las leyes mercantiles rigen, por tanto, igualmente la relación entre los hombres. Hay dinero, hay mercancías y hay hombres. El dinero, poder absoluto y presencia de la libertad absoluta, las mercancías, que forman un mundo de cosas trabajadas que chocan entre sí, y el hombre, que no cuenta sino en su calidad de portador de mercancías y que sufre ó aprovecha estos golpes.

Toda religión ahora aparece como un desdoblamiento de este mundo fantasmagórico del fetiche mercantil. Una vez descubierto este carácter suyo, sin embargo, se vuelve posible la praxis revolucionaria de liberación que destruye, junto con el fetiche mercantil, su desdoblamiento religioso. Esta praxis está íntimamente vinculada con la conciencia que descubre que el fetiche en realidad no es más que un fetiche.

Sin esta conciencia el fetiche es indestructible. No existe en el aire. No se lo destruye como se podría hacer con un monumento. Es la promesa de la solución de todos los sufrimientos humanos hecha por una relación interhumana objetivada, que reproduce constantemente estos sufrimientos a una escala siempre mayor. El fetiche es lo antihumano vestido como hombre. Pero vuelve lo humano en contra del hombre. Utiliza la esperanza de la solución de los sufrimientos para perpetuarlos. Su destrucción significa asumir por parte del hombre precisamente esta esperanza, que el fetiche usa en contra suya. El fetiche y la praxis, por tanto, tienen algo en común: la esperanza. La praxis la asume, el fetiche la aprovecha. Por tanto el hombre se conoce en lo que es por la crítica del fetiche. Con el fetiche y su desarrollo se desarrolla a la vez la posibilidad del hombre de conocerse.

El hombre no se puede conocer sino por la crítica del fetiche, lo que significa, a la vez, asumir en la praxis la esperanza que el fetiche jugó en contra del hombre. Por eso el mismo fetiche tiene que tener determinado nivel de desarrollo, para que la crítica pueda descubrir la praxis. Crítica del fetiche es a la vez inversión del fetiche (Marx dice en este sentido, haber invertido la dialéctica de Hegel. O en la formulación de Engels: sacarle el núcleo racional al fetiche). En esta misma línea se entiende por qué la economía política marxista es la crítica de la economía burguesa. No es el rechazo de determinadas teo-

rias, sino su inversión o la búsqueda de su núcleo racional, que puede después llegar a servir como punto de partida de la praxis.

De esta manera se da la posibilidad de la praxis, que supera al fetiche y hace transparentes las relaciones sociales de una manera tal, que el hombre puede dominar en plenitud las condiciones materiales de la producción de su vida.

Todo este análisis es perfecto cuando se desconoce el problema fatal de la factibilidad de lo no-factible, de la esperanza en contra de la esperanza. Sin embargo, como vimos en el análisis de las relaciones mercantiles en las sociedades socialistas, la misma praxis de liberación vuelve a plantear este problema. Eso lleva al redescubrimiento del espacio mítico de liberación y con eso al planteo de una propia religión de liberación. La crítica de la religión de Marx deja de ser una crítica de la religión y se transforma en criterio del discernimiento de las religiones. No se trata, por eso, de instrumentalización de la religión, sino de su descubrimiento en el interior de la praxis de liberación.*

En este replanteo de la religión pierde toda su importancia el hecho de que Marx se haya opuesto a cualquiera religión. Marx jamás se define como antirreligioso, sino en favor de la liberación. Desconociendo el problema de la factibilidad de lo no-factible, lógicamente se tenía que definir en contra de la religión como tal. Sin embargo, esta segunda definición se deriva de la primera. Surgiendo la conciencia de la factibilidad de lo no-factible, la religión se transforma en parte esencial de la propia praxis de liberación que ahora puede asumirla. Pero asumirla tampoco es intrínsecamente necesario. La religión da nombre a la fuerza, que garantiza la factibilidad de lo no-factible. No parece tampoco intrínsecamente necesario darle un nombre, tratarla como sujeto. Ateísmo y religión aparecen como formas compatibles de relacionarse con el sentido de la praxis de liberación, y el criterio de discernimiento de la religión llega a ser a la vez el criterio del discernimiento de los ateísmos.

* Althusser describe la ideología —lo que designa un espacio mítico-religioso—, de la siguiente manera:

“La estructura especular doblemente desdoblada de la ideología asegura al mismo tiempo:

1. La interpelación de los sujetos en tanto sujetos.
2. Su sujeción al Sujeto.
3. El reconocimiento mutuo entre sujetos y el Sujeto y entre los mismos sujetos entre sí, y finalmente el reconocimiento del sujeto por sí mismo.
4. La garantía absoluta de que todo es exactamente así y de que, a condición de que los sujetos reconozcan lo que son y se conduzcan en consecuencia, todo irá bien: “Así sea” (pág. 129). Se trata de una descripción de lo que Marx llama el fetichismo. Althusser lo plantea como eterno y no descubre su posibilidad de ser invertido en un sentido racional. En el mito de liberación no se reconocen los sujetos en lo que son, sino en lo que no son, pero deberían ser. Por ser de liberación también es de rebelión, y por eso su lema no puede ser: “Así es”, sino: se puede hacer que el mundo sea nuevo. En su especificación religiosa el Sujeto (con mayúscula) atrae hacia tal reestructuración.