



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

“EL FETICHISMO CONTRA LA MERCANCÍA: ELEMENTOS PARA UNA  
HISTORIZACIÓN MÁGICA DEL CAPITALISMO”

MEMORIA PARA OPTAR AL TÍTULO DE PROFESOR DE FILOSOFÍA

AUTOR: ÁLVARO CRISTÓBAL RIVERA ZÚÑIGA

PROFESOR CO-PATROCINANTE: PATRICIO AZOCAR  
PROFESOR PATROCINANTE: MAURICIO GONZALEZ

SANTIAGO DE CHILE, DICIEMBRE DE 2020

AUTORIZADO PARA  
**Sibumce Digital**

# AUTORIZACIÓN

## Anexo 1: AUTORIZACIÓN PARA REPRODUCCION SIBUMCE

Se solicita esta autorización a los autores de la investigación con el fin de alojar y publicar el trabajo en el Repositorio Digital SIBUMCE, a fin de dar libre acceso electrónico a las tesis, memorias y seminarios generados en la UMCE y así contribuir a su difusión, preservación digital y mayor visibilidad en la comunidad académica y público interesado.



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACION  
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – DIRECCION DE INVESTIGACION



### IDENTIFICACION DE TESIS/INVESTIGACION

Título de la tesis,  
memoria o seminario : "El folclorista contra la mercadería: Elementos para una  
historización mágica del capitalismo"

Fecha : 16/12/2020

Facultad : Filosofía y Educación

Departamento : Filosofía

Carrera : Pedagogía en Filosofía

Título y/o grado : Lic. en Educación y profesora de Filosofía

Profesor guía/patrocinante : Mauricio Gonzalez - Patricia Azocar

### AUTORIZACIÓN

Autorizo a través de este documento, la reproducción total o parcial de este trabajo de investigación para fines académicos, su alojamiento y publicación en el repositorio institucional SIBUMCE del Sistema de Bibliotecas UMCE.

Álvaro Cristóbal Rivera Zúñiga

Nombre/Firma

Alfonso

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Santiago de Chile, 16 de Diciembre 2020

Imprima más de una autorización en caso de que los autores excedan la cantidad de firmas para este documento

Dedicado a Juana y Viviana...

Agradezco a mi amigo y profesor Patricio Azocar, cuyos aportes teóricos, prácticos y afectivos hicieron que esta investigación saliera de la mera intuición para aventurarse hacia la escritura. A Diego Moena y Vicente Saavedra por su amistad grabada a fuego entre estas páginas, nacidas al fragor de la juerga, la conspiración y la Revuelta: muchas gracias por sus revisiones, críticas, sugerencias y alcances, así como también por las risas, lágrimas y aquellas titánicas jornadas de lectura en las que profundizamos a la par nuestro cariño y nuestras reflexiones. A Benjamín Leslye por la posibilidad de experimentar la *magia* colectivamente, ahí donde la amistad y la locura son el mejor antídoto contra el miedo a la razón policial.

Agradezco también a mi abuela, madre, hermana y sobrina por su infinito amor, paciencia, cuidados y comprensión durante este proceso tan difícil como significativo. A mi padre por su cariño y apoyo constante. A Carla Salas por su luminosa *presencia* en mi vida, quien, además de brindarme la dicha de ser mi compañera, con su sabiduría me ayudó a mantener los pies en la tierra entre tanto concepto y pensamiento abstracto.

Finalmente agradezco a lxs asesinadx, torturadx, mutiladx y perseguidx por luchar; a lxs presxs políticxs chilenos y mapuche secuestrados durante la Revuelta y el Weichan; pero en especial a lxs secundarixs por regalarnos la epifanía que puso en suspenso el hechizo neoliberal.

## Índice de contenido

AUTORIZACIÓN.....	3
RESUMEN.....	6
Capítulo I.....	7
Fetichismo de la mercancía y producción de presencia.....	7
1.- El origen de la pregunta (introducción).....	8
2.- Volver a Marx, una vez más.....	19
3.- Mística de la mercancía: el secreto de la cosa sensorialmente suprasensible.....	23
Capítulo II.....	37
Explotación del cuerpo deseante: el sujeto-mercancía.....	37
4.- Perversión y vida como divisa.....	38
5.- Subjetividad y espectáculo en la segunda revolución industrial.....	52
6.- Potentia gaudendi: el orgasmo como fuerza de trabajo en la era farmacopornográfica..	56
Capítulo III.....	63
El fetichismo contra la mercancía.....	63
7.- El fetiche y los márgenes del mundo ante la crisis de la presencia moderna.....	63
8.- La brujería capitalista.....	70
9.- (In)conclusiones: Afirmar el fetiche para transformar el presente.....	79
BIBLIOGRAFÍA.....	82

## RESUMEN

La presente memoria de título busca conocer, analizar y discutir acerca del sentido que tiene el concepto de fetichismo en la filosofía occidental en relación con el desarrollo histórico de aquellas ideas, técnicas, prácticas y discursos que lo vinculan con la producción de una presencia característica de los sujetos en la época del capitalismo moderno y contemporáneo. Teniendo en cuenta el vasto empleo de este término por parte de diversas disciplinas científicas y corrientes filosóficas durante los últimos siglos -ya sea como metáfora explicativa o sustantivo aplicado a fenómenos relacionados con las percepciones y representaciones de los objetos- salta a la vista debido al hecho de que esta palabra provenga del vocabulario propio de prácticas mágicas al ser una acepción de hechizo. Tras constatar las implicancias existenciales que tiene dicha palabra para la razón moderna, la investigación adquiere la forma de un ensayo cuya finalidad es elaborar ciertas impresiones acerca de lo que la filosofía contemporánea y el pensamiento esotérico han denominado como el sentido mágico del capitalismo. Finalmente centraré la atención en el pragmatismo de la brujería que irrumpe dentro de los movimientos sociales y el panorama de las organizaciones anticapitalistas.

**Palabras clave: Fetichismo, Presencia, Capitalismo, Magia, Pragmática.**

## ABSTRACT

The present memory of title seeks to know, analyze and discuss about the meaning of the concept of fetishism in Western philosophy in relation to the historical development of those ideas, techniques, practices and discourses that link it with the production of a characteristic presence of subjects in the age of modern and contemporary capitalism. Taking into account the vast use of this term by various scientific disciplines and philosophical currents during the last centuries - either as an explanatory or substantive metaphor applied to phenomena related to the perceptions and representations of objects - it stands out due to the fact that this word comes from the vocabulary of magical practices as it is a meaning of spell. After verifying the existential implications that this word has for modern reason, the investigation takes the form of an essay whose purpose is to elaborate certain impressions about what contemporary philosophy and esoteric thought have called the magical meaning of capitalism. Finally, I will focus on the pragmatism of witchcraft that breaks out into social movements and the panorama of anti-capitalist organizations.

**Keywords: Fetishism, Presence, Capitalism, Magic, Pragmatics.**

# Capítulo I

## Fetichismo de la mercancía y producción de presencia.

### 1.- El origen de la pregunta (introducción).

Esta investigación nace por el deseo de hacer chocar dos ámbitos de mi vida que durante mucho tiempo se mantuvieron separados el uno del otro: la magia y la política. La filosofía hizo posible este encuentro improbable, sirviendo de soporte medial para una reflexión intuitiva que se extiende más allá de los límites de este texto. Así, la potencia creativa que se vincula con el simbolismo de la Trinidad da forma a este artefacto escritural. Magia, política y filosofía: si lo proyectáramos en términos geométricos, en el baricentro de este triángulo se encontraría mi experiencia. Infinitos vectores se intersecan dentro de esta figura: amistades, conversaciones, temporalidades, distancias, afectos, deseos, rostros... La experimentación del devenir de una época catastrófica encuentra en mí la sustancia orgánica que da voz a la pregunta, ahí donde el estudiante, el militante, el profesor, el pagano, el amigo, el escritor o el amante se repliegan al verse interrogados mordazmente por el niño:

¿Cómo habitar el presente cuando el futuro se ha vuelto incierto?

Preguntarse por el presente implica entablar un combate encarnizado con aquellas limitaciones y oportunidades que configuran el campo de posibilidades que llamamos realidad. Esta cuestión es central para comprender la selección de los conceptos que articulan esta investigación puesto que, mientras más me empeñaba en que la tesis se ajustara a ciertas hipótesis iniciales, mis paulatinos descubrimientos me exigían atender con urgencia a su efectuada concreta ante la palpable ferocidad de los acontecimientos actuales. En primera instancia me interesa señalar aquí cómo fue que determinadas vivencias y lecturas me obligaron a abandonar el suelo firme del que brotaron mis inquietudes llevándome con ello a aventurarme hacia nuevas reflexiones, las que, no obstante, me permitirán encontrar un punto de anclaje desde el que elaborar en profundidad el asunto político de la magia en futuras investigaciones.

Habiendo comenzado mis estudios en la universidad el año 2014, mi historia personal

se entrelaza íntimamente con aquellos fenómenos locales y globales que determinan el curso de la segunda década del siglo XXI. Nacido y criado en plena “transición”, pertenezco a la generación que creció de la mano con el surgimiento de los movimientos sociales en Chile: desde las primeras luchas por la recuperación de la educación pública y gratuita hasta la Revuelta de octubre del 2019, nuestra experiencia política como hijxs y nietxs de la dictadura está marcada por la apremiante necesidad de reelaborar las prácticas organizativas del pasado ante los nuevos desafíos que enfrenta la clase trabajadora tras la consumación del neoliberalismo a escala planetaria.

Organizaciones revolucionarias, partidos políticos, sindicatos y federaciones estudiantiles han quedado obsoletas ante su incapacidad congénita para responder a las urgencias de estos tiempos. La historia reciente ofrece innumerables ejemplos que prueban cuan profunda es la brecha entre la atávica concepción política de nuestros padres y los anhelos de la juventud que hoy se vuelca a las calles. Pero más allá del trasfondo económico, político, social, histórico y cultural que nos une en la lucha contra la explotación -y del que hemos aprendido siguiendo el valeroso ejemplo de nuestros antecesores-, hay ciertas expresiones contemporáneas que permiten señalar una fractura radical en el curso de las últimas décadas; un quiebre que, sin embargo, se ha estado asomando por doquier de manera intermitente con la aparición de una multiplicidad contenida por siglos entre los márgenes del proyecto antropológico moderno.

Los relatos de la civilización occidental, contruidos sobre los cimientos de la metafísica judeocristiana, se desploman ante nuestros ojos, arrastrando consigo a las instituciones que otrora mantenían el consenso espiritual de los individuos con los ideales universales humanistas. El planteamiento de esta hipótesis también vincula estrechamente mi historia personal con el origen de la pregunta, pues de niño fui educado en el evangelio al amparo de la doctrina católica (¿existirá un mejor aliciente para la apostasía que una infancia condenada al catecismo?) Pero a pesar del desprecio por los dogmas que me impusieron, siempre me interesó conocer nuevas formas de cultivar las potencias que albergan los espíritus. La literatura fantástica, la ciencia ficción, la parapsicología y la teología comparada me mostraron una naturaleza habitada por fuerzas misteriosas y sutiles que coexisten con los humanos desde tiempos inmemoriales, mucho antes de que el dios de Abraham se apropiara de

su forma por medio de la palabra. Fue así cómo durante la adolescencia tuve mis primeros acercamientos con la Magia a partir de la Wicca y el neo-paganismo, hecho que ocurrió casi al mismo tiempo que llegaban a mis manos los textos clásicos del anarquismo y la teoría anticapitalista.

Desarrollé estas dos dimensiones de mi vida de manera separada hasta hace algunos años, manteniendo mis inquietudes espirituales a una distancia prudente de los argumentos políticos y económicos con los que pretendía validar científicamente mi crítica al capitalismo. Cuando entré a la universidad descubrí de la mano con la filosofía nuevas formas de comprender el mundo mientras éste se transformaba vertiginosamente ante mis ojos. Milité un par de años justo en la época en que las organizaciones políticas anticapitalistas comenzaban a proliferar entre la juventud para luego derrumbarse debido a su vocación de vanguardia que les alejaba cada vez más de una clase trabajadora muy diferente a la que aparecía en los manuales canónicos escritos por los científicos de la revolución. Me había convertido en un materialista acérrimo que pensaba que la realidad era dialéctica y me olvidé durante un buen tiempo de los rituales y meditaciones que había estado practicando en solitario con los escasos medios que tenía a mi alcance.

Pero sin ánimos de dilatar más el asunto en cuestiones personales y para entrar de lleno en el problema filosófico que hizo posible este primer cruce de cables, sólo me resta señalar brevemente algunos acontecimientos que fueron determinantes para la selección de los conceptos que aquí se desarrollan. A mi parecer, en el año 2018 se produjo un profundo quiebre en la comprensión histórica, subjetiva y categorial de los movimientos políticos en Chile a raíz de tres fenómenos que, a pesar de ser consecuencias directas de procesos sociales de muy larga data, en su manifestación concreta y local se pueden leer los signos de la crisis terminal y global que afecta a la civilización moderna y su modo de vida. Con el comienzo del segundo período presidencial de Piñera, la irrupción de los movimientos feministas y el asesinato de Camilo Catrillanca a manos del “Comando Jungla”, quedó en evidencia el inevitable porvenir totalitario del modo de producción capitalista neoliberal ante la experiencia común de las contradicciones -vitales, ecológicas y existenciales- entre los medios que se plantean como necesarios para su expansión y la comprensión ontológica de “lo humano” que sustenta a las instituciones democráticas de las sociedades modernas.

Claramente, ni los gobiernos oligárquicos -o el mismo Piñera-, ni la precarización de la vida, ni la opresión patriarcal, ni la persecución policial, ni la destrucción del medio ambiente ni mucho menos la aniquilación y el despojo de los pueblos originarios son una novedad en la historia del capitalismo ¡Por el contrario! Más bien, el sentido acontecimental de estos fenómenos proviene de esa experiencia inmanente, común y generalizada del carácter catastrófico de la economía mercantil, enmascarado exitosamente durante más de un siglo por las socialdemocracias y los “comunismos reales”, en un momento en que la civilización capitalista se enfrenta dramáticamente con sus propios límites vitales. De un momento a otro, quienes aún encontraban una antestesia para su angustia existencial en el consumo y la engañifa meritocrática, se vieron enfrentados con la verdadera cara del capitalismo. Pero fue, precisamente, producto de la irrupción sensible de aquellos cuerpos más históricamente violentados, marginados, desposeídos y explotados, que la ilusión del “pacto social” se desvaneció ante los ojos de todos.

En un país profundamente endeudado, donde gran parte de la población toma antidepresivos para seguir trabajando a pesar de la angustia y la incertidumbre, con los índices más altos de suicidio entre la juventud, con un Estado dominado por empresarios depravados capaces de todo con tal de aumentar sus ganancias; donde los pueblos originarios en resistencia y los activistas ambientales son asesinados a manos de la policía, el sicariato y grupos paramilitares; donde las mujeres son violentadas sistemáticamente por una justicia patriarcal que ampara a sus agresores y las convierte en ciudadanas de segunda categoría, sólo era cuestión de tiempo para que las promesas de alegría que sostenían al paraíso neoliberal dieran paso al desengaño y la rabia de un pueblo que hoy tiene contra las cuerdas al experimento de los Chicago boys. Las protestas y revueltas que desde hace más de una década sacuden a las democracias neoliberales instaladas en todos los rincones del planeta nos demuestran no sólo que lo ocurrido en Chile no fue un hecho aislado, sino también que el modo de producción capitalista se enfrenta a una crisis terminal de la que sólo podrá salir airoso si moviliza todos sus recursos disponibles para mantener su ritmo de crecimiento, condenando con ello a cuatro quintos de la población mundial junto a millones de especies a la extinción en un medioambiente devastado por el extractivismo.

Ante la conciencia de que nos enfrentamos con un peligro desconocido al que ya no

podemos resistirnos recurriendo a los mismos medios de siempre, comencé a prestar atención a las señales que me ofrecía mi entorno y a las preguntas que diversos autores se hacían desde hace varias décadas dentro del panorama de la filosofía contemporánea. Así fue como llegué al texto del que extraje las categorías que articulan esta investigación. Cuando leí por primera vez el texto “Una metafísica crítica podría nacer como ciencia de los dispositivos..” (1999), del colectivo Tiqqun, no lo entendí, por el simple hecho de que aún no me había familiarizado con los conceptos y problemas filosóficos que ahí se exponen. Pero a medida que mis profesorxs, compañerxs y amigxs ponían a mi alcance las herramientas necesarias para comprender por mi cuenta el sentido que tiene nuestro oficio más allá de aquello que lo convierte en una disciplina, pude encontrar un punto de anclaje entre las teorías que aprendía en clases y la experiencia común que nos hace cómplices en la tarea de interrogar a las ideas de nuestro tiempo.

Con su particular modo de anunciar el inminente derrumbe de la civilización occidental moderna, Tiqqun acusa recibo de los síntomas de una crisis existencial que aqueja a los cuerpos sometidos al régimen de producción mercantil contemporáneo, señalando aquellas implicancias metafísicas que las teorías revolucionarias clásicas habían relegado durante todo el siglo XX al enfocar sus esfuerzos sólo en los factores económicos y políticos que perpetúan al orden capitalista. Caracterizada por una escritura polémica y rupturista, entre las páginas que componen los dos números de esta revista -publicada en Francia los años 1999 y 2001- se exponen diversas teorías que apuntan a la superación de las limitaciones con que se enfrentan en la actualidad los movimientos anticapitalistas debido a la caducidad de los ideales modernos que fundamentaron el programa comunista a partir de la identificación del proletario como aquél sujeto revolucionario encargado de sepultar las contradicciones históricas inherentes a la sociedad burguesa. Tomando elementos del marxismo, del situacionismo, del post-estructuralismo, del anarquismo, del feminismo, del ecologismo y de la contracultura, éste “órgano consciente del partido imaginario” reelabora los grandes problemas del pensamiento occidental situándolos dentro de un contexto determinado por la globalización, el cambio climático, las crisis financieras, la tecnología digital, la cultura del consumo, el neoliberalismo, los *mass media* y el poder de las grandes corporaciones transnacionales, pero estableciendo como el eje articulador de su crítica a los mecanismos destinados a la

producción de una subjetividad susceptible de ser capturada por la economía capitalista.

Yendo de una vez por todas al meollo del asunto, a través de las siete secciones que componen el ensayo “*Una metafísica crítica podría nacer como ciencia de los dispositivos...*” nos vamos sumergiendo en las visiones de un mundo automatizado en el que la existencia humana ha sido sometida, mediante el control minucioso ejercido por una infinidad de *dispositivos* que operan sobre los cuerpos, al *apresamiento productivo* de sus potencias vitales. La figura del oficinista frente a su escritorio o la del automovilista frente al volante son el punto de partida para ilustrar la paradoja que enfrenta la sociedad actual al verse inmovilizada por los adelantos técnicos que ella misma creó para sortear los límites naturales que coartaban su libertad de movimiento. Arrojadados al desierto del consumo, la competencia y el individualismo, los sujetos contemporáneos (nombrados aquí como “*Bloom*”<sup>1</sup>) resienten los síntomas de la crisis de su ser-en-el-mundo, de su presencia determinada por siglos de civilización y adelantos tecnológicos que hoy la mantienen enclaustrada en imponentes ghettos de cristal, hormigón y hierro. La pregunta que nos propone Tiquun es simple: ¿cómo llegamos a este punto? ¿qué tuvo que pasar para que nuestra venida al mundo estuviera apuntalada por un entramado de objetos, discursos, espacios y temporalidades (en fin, dispositivos) dispuestos para modular las fuerzas caóticas que nos afectan y así orientarlas hacia un fin productivo ajeno a nuestra voluntad? De este modo, con el propósito de *historizar* aquello que llaman *presencia*, el texto nos confronta con una forma de vida abyecta y que desde siempre ha inquietado a los pensadores modernos, precisamente por tener una comprensión del mundo totalmente opuesta a la que comparten los hombres civilizados: el primitivo.

A partir de los estudios realizados por el antropólogo italiano Ernesto De Martino en su obra “El mundo mágico” (2004), los franceses establecen una separación entre dos épocas en las que la presencia se concibe de modos distintos: el “mundo mágico” y el “mundo

---

1 “Tiquun llama “Bloom” a ese punto de partida de otra politización posible. El Bloom es una cierta debilidad existencial, característica de nuestra condición contemporánea. Es la figura que designa nuestra situación de impotencia e indiferencia ante un mundo que no se deja cambiar. Está atrapado en la realidad, en la “normalidad”, justo ahí donde también te coloca un aterrizaje forzoso. Pero no se trata de una figura exclusivamente negativa que haya que aprender a sortear. El Bloom es al mismo tiempo veneno y antídoto. Es el fondo donde se puede tomar de nuevo impulso. Entonces esa debilidad puede convertirse en fuerza; pero no en cualquier fuerza: en una fuerza débil o, mejor dicho, en una *fuerza vulnerable*.” Amador Fernandez-Savater “Crisis de la presencia. Una lectura de Tiquun”.

moderno”:

*Todo el malentendido occidental con respecto de la magia y, más generalmente, de las sociedades tradicionales, dice en resumen De Martino, se debe al hecho de que pretendemos comprenderlas desde afuera, a partir del presupuesto moderno de una presencia adquirida, de un ser-en-el-mundo asegurado, apoyado en una clara distinción entre el yo y el mundo. En el universo tradicional-mágico, la frontera que constituye al sujeto moderno como un sustrato sólido, estable, seguro de su ser-ahí, ante el cual se extiende un mundo atestado de objetividad, conforma todavía un problema. Dicha frontera existe en este universo para conquistarlo, para fijarlo; la presencia humana es así constantemente amenazada, sintiéndose en un peligro perpetuo. Así, esta labilidad coloca a la presencia humana a merced de cualquier percepción violenta, de cualquier situación saturada de afectos, de cualquier acontecimiento inasimilable (Tiqqun. 2001 s.p)*

Poniendo de un lado al hombre civilizado -premunido de una visión “objetiva” del mundo que le permite mantenerse a una distancia prudente de aquellos fenómenos que perturban su existencia- y del otro al primitivo -arrojado a un mundo habitado por fuerzas inconmensurables que ponen en peligro su unidad como individuo- comenzamos a entender a la *presencia* como aquella conciencia inmediata de los afectos que producen los objetos sobre el cuerpo, que a su vez da lugar a la comprensión causal del mundo por parte de los individuos. En ambos casos, ésta refiere al *esquema metafísico e histórico* que entrega ciertas pautas a las personas para que puedan afirmar su lugar en un mundo al que son incorporadas mediante la transmisión de una experiencia común sobre los efectos que tienen las técnicas, relatos y saberes propios de una sociedad sobre la naturaleza y sobre sí mismas.

Recurriendo a registros etnográficos de observadores europeos (misioneros, naturalistas, antropólogos, etc) que afirmaron ser testigos de fenómenos milagrosos o físicamente imposibles como resultado de rituales mágicos llevados a cabo por *hechiceros y chamanes* pertenecientes a diversos pueblos originarios repartidos por todo el mundo, de Martino (2004) propone investigar acerca de los problemas que supone para el pensamiento científico moderno el estudio de estos sucesos como hechos *reales*. El riesgo epistemológico que implica consentir la existencia de tales fenómenos estriba en la suspensión de la “legalidad

natural” en provecho de sujetos empíricos individuales, donde los fenómenos *paranormales* (como la *premonición*, la *telepatía*, la comunicación con los muertos o la alteración de las leyes de la física, de las que se dan sobrados ejemplos en este texto) se revelan como la expresión de un orden de *afectos y representaciones, de creencias y de mitos* (2004. p.113). Así, la *compenetración (Einfühlen)* del *primitivo* con su mundo obliga al científico moderno a replantearse tanto los términos bajo los que concibe el *sujeto del juicio* -los poderes mágicos- como la categoría juzgante -el concepto de realidad- (p. 68). Para el autor, sólo de esta manera se hace posible establecer ciertos parámetros en los que la práctica de la *magia*, dotada de su propia *objetividad*, pueda ser comprendida por sí misma: como parte constitutiva de una *presencia* ajena a la del hombre civilizado.

El problema que introduce a estas prácticas en la discusión surge cuando la *presencia* entra en *crisis* a consecuencia de un acontecimiento violento y desconcertante que, de un momento a otro, nos deja desamparados, sin la capacidad de encontrar en el mundo aquél lugar lleno de figuras familiares por el que solíamos movernos con total fluidez. La muerte de un ser querido, un desastre natural, una enfermedad o un accidente son situaciones que podrían hacer que tanto el hombre moderno como el primitivo se desmoronen, llevándolos a sentirse poseídos por una fuerza que los deja “fuera de sí”. En este punto, la figura del *fetichismo* sirve para mostrar cómo es que el primitivo encuentra en la magia los mecanismos para sortear su “drama existencial”, siendo determinante la figura del chamán en estos casos pues es quien media entre la persona afectada y las fuerzas que la embargan:

*Esta práctica banal -nos dice Tiqqun- (la de inventarse un alter ego objetal) es aquello que los occidentales recubrirán con el apodo de “fetichismo”, rechazando comprender que el hombre “primitivo” se recompone, al reconquistar una presencia, mediante la magia. Reproduciéndose el drama de su presencia en disolución, pero esta vez acompañado y apoyado por el Chamán —en el trance, por ejemplo—, pone en escena dicha disolución de tal manera que vuelve a ser su amo. Lo que el hombre moderno reprocha tan amargamente al “primitivo”, después de todo, no es tanto su práctica de la magia, sino la audacia que tiene para otorgarse un derecho que es juzgado obsceno: el de evocar la labilidad de la presencia y, con ello, volverla participable”.*(2001 s.p)

Ante esto la cuestión de la *labilidad* que caracteriza a la *presencia* en *crisis* se nos muestra a su

vez como la cuestión de los medios requeridos -en ambos casos- para enfrentarla en virtud de preservar la unidad de los individuos. Ahora bien, lo que resulta decisivo en esta alusión proviene del sentido que adquiere para la *metafísica* occidental el problema de la *presencia* que vacila, puesto que -a diferencia de lo que ocurre en el *mundo mágico*- ésta niega la posibilidad de que los fenómenos la desborden.

Nombrada como aquí como *presencia soberana*, la venida de los cuerpos al mundo de las cosas en la civilización capitalista moderna se caracteriza por el modo en que los *dispositivos* producen, gestionan y contienen la existencia de los sujetos dentro de una *economía de la presencia constante*. Siendo el resultado de siglos de desarrollo técnico y científico, la consumación planetaria de la dominación ejercida a través de los *dispositivos* es mostrada como la fuerza encargada de modular los efectos de la *crisis* a escala molecular: cualquier cuerpo afectado por una potencia *anormal* o que amenace con desestabilizar los *flujos* que conforman la maquinaria *imperial* son neutralizados de manera eficaz mediante la persecución policial desplegada a diferentes niveles. La figura del *perverso*, el *loco*, el enfermo, el *obrero*, el *criminal*, el *conspirador*, la *mujer*, el *niño* o el *primitivo* ofrecen a la vista algunos ejemplos de cómo se manifiestan los efectos corporales de un sistema diseñado para obtener el mayor provecho productivo de las vidas orgánicas de los individuos que somete.

Sin entrar en definiciones exhaustivas acerca de este concepto -que sin dudas es uno de los más decisivos en el pensamiento contemporáneo- a mi parecer lo interesante del planteamiento de Tiquun (2001) radica en la forma que apuestan por señalar en el *dispositivo* la implicancias existenciales de la dominación capitalista desde su sustrato metafísico, lugar del que advierten es preciso desenterrar una relación radicalmente distinta con el mundo que habitamos. A partir de esta *jugada*, definida como el propósito de su *metafísica crítica*, asumen la tarea de replantearse inclusive aquellas teorías que han sido cruciales en la configuración de los discursos y estrategias anticapitalistas. Precisamente eso fue lo que llamó mi atención de este texto, pues en él la noción del *fetiché* permite examinar *a contrapelo* los límites ontológicos de la *crítica* al modo de producción capitalista más contundente jamás elaborada y de la que surgen las categorías que describen las dinámicas generales de la explotación moderna: me refiero a la *crítica a la economía política* de Karl Marx.

La manera en que Tiquun aborda la obra de Marx en este texto deja entrever que, a pesar de haber expuesto en profundidad el funcionamiento del capitalismo sustentando su método de observación científica en los aspectos materiales e históricos del fenómeno, justamente en ello el treviriano reproduce el gesto *ilustrado* propio de la subjetividad que encarna la *presencia soberana*. Remitiéndose a las diversas alusiones acerca del *fetichismo de la mercancía* que aparecen en los escritos de Marx -pero centrando la atención en el parágrafo 4 del capítulo primero de “El Capital”-, los franceses advierten cómo dicha metáfora, lejos de permitirle establecer una posición crítica hacia aquella metafísica representativa de las relaciones sociales de explotación en su dimensión inmanente, lo conducen a replicar el relato *teleológico* occidental según el cual la superación de las condiciones existenciales en el capitalismo sólo puede ser posible por medio de la separación entre el mundo *objetivo* y las *mistificaciones* que lo enturbian. Para los Tiquun (2001), Marx

*no quiere ver lo que ocurre, desde el punto de vista de ser-en-el-mundo, entre esos “hombres” y esas “cosas” [las mercancías]; él, que quiere explicar la necesidad de todo, no comprende la necesidad de esa “ilusión mística”, su anclaje en la vacilación de la presencia, y en la represión de ésta. Sólo puede despedir ese hecho remitiéndolo al oscurantismo, al retraso teológico y religioso, a la “metafísica (s.p).*

Más allá de denunciar la estructura ideológica de la que brotan las *ilusiones* en la sociedad mercantil, el acento que pone Tiquun en la dimensión *metafísica* del dispositivo pretende resaltar aquello que en la *presencia* se pone en juego como lo immanente: es decir, la relación misma entre el sujeto y el objeto que, en este caso, lo hace aparecer como un agente activo frente a una cosa dispuesta pasivamente para la voluntad humana. Marx, como buen moderno, sostiene que el *carácter fetichista de la mercancía* da cuenta de un retraso del pensamiento similar al *fetichismo* de los *primitivos* y por tanto la única forma de superar las contradicciones inherentes al capitalismo pasa por racionalizar las relaciones sociales y productivas. Para Tiquun el error que cometen tanto el alemán como de Martino se explica porque ambos consideran que la *presencia* es un atributo humano, ignorando en ello la *“inhumanidad que triunfa en la crisis de la presencia, cuando lo ente se impone en toda su aplastante insistencia”* (2001, s.p).

De aquí, precisamente, surge la pregunta que articula esta investigación y ensayo:

primero, porque tras haber leído este texto se me presentaron una serie de inquietudes con respecto al concepto de *fetichismo* tal como es expuesto por Marx en su obra (la que no había tenido oportunidad de conocer a fondo con anterioridad); segundo porque, dado el modo en que Tiqqun hace uso de dicha palabra, me pareció muy interesante indagar en la relación entre ésta con los *dispositivos*, el *capitalismo* y la *magia*; tercero, porque tras la llamada *crisis de la presencia* se advierte una *continuidad histórica* de las formas en que se despliega la dominación capitalista que la vuelve susceptible de ser analizada desde una perspectiva ecléctica, ahí donde la explotación mercantil ya no depende solo de factores económicos y políticos sino ontológicos; y cuarto, porque ofrece la oportunidad de recoger ciertos elementos desde los que pensar una potencia política en la *magia*.

De tal manera, en esta investigación se plasma mi recorrido por una gran variedad de autores, textos y discusiones propiciadas por éstos. El primer capítulo está centrado en la comprensión de la noción de *fetichismo de la mercancía* en la obra de Marx, pero recogiendo ciertos elementos -tanto de la bibliografía del alemán como en los trabajos de comentaristas posteriores- que apuntan a clarificar la relación que existe entre el capitalismo y la *presencia* a la que refiere Tiqqun. Como descubriremos, esta idea ha suscitado muchísimas controversias que, además de plantear una diferencia radical entre los distintos lectores de Marx, nos permitirán proyectar la discusión en los capítulos siguientes. En el segundo capítulo profundizo en la relación que existe entre capitalismo y *presencia* a partir de la identificación de aquellos momentos dentro desarrollo histórico de las fuerzas productivas en los que la industria se ha abocado a la tarea de capturar, producir y someter la sensibilidad de los trabajadores, llegando a modular tanto la subjetividad de éstos como el sentido económico de la sociedad en su conjunto. El tercer y último capítulo es una vuelta al problema del *fetichismo* pero esta vez buscando su raíz en el problema *mágico* que supone la producción del *fetichismo* como una herramienta utilizada en la *brujería*. A partir de esto exploraré las intuiciones de diversos pensadores contemporáneos que abren la pregunta por el sentido político de la *magia* -tal como lo hace Tiqqun- tomando como punto de partida las experiencias organizativas de los colectivos anticapitalistas que reivindican la *magia* en el contexto de la *crisis* global en la que surgen los movimientos sociales.

Antes de empezar -y a modo de advertencia- me parece necesario señalar brevemente

dos cuestiones importantes. Primera, que de ninguna manera mi intención es la de comprobar o refutar las imprecaciones que los Tiquun dirigen a Marx pues lo que me interesa sugerir es que, más allá de la bravata sensacionalista de los franceses que da origen a esta investigación, el problema del *fetichismo* es sumamente complejo, contingente y estimulante. Segunda, en términos metodológicos y estilísticos (digo esto para que no sea tomado como un mero descuido) esta investigación presenta una serie de variaciones en el registro de escritura que el lector podrá identificar (específicamente al comienzo del primer capítulo incluyendo esta introducción y a partir del tercero): esto se explica por el hecho de que me propuse crear un artefacto escritural que proyectase las distintas intensidades y afectos que me atravesaron durante este proceso, elementos que a mi juicio difícilmente podría ser recogidos un texto expositivo estrictamente académico. Dicho esto y sin más que agregar, comencemos.

## **2.- Volver a Marx, una vez más.**

Estamos viviendo tiempos interesantes: *tiempos de crisis*, cómo gustan referir aquellas y aquellos entendidos en cuestiones históricas. Levantamientos populares, recesión económica, pandemias, desastres ecológicos, inseguridad, extinciones masivas, desempleo, guerra, corrupción, empobrecimiento e incertidumbre son solo algunos de los ingredientes principales en la elaboración del diagnóstico de la *crisis*, balance en el que coinciden sin ambages desde lxs más contestatarixs a lxs más reaccionarixs. De un tiempo a esta parte dicha palabra se ha transformado en un punto de inflexión al momento de preguntarnos acerca del porvenir de nuestra sociedad, pero ¿en qué tiempo y a cuál parte podemos dirigir la mirada para encontrar tan sólo un momento de estabilidad? Marx, en las primeras líneas de su “*Dieciocho brumario...*”, lanza una mordaz sentencia para ilustrar la paradoja: “*Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal se producen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y otra vez como farsa*” (s.f. p. 6). Aún guardando las distancias para evitar caer por negligencia en fórmulas poco rigurosas, hoy por hoy esta frase no deja de resonar en el curso de los acontecimientos que marcan nuestro presente: por poner un ejemplo de muchos, entre tanta

declaración de guerra, tanta desaparición, tanto centro clandestino de detención y tortura, tanta policía secreta y tanta evocación a la amenaza *castrochavista*, se hace bastante difícil no acordarse de Pinochet cuando miramos a Piñera -incluso antes de octubre del 2019. Sin duda hacemos bien cuando hilamos fino para comprender en qué medida el *Jueves negro* de 1929 distó mucho de la crisis de los *Subprimes* del 2008, así como la “*primavera árabe*” del movimiento *Occupy Wallstreet* a pesar de haber ocurrido el mismo año, pero ¿qué utilidad tendría la historia si sólo se ocupara de narrar un conjunto de hechos aislados sin atreverse en ello a trazar proximidades posibles entre puntos espacio-temporales aparentemente disímiles?

*Volver a Marx, una vez más...* después de la caída del muro, después de Stalin y Pol Pot, después de Chernobyl, después de Sendero Luminoso o después de la transformación de China en una superpotencia capitalista ¿bajo qué pretexto se vuelve pertinente desempolvar las teorías de un intelectual aparentemente obsoleto? De buenas a primeras resulta insuficiente reducir toda esta discusión al hecho de que unos interpretaron su obra mejor que otros, sobretodo si analizamos la brutalidad de las luchas intestinas producidas por doquier entre las diversas facciones del marxismo: bolcheviques contra mencheviques, leninistas contra autonomistas, estalinistas contra trotskistas, guevaristas contra maoistas, etc. Si el enfrentamiento encarnizado entre personas con un mismo propósito no hubiese pasado del debate constructivo el chiste se contaría sólo, pero lamentablemente ante tanto fratricidio, la tragicomedia protagonizada por los herederos de Marx nos obliga -tal como el jardinero Willy en aquella famosa escena de *Los Simpsons*- a agitar el puño con rencor para exclamar: *¡Malditos marxistas, arruinaron el marxismo!* Sin embargo tampoco podemos desconocer así como así los aportes realizados por una infinidad de personas que, ante su experiencia concreta de la explotación capitalista, se sirvieron de cuanto tenían a la mano para transformar su realidad. *Volver a Marx*, por tanto, más allá de las discrepancias históricas, teóricas, doctrinarias y políticas suscitadas en el transcurso de la lucha contra el capitalismo, implica ensoñarse con un mundo tangible donde *lo común* se manifieste radicalmente, de un modo fuera-de-lo-común. Así es como, atraído por las fuerzas infernales desatadas con la crisis, el fantasma del *comunismo* vuelve a recorrer la tierra.

Tomar parte en la pregunta por el comunismo en la actualidad requiere de un análisis crítico en la historia que no aspire a higienizarse de las contradicciones inherentes al desarrollo

de los movimientos anticapitalistas en los últimos siglos. Es necesario volver a plantear la discusión en torno a aquellos problemas que han sido centrales, no sólo a nivel teórico, sino también en las prácticas concretas de organización, agitación y reivindicación de la clase trabajadora, sobretodo considerando cuan complejas se han vuelto las relaciones económicas y políticas en las últimas décadas. Atender al sentido actual de nociones como *trabajo, dinero, explotación, mercado o partido*, no puede ser una tarea secundaria y restringida a círculos cerrados conformados por intelectuales-cuadros o burócratas militantes, más aún teniendo en cuenta cuan obsoletas se han vuelto las estructuras de la izquierda tradicional con el acontecer de los movimientos sociales. Precisamente urge volver a Marx por el hecho de que las categorías que elaboró en su tiempo todavía reflejan la esencia de las dinámicas por las que el capitalismo se perpetúa hoy en día, describiendo un movimiento general *trans-histórico* pero que debe ser reelaborado constantemente atendiendo a las singularidades de cada época y lugar.

La diferencia sustancial por la que apuesto en este ejercicio de relectura de la obra de Marx estriba en la atención a su contenido ético por sobre el político, cuestión que nos podría servir para distinguir entre el carácter pragmático de las relaciones sociales capitalistas concretas con respecto al carácter doctrinario del marxismo comprendido como un método científico enfocado en dotar de consistencia teórica a los estados socialistas. Si en nuestro afán por aportar con la superación del modo de vida capitalista queremos evitar volver a replicar como farsa la tragedia de los llamados comunismos reales es imperante que nos preguntemos por el aquí y el ahora en los que esas representaciones sobre la vida deben ser superadas. En resumen, la invitación es a que dejemos de tomarnos en serio -por ejemplo- los pormenores ideológicos que dieron paso a la separación entre anarquistas y marxistas durante el V congreso de la Primera Internacional en 1872 y nos preguntemos sobre las consecuencias que está teniendo en el 2020 el progresivo reemplazo de la fuerza de trabajo humana por máquinas automatizadas o la alarmante devastación del Amazonas por parte de corporaciones multinacionales omnipotentes. Ese es el motivo por el que me parece importante volver a Marx una vez más a partir del análisis del carácter fetichista de la mercancía y su secreto.

Antes de entrar de lleno en el análisis del *fetichismo* en este texto de Marx es necesario contextualizar a grandes rasgos la discusión que ha generado este apartado en una infinidad de

lectores, comentadores y militantes de las ideas propuestas por el filósofo. Tal como reconoce el filósofo español José Antonio Zamora (2012), este acápite de *El Kapital* ha dividido los espíritus de los lectores en dos grupos: *Por un lado, los que lo consideran el concepto clave que permite resumir toda su obra y, por otro, quienes prefieren evitarlo a toda costa* (p. 61). Y es que, a pesar de que su uso haya quedado relegado a un lugar secundario en la elaboración teórica de los conceptos centrales que configuraron la economía política de los capitalismo estatales conocidos como *comunismos reales*, esta analogía no ha dejado de inquietar a diversos autores estudiosos de la obra del treviriano. Así es como podemos constatar grandes esfuerzos en la reelaboración teórica de esta idea, entre los que destacan las obras “*Historia y conciencia de clases*” (1923) de Georgy Lukacs o “*Las metáforas teológicas de Marx*” (1993) de Enrique Dussel.

Desde hace aproximadamente tres décadas, este concepto ha vuelto a recobrar su fuerza en el análisis de las estructuras de la dominación capitalista como consecuencia de la evidente crisis de los postulados marxistas más clásicos y hegemónicos. Para algunos, el *fetichismo* inherente al modo de producción capitalista no puede ser soslayado en una sociedad como la contemporánea, donde el desarrollo catastrófico de la industria a nivel planetario se presenta como una fuerza que excede los ámbitos productivos para calar en lo más hondo de la existencia humana. Así es como surgen en la década de los 80 las revistas *Exit* y *Krisis* al alero de la llamada *teoría crítica del valor-trabajo*, que no es sino la respuesta a un capitalismo totalizado gracias al surgimiento de las grandes corporaciones; a los adelantos tecnológicos de la era post-industrial; a los ingentes avances en las telecomunicaciones; a la espectacularización de los regímenes de control a través de la imagen y el deseo y a la devastación sistemática de los ecosistemas por parte del extractivismo. Nos enfrentamos, pues, a un concepto que se ha mantenido incólumne tras siglos de desarrollo capitalista: una idea que aún hoy sirve para describir el núcleo de este sistema económico.

Sin embargo, me parece sumamente necesario añadir que, fuera de todas las implicancias políticas que hacen del *fetichismo* un tópico de por sí estimulante de investigar, una de las cosas que más llama mi atención de esto es el hecho de que haya gente -como Moishe Postone, Anselm Jappe, Robert Kurz, Roswitha Scholz, entre otros- dispuesta a reivindicar un “marxismo esotérico”(Varios autores. 2016. p.3), señalando en ello un camino

completamente novedoso pero necesario para poder reelaborar aquellas teorías que en su momento fueron interpretadas como meros resquicios filosóficos enquistados en un manual de economía política (Althusser. 2003. p. 150). En ese sentido resulta muy interesante constatar la frecuencia con que Marx -en diversos textos- compara al capitalismo con un hechizo o a la burguesía con magos oscuros, algo que difícilmente podría ser considerado como anecdótico si tomamos en cuenta que el asunto de la magia no debió de parecerle algo ajeno, ya que poseía grandes conocimientos sobre mitología, teología, antropología y literatura. Claramente sería descabellado pensar que nuestro querido Karl fuese un aficionado a las artes ocultas pero ¿quien sabe? Tal vez no sea tan mala idea sacarlo por un rato de su papel de hombre ilustrado para imaginárnoslo como un poderoso chamán que emplea toda su sabiduría para exorcizar al demonio que nos roba la vida. De cualquier manera, a través de las páginas que vienen iremos descubriendo hasta qué punto la relación entre capitalismo y magia va más allá de una simple metáfora.

### **3.- Mística de la mercancía: el secreto de la cosa sensorialmente suprasensible.**

A mi parecer la vigencia de la obra de Karl Marx tiene aires incluso proféticos a pesar del terror que evoca su nombre, tanto por culpa de la guerra al fantasma del comunismo como por el actuar de sus lectores más dogmáticos y autoritarios. Sin embargo, si nos acercamos a Marx de una manera heterodoxa centrada sobretodo en la profundidad de su desarrollo literario, político, teórico y crítico, nos encontramos con un trabajo exhaustivo en la descripción integral de las formas de despliegue y efectuación del capitalismo, labor que tiene un inmenso valor incluso al día de hoy a pesar de los enormes cambios que ha experimentado este sistema económico. Inmerso en un periodo histórico marcado por la revolución industrial en Inglaterra, la revolución francesa y la revolución filosófica anunciada por el idealismo alemán, el pensador se nutre del enorme acervo cultural de una sociedad que pasaba por una crisis sin precedentes con el férreo compromiso de propiciar un cambio aún más profundo: la revolución *comunista*. Así es como la obra de Marx no es solamente una crítica focalizada en el desarrollo histórico de la economía política capitalista, sino que es una crítica estructural a

la forma de vida propiciada por la sociedad capitalista como consumación del proyecto civilizatorio occidental moderno (Postone. 2006. p.11).

No bien derribados los ídolos del absolutismo feudal a manos de la burguesía revolucionaria, Marx arremete contra los nuevos dioses de una clase manada y fortalecida por el desarrollo técnico de la producción y del mercado. Sabe que el capitalismo no surge de la nada, sino que sus expresiones son el producto de milenios de evolución de las condiciones de producción y reproducción de la vida en la sociedad que él describe. Tiene plena conciencia de que tras las fantasmagorías que sostienen la modernidad capitalista existe un sustento económico que determina todo lo demás, así es como se embarca en la tarea titánica de desmontar científicamente e históricamente los presupuestos del sistema productivo para romper el hechizo que se cierne sobre las relaciones del humano con el mundo que lo rodea. Su objetivo es exponer críticamente aquellos atavismos constitutivos del modo de producción capitalista que interfieren en la racionalización de los procesos históricos y sociales derivados del desarrollo técnico de la humanidad en su conjunto; denunciar las máscaras religiosas que ocultan el rostro de dicha economía para naturalizar la explotación de la clase trabajadora y presentar objetivamente las categorías que legitiman el discurso de la sociedad burguesa.

Pero Marx comprende que la dominación capitalista no solamente se describe desde el desarrollo técnico de la industria y el comercio, o de las estructuras políticas de la sociedad burguesa, sino más bien que éstas tiene su raíz ideológica en el espíritu metafísico y religioso de la modernidad. De tal modo no es difícil encontrar referencias teológicas y míticas en su obra: desde la biblia a la cosmovisión germana; del panteón griego al *fetichismo africano*. El pensador no deja de prestar atención a las raíces de un nuevo credo, de una religiosidad secularizada en el culto burgués a la propiedad y materializada en la ética explotadora del trabajo asalariado. Famosas son sus *Tesis sobre Feuerbach* (1845) donde rompe con la tradición idealista denunciando precisamente sus fundamentos abstractos y religiosos, proponiendo en contraposición, un materialismo práctico de carácter histórico, capacitado para transformar el mundo más que para solo contemplarlo.

¿Pero de donde extrae aquella idea de *fetichismo*? ¿Cómo es que logra introducir al ámbito económico una categoría surgida al alero de otro campo de estudio? El *fetichismo* al que hace referencia Marx es el expuesto por el erudito francés Charles de Brosses en su obra

titulada *Sobre el culto de los dioses fetiche* (1780), un estudio basado en las relaciones obtenidas de los navegantes portugueses en sus viajes de exploración a través de las costas de África. En aquél trabajo, considerado uno de los pioneros en el campo de la etnografía, se describe la fascinación con la que algunas sociedades africanas idolatran ciertos objetos a los que sus miembros atribuyen poderes relacionados a espíritus de antepasados, dioses de la naturaleza o fuerzas mágicas. La misma palabra *fetiche* es una adaptación al francés del término portugués *feitiço*, que significa *hechizo*. Aquello nos da ciertas pistas de la potencia que pretende imprimir Marx en su analogía para explicar el secreto más oscuro de la *mercancía*.

Siguiendo las definiciones que entrega en el tomo I de su obra *El Capital* la mercancía es la forma que adquieren los productos de trabajo humano específicamente bajo el modo de producción capitalista. Por lo tanto en ella se pueden observar las características especiales de una *cosa* en la que toman forma una serie de factores sociales e históricos que posibilitan la existencia de dicho objeto en conformidad con un fin específico: transformarse en capital. Así pues, *la mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran* (2009. p.43), de manera que uno de los factores para establecer su comprensión es reconocer que ellas tienen una utilidad socialmente probada tanto para el consumo como para la producción de nuevas mercancías.

A partir de esto Marx explica que las *mercancías* tienen un *valor* objetivo basado en el carácter social de los trabajos que las producen, lo que quiere decir que estas adquieren un *valor* en la medida en que su intercambio está determinado por la división social de los trabajos privados, relacionados entre sí gracias al *mercado*. A este respecto especificará que “*sólo los productos de trabajos privados autónomos, recíprocamente independientes, se enfrentan entre sí como mercancías*” (2009. p. 52).

Pero tal vez la característica más importante que presenta Marx para la comprensión de los productos del capitalismo es que el valor objetivo de una *mercancía* está determinado por dos factores, *valor de cambio* y *valor de uso*, lo que les da su carácter *dual*. Por un lado, el *valor de uso* está representado por todas las *cualidades* particulares y materiales de una cosa que satisface una necesidad humana: un zapato, una cuchara, etc. Es decir que, considerando su exterioridad, el *valor de uso* es aquello para lo que sirve una cosa producida por el humano

a través de la modificación de las materias extraídas de la naturaleza. Por el otro, el *valor de cambio* resulta de la abstracción cuantitativa de los valores de uso determinada por el tiempo socialmente necesario para producir una *cosa mercancía*, de lo que concluye que, *en cuanto valores de uso, las mercancías son, ante todo, diferentes en cuanto a la cualidad; como valores de cambio sólo pueden diferir por su cantidad, y no contienen, por consiguiente, ni un solo átomo de valor de uso* (2009. p. 46).

Esa representación cuantitativa determinada por el *valor de cambio* sólo puede ser establecida por la *objetivación espectral* del gasto necesario de energía humana para producir una cosa, el que es calculado a través de la *equivalencia* del carácter útil de *mercancías* totalmente distintas unas de otras. Vale decir -y utilizando el mismo ejemplo que da Marx- que, sin importar el *valor de uso* de un paño de lienzo y de una chaqueta, sus *magnitudes de valor* son cuantitativamente distintas por el hecho de que en el primer caso se necesitó menos cantidad de trabajo para su producción que en el segundo, de manera que el valor de 20 varas de paño equivalen al valor de una chaqueta.

Podemos decir que Marx caracteriza a la *mercancía* como una cosa poseedora de propiedades establecidas más allá su materialidad y en cuya producción se expresan las características de una economía basada en la circulación y el intercambio de *valores abstractos*. Esto es lo que permite asignar a las *mercancías* un valor *dinerario* en el momento en que son introducidas al *mercado*, estableciendo el precio -objetivado como *magnitud de valor*- tanto de los productos de consumo como de los medios de producción (materias primas, maquinarias y fuerza de trabajo). Si bien en un primer momento esta explicación es desarrollada en términos muy abstractos y generales, a medida que Marx va profundizando en cuestiones más concretas en los capítulos siguientes nos podemos hacer una idea de las consecuencias que conlleva esto en la práctica -o sea, en el devenir mismo de la vida subsumida al *capital*. Sabemos también que la *mercancía* no sólo tiene la función de satisfacer las necesidades humanas sino que tiene un propósito mucho más importante: producir *capital*.

Frente a esto, ahondaré en la cuestión del *fetichismo* a partir de las consecuencias que conlleva esta analogía en el ámbito del trabajo y de la producción de *mercancías* con el fin de identificar las efectuaciones más actuales resultantes de esta mistificación, a través del desarrollo histórico y técnico del capitalismo.

El apartado cuarto del primer capítulo del tomo I de *El Kapital* (2009) lleva por título *El carácter fetichista de la mercancía y su secreto*. En él, Marx profundiza en torno al proceso de producción de la *mercancía* centrándose en la descripción de aquellas sutilezas metafísicas que permiten la transformación de los productos del trabajo humano en lo que denominará como cosas *sensorialmente suprasensibles* (p.87). Para él, en la *cosa mercancía* subyace un secreto originado en los atavismos religiosos heredados de la metafísica que ocultan el carácter social del trabajo humano detrás de un halo supersticioso. Se refiere en los siguientes términos a este problema:

*¿De donde brota, entonces, el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo no bien asume la forma de mercancía? Obviamente, de esa forma misma. La igualdad de los trabajos humanos adopta la forma material de la igual objetividad de valor de los productos del trabajo; la medida del gasto de fuerza de trabajo humano por su duración, cobra la forma de la magnitud de valor que alcanzan los productos del trabajo; por último, las relaciones entre los productores, en las cuales se hacen efectivas las determinaciones sociales de sus trabajos, revisten la forma de una relación social entre los productos del trabajo (2009. p.88)”*

Yendo punto por punto podemos concluir que los productos de los trabajos humanos son igualados de una manera abstracta materialmente en su *valor de cambio* a partir del cálculo obtenido del gasto de fuerza por su duración, lo que tiene como consecuencia que las relaciones directas entre productores son desplazadas en su sentido social para dar paso a una relación social entre los productos de dichos trabajos: o sea, los trabajadores ya no se relacionan entre sí como productores de cosas sino que son puestos en relación entre sí a través de cosas.

Lo que Marx quiere graficar cuando usa una palabra extraída del léxico religioso es que, sin importar el tipo, las condiciones o la realidad subjetiva de las personas implicadas en el proceso productivo, las *mercancías* en tanto *productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres* (2009. p. 89), tal como los dioses *fetich* descritos por De Brosses. Las consecuencias más patentes de este fenómeno son explicadas por el filósofo de la siguiente manera:

*“Es sólo en su intercambio donde los productos del trabajo adquieren una objetividad*

*de valor, socialmente uniforme separada de su objetividad de uso, sensorialmente diversa. Tal escisión del producto laboral en cosa útil y cosa de valor sólo se efectiviza, en la práctica, cuando el intercambio ya ha alcanzado la extensión y relevancia suficientes como para que se produzcan cosas útiles destinadas al intercambio, con lo cual, pues, ya en su producción misma se tiene en cuenta el carácter de valor de las cosas (2009. p. 90)“*

Por tanto, lo que aparece ante los trabajadores como una relación entre cosas no es sino la máscara que adopta el modo de producción para encubrir y naturalizar la relación social que existe por sobre ellos. Las *mercancías*, objetos completamente inanimados, se autonomizan de quienes las crearon para producir un *valor* que nada tiene que ver con las necesidades humanas, pues los trabajadores ya no producen objetos pensando en la utilidad que éstos puedan tener, sino en el hecho de que serán introducidos *a posteriori* en el mercado para ser vendidos como *mercancías*.

Sólo de esta manera es posible comprender, por ejemplo, que el precio de un auto último modelo sea equivalente al arancel de una carrera universitaria o a 66 meses de trabajo de alguien que gana el sueldo mínimo. Todo lo que hay de vivo en una mercancía queda en segundo plano tras la cristalización de su *magnitud de valor* como expresión del trabajo abstracto socialmente necesario para producirla. Para Marx el culto fetichista de la mercancía es la condición de posibilidad de una nueva forma de esclavitud, una capaz de prescindir de amos, cadenas y látigos pues para poner en acto esta dominación sólo basta la soberanía del valor como un fin en sí mismo.

A modo de síntesis podemos decir que la *mercancía* invierte los términos bajo los cuales el ser humano se desenvuelve socialmente al modificar la naturaleza para satisfacer sus necesidades, cosificando las relaciones sociales de producción entre personas y socializando las relaciones entre las cosas producidas por el trabajo. A partir de este hecho se obtienen como consecuencias: la naturalización de las condiciones de explotación inherentes a la producción de mercancías, la asignación de valores suprasensibles a los productos volviéndolos autónomos de sus productores y la subsunción del trabajo humano a la producción de valor.

De ahí que, para Marx, el *dinero* sea la forma más acabada de la *mercancía*. Sólo éste

es capaz de cristalizar objetivamente toda esta abstracción de los valores obtenidos del trabajo para transformarlos en *capital* aunque, sin embargo, como dirá más adelante, *el dinero en cuanto dinero y el dinero en cuanto capital sólo se distinguen, en un principio, por su distinta forma de circulación* (2009. p. 180). Es a partir de aquí que podemos empezar a identificar más concretamente los roles que cumplen en el ámbito productivo tanto el *capitalista* como el *obrero* en relación a la finalidad específica de la *mercancía*: la producción de *capital*. Siguiendo con este argumento, a continuación nos adentraremos en las dos maneras descritas por el filósofo bajo las que se subsume el trabajo en el modo producción capitalista con el fin de constatar la efectuación más tangible del *fetichismo* inherente a la *mercancía*.

**“Ser trabajador productivo no constituye ninguna dicha, sino una maldición”** (Marx. K. 2009. vol II. p. 616)

Tratando de seguir más o menos el estilo del propio Marx, a lo largo del texto hemos ido desglosando los aspectos constitutivos del modo de producción capitalista desde lo más general y abstracto a lo más específico. Considerando el llamado *fetichismo de la mercancía* podemos acercarnos a la médula del problema sin aún poner sobre la mesa las consecuencias más tangibles de la dominación que ejercen las *mercancías* sobre los procesos reales en los que ésta actúa. Así es como en este momento se vuelve necesario apreciar más de cerca las dinámicas históricas que describe el filósofo desde su propia experiencia, desde el testimonio que presenta más allá del análisis científico de las categorías económicas en su compromiso con aquellos obreros de carne y hueso. En el presente capítulo analizaré más de cerca los resultados que obtiene el treviriano de sus estudios expuestos en su *crítica a la economía política*; pasajes en ocasiones fragmentarios por el hecho de que solo alcanzó a publicar personalmente la primera parte de su obra más extensa e importante. En el cuaderno titulado *Resultados del proceso inmediato de producción* (2011) -más conocido como el *Capítulo VI* inédito- el alemán expone las conclusiones obtenidas luego de haber desarrollado a lo largo del tomo I las categorías más abstractas necesarias para plantear frontalmente su crítica. Por diversas razones -entre las que se cuentan el evidente deterioro de su estado de salud, ciertos vacíos teóricos y el apremio por parte de sus compañeros de militancia- Marx no quiso incluir

este capítulo en el proceso de edición que dio forma al *Kapital en 1866*. Así pues, tras su muerte, la tarea de terminar y publicar tanto este texto como los tomos II y III recayó sobre su amigo y albacea Friedrich Engels.

Pero más allá de los datos biográficos (que sin duda son bastante interesantes teniendo en cuenta la agitada vida política y personal del filósofo) sus *Resultados del proceso inmediato de producción* (2011) nos muestran el rostro real del capitalismo tras sus fantasmagorías, señalando claramente los mecanismos y funciones de este sistema para constatar sus consecuencias a nivel social. En él nos dice que “*La función verdadera, específica del capital en cuanto capital es pues, la producción de plusvalor, y ésta, no es otra cosa que producción de plustrabajo, apropiación –en el curso del proceso de producción real- de trabajo no pagado, que se ofrece a la vista y objetiva como plusvalía*” (p. 6). En esta escena primero se nos ofrece la figura del *capitalista*, persona que posee dinero considerado como *suma de valores de cambio bajo la forma autónoma del valor de cambio en su expresión monetaria* (p. 3). En un comienzo, ni el dinero ni quien lo posee cumplen aún una función específicamente *capitalista*, cuestión que no sucede sino hasta el momento en que comienzan a participar en el proceso que permite que los *valores de cambio* expresados en el dinero se incrementen por sobre su magnitud de valor original para generar capital.

Para lograr este objetivo el capitalista debe comprar con su dinero de manera adelantada una serie de mercancías que, al ser introducidas en el proceso de producción en tanto *valores de uso*, se escinden en *dos elementos antitéticos y rigurosamente distintos en el plano conceptual: por una parte los medios de producción objetivos, las condiciones objetivas de producción* (materias primas, herramientas, maquinarias, etc); *por la otra la capacidad obrera de trabajo, la fuerza de trabajo que al manifestarse se orienta a un fin, la condición subjetiva de la producción* (Marx. 2011. p. 8). A partir de aquí podemos observar que la *fuerza de trabajo* que el *capitalista* compra al obrero por un salario tiene también la forma de una *mercancía*, por lo tanto el trabajador debe emplear su cuerpo para operar los medios de producción objetivos a lo largo de la jornada laboral estipulada en su contrato para recibir su pago. La particularidad de este régimen de trabajo es que justamente son los *obreros* en tanto *condiciones subjetivas de producción* quienes producen realmente capital considerado como el *plusvalor* que se extrae del *plustrabajo*.

De este modo el *salario* que paga el *capitalista* al *obrero* corresponde sólo a la cantidad de dinero necesario para que éste pueda seguir con vida y volver al trabajo al mes siguiente, monto que está considerado de antemano en la inversión que adelantó el *capitalista* cuando transformó su *dinero* en *capital*. Es a través de la observación de este fenómeno que Marx da cuenta de la *explotación* inherente a la economía capitalista, pues advierte que el *capitalista* al comprar la *fuerza de trabajo* del obrero por una jornada -por ejemplo, de 8 horas- lo hace deduciendo que el monto del *salario* que debe pagarle ya está cubierto por la labor efectuada en una fracción del total de ese tiempo. Es decir, si el trabajo necesario para que el obrero produzca las *mercancías* equivalentes al monto de su salario está asegurado tras 3 horas de trabajo, las 5 horas restantes se traducen en ganancia para el *capitalista*. Eso es, a grandes rasgos, el *plusvalor* obtenido del *plustrabajo*.

Ese trabajo que el *capitalista* no paga al *obrero* -o sea, el trabajo que el obrero realiza de manera gratuita- es el origen de todas sus riquezas. Ahora bien, al capitalista no le interesa el *valor de uso* obtenido de las mercancías producidas a raíz de su inversión, sino su *valor de cambio* una vez que las lleva al mercado y las vende a un precio superior con respecto al que le significó adquirir los *medios de producción*. Es en este punto donde podemos dar cuenta materialmente de la forma en la que actúa el *fetichismo de la mercancía*. El *obrero* vende su fuerza vital por un salario que no es sino una fracción de lo que efectivamente produjo y sin importar lo que materialmente produjo. La *mercancía* resultante del proceso productivo no está destinada a cubrir las necesidades humanas de sus productores; su consumo es una casualidad, un objetivo secundario supeditado a un fin superior: ser vendidas para generar capital o, lo que es igual, trabajo muerto, abstracto y objetivado como *valor de cambio*.

Después de haber formulado esto en una primera parte del *Capítulo VI inédito*, Marx emprende la tarea de traducir las consecuencias históricas que tiene sobre la actividad misma de los humanos, o sea, sobre el trabajo y la organización de el régimen productivo en la sociedad capitalista. Para ello a lo largo de las secciones IV y V, el filósofo describe el modo en el que el capitalismo primero subsume paulatinamente los procesos productivos desarrollados por las sociedades pre-capitalistas para luego propiciar la aparición de nuevas formas de producción en conformidad a sus propios intereses.

De manera sucinta podemos relacionar directamente la producción de plusvalor

absoluto con la subsunción formal del trabajo al capital y a la *producción de plusvalor relativo* con la *subsunción real*. La producción de *plusvalor absoluto* da cuenta de un periodo histórico en el cual el capitalismo está recién entrando en escena a través de la modificación de los presupuestos económicos inherentes a los modos de producción tradicionales que existían antes de la aparición de la clase burguesa. Se refiere a esta cuestión en los siguientes términos:

*“Una vez supuestas las condiciones generales de la producción de mercancías, la producción del plusvalor absoluto consiste simplemente, por un lado, en la prolongación de la jornada laboral más allá de los límites del tiempo de trabajo necesario para la subsistencia del propio obrero, y por otro en la apropiación del plustrabajo por el capital. Este proceso puede ocurrir, y ocurre, sobre la base de modos de explotación que se conservan históricamente sin la intervención del capital. No se opera entonces más que una metamorfosis formal, o, en otras palabras, el modo capitalista de explotación sólo se distingue de los precedentes, como el sistema esclavista, etc., por el hecho de que en éstos se arranca el plustrabajo por medio de la coerción directa y en aquél mediante la venta “voluntaria” de la fuerza de trabajo. Por eso, la producción del plusvalor absoluto únicamente presupone la subsunción formal del trabajo en el capital”*(2009. p. 617).

Así Marx comprende que, en un principio, el *capitalismo* sólo puede aparecer gracias a la apropiación de los avances técnicos y científicos ya existentes, pues no tiene aún ni la necesidad ni la capacidad de crear nuevos métodos. Pero vemos que esto cambia cuando su capacidad para extraer plusvalor del trabajo no cumple con las exigencias del mercado y debe invertir en el desarrollo tecnológico de medios capaces de superar a los anteriores en la producción de *mercancías*. Es ahí cuando se impone la *producción de plusvalor relativo*, un modo de producción específicamente capitalista que con sus métodos, medios y condiciones sólo surge y se desenvuelve, de manera espontánea, sobre el fundamento de la *subsunción formal del trabajo en el capital*. En lugar de la *subsunción formal*, hace su entrada en escena la *subsunción real del trabajo en el capital* (2009 p. 618).

A través de esta caracterización surgida del análisis de las formas en las que el capitalismo subsume el trabajo para sus propios fines y creando sus propios métodos, podemos observar el desarrollo histórico que ha tenido la técnica bajo la producción *mercantil*. De tal

manera el *fetichismo* inherente a la *mercancía* es también la *fetichización* de las relaciones productivas que conforman la esfera del trabajo. Lo interesante de esta cuestión surge si constatamos las consecuencias sociales que manan de este régimen productivo centrado en la producción de *valor*; y cómo esta finalidad se transforma en el fundamento del desarrollo técnico del ser humano como forma de relacionarse con las cosas del mundo.

La potencia del análisis que Marx realiza sobre los fundamentos y efectos reales del capitalismo radica en que logra mostrar el verdadero rostro del sistema productivo imperante más allá del discurso filantrópico de la modernidad burguesa, aquél que pretende perfilar al modo de producción mercantil como una condición natural del humano en tanto ser productivo en la época de la *libertad, la igualdad y la fraternidad*. El filósofo sabe que la dominación que ejerce el capital sobre la vida humana da cuenta de la superación de las antiguas formas de producción coercitivas tan características del feudalismo o el esclavismo por medio del avance de la técnica y el desarrollo científico de sus condiciones objetivas y subjetivas; pero sabe también que el potencial transformador de la industria que tiene como fin la producción de plusvalor no reconoce móviles éticos o utilitarios sino que es un fin en sí mismo capaz de establecer todos lo demás. Justamente la *fantasmagoría* a la que hace mención tiene que ver con la construcción de un modelo social que tiene como principio la producción de capital a través de la abstracción e indiferenciación de las cualidades del trabajo humano para lograr la objetivación de su *valor cuantitativo*, privilegiando el intercambio de las mercancías. Considerando el devenir histórico que describe a partir de las formas en que la producción de capital subsume el trabajo, hay algunos autores que han actualizado las categorías surgidas de este problema con miras a la comprensión de las lógicas que hoy dan forma a este sistema ferozmente totalizado. Es aquí que debemos centrarnos en el análisis de dichas lecturas para relacionar el *fetichismo* con la técnica y así explicar el modo en que esta produce una *presencia*: una *mediación* entre el *ser* del hombre y la naturaleza capaz de configurar las maneras en las que se despliegan sus sentidos (y el sentido de éstos) en conformidad con un fin social (in)determinado de antemano.

En una parte de su libro *Estética y producción en Karl Marx* (2018), Carlos Casanova expresa que “*el fetichismo de la mercancía no es un fenómeno meramente subjetivo, una percepción falseada de la realidad, una ilusión óptica, el producto de la mente que es*

*proyectado como figura autónoma, independiente de la conciencia de los hombres. Constituye más bien la manera en que la realidad, una cierta forma o estructura social, no puede dejar de aparecer (p. 95)”. Analizando la materialidad que expresa esta metáfora, el autor comprende que el sustento metafísico de la mercancía es la condición de necesidad para la aparición del sentido social del capitalismo, donde la realidad objetual, o sea el mundo de las cosas, y las relaciones que crean los humanos entre si a partir de su actividad transformadora aparecen aquí determinadas *a priori* por la racionalidad que surge de la producción capitalista; así es como no sólo se conforman las subjetividades y las instituciones políticas de la sociedad burguesa, sino también una determinada *presencia* surgida desde el modo en el cual el cuerpo es historizado a partir de la tecno-logía creada por el capital. Así pues, las cosas se le aparecen al hombre en la medida en que son susceptibles de participar del intercambio como mercancías.*

*La presencia a la que refiere Casanova leyendo a Marx podría ser definida (esto es una interpretación) como la experiencia surgida desde la anudamiento histórico de los órganos sensibles a partir de la producción capitalista de acuerdo al nivel de desarrollo de dicha forma específica de apropiación de la técnica . La producción de mercancías excede el propio ámbito del mercado y se conforma como una forma de dominación, cuestión que toma fuerza si consideramos las formas anteriormente referidas mediante las cuales el capitalismo subsume el trabajo *realmente* en la creación de sus propias formas características de producción de plusvalor. De tal modo la *presencia*, el aparecer del humano en el mundo, responde netamente a las necesidades de un sistema productivo *automatizado y autónomo* de los sujetos que lo encarnan: hablamos de una *presencia fetichizada*, de la naturalización de una relación mercantil disfrazada de relación social al mismo tiempo que es una forma particular de socialización capaz de configurar la sensibilidad.*

*El mecanismo del fetichismo es, al mismo tiempo, un mecanismo de poder. Pero no de un poder meramente represivo, sino ante todo de un poder constitutivo de mundo: el mundo estructurado por las relaciones de intercambio en el que un nuevo modo de ser de lo sensible tiene lugar” (p. 97).*

Este poder tiene su origen en el carácter *automático* del sistema capitalista, fenómeno sustentado, en primer lugar, por la autonomía del *valor de cambio* con respecto de los

participantes que conforman el proceso de circulación de mercancías y, en segundo lugar, por el desarrollo de la *maquinaria* como fuerza moduladora de los *procesos de producción* en la época de la gran industria. El capital crece y se expande de manera independiente respecto de los humanos que participan de él (tanto obreros como capitalistas) ya que lo hace sin tener como principio la finalidad social concreta -el *valor de uso*- de los productos que de él se obtienen salvo para otorgarles un estatuto de validez en tanto que productos útiles susceptibles de ser intercambiados. Del mismo modo, la *maquinaria* concebida para la producción de *plusvalor* no tiene como principio la intensificación de las fuerzas humanas necesarias para la creación de un objeto *útil* sino la integración de éstas a un mecanismo inanimado en calidad de *apéndice viviente*. Así es como *en el marco de la división tecnológica del trabajo -sobre la que se funda la gran industria- es concretamente la mano humana la que pierde toda centralidad, siendo sustituida finalmente por los órganos homogéneos de un mismo mecanismo motor* (Casanova. 2018. p. 100). Siguiendo esta idea sobre el automatismo, Casanova nos lleva a pensar en la dinámica que caracteriza a este *continuum maquínico* en su capacidad para ensamblar y disponer de los órganos sensibles del obrero dentro de un engranaje compuesto por *maquinarias* cuya función es la de abaratar los costos y reducir el tiempo de trabajo humano necesario para producir una *mercancía* (Marx, K. 2009. Vol II. 451). Bajo este principio se pone en evidencia una arista de la subsunción *real* de la actividad humana al capital que implica la enajenación de los sentidos y de la potencia creativa producida desde el desarrollo histórico de la técnica, sometiendo las funciones corporales a *regímenes históricos de producción de sensibilidad* comprendiendo a estos como la fuerza que ejerce el desarrollo de la técnica sobre los sentidos humanos en su despliegue fáctico, en la actividad misma.

Carlos advierte en su libro que para Karl no existiría un ser genérico fuera de la técnica pues es en ella, en el metabolismo de la actividad humana frente al mundo natural, donde encuentra el sentido de sus sentidos. Por lo tanto, el modo en el cual los humanos sienten, producen y se reproducen es fruto de la historia del desarrollo técnico que hizo posible la sensibilidad, la producción y la reproducción en un determinado momento. El hombre que vive lo hace siempre desde las condiciones históricas concebidas antes de él; de la técnica recibe su forma de aparecer en el mundo y a partir de esta base se le hace posible actualizar el

*anudamiento* entre su ser y el mundo. De esta manera, la industria de los hombres determina su aparecer frente a las cosas convirtiendo a la *techné* en su único ser genérico. Desde ahí es donde construye sus sentidos en conformidad con la racionalidad productiva específica de su tiempo. El uso del músculo, nervio y cerebro necesarios para el régimen de producción mercantil es el fruto de siglos de adelantos, de modificaciones y modulaciones tecnológicas en las que son los órganos y la fuerza de los trabajadores la fuente primordial de la producción de capital. Estas fuerzas, estos cuerpos, estas vidas no están naturalmente dispuestas para la labor que implica la producción de mercancías: la naturaleza misma que las implica ha sido producida, cuestión que transforma el problema de la presencia en una cuestión fundamentalmente política y existencial.

Finalmente de este análisis extraeremos una última conclusión que nos permitirá apreciar de mejor manera la dimensión de lo estético bajo dos perspectivas con miras a sanjar el problema de la *presencia* en relación al *fetichismo de la mercancía*. El filósofo chileno reconoce en esta cuestión dos matrices desde las cuales entender la función técnica bajo el capitalismo: la primera -o *foucaultiana*- estaría definida por la capacidad tecnológica que tiene este sistema de producción para apropiarse de la fuerza de trabajo a nivel subjetivo, donde el *régimen fabril* aparece como *funcionamiento de poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se sujeta a un aparato de producción y se controla a lo largo de toda su existencia* (Casanova. 2018 p. 112); la segunda -o *deconstructiva*- está relacionada con una comprensión de la técnica donde ésta es la condición misma de la *industria*, o sea, del lazo entre el ser del hombre y la naturaleza de manera originaria. En este mismo sentido la cuestión de la *presencia* no se desarrollaría como reivindicación de una suerte de *presencia originaria* que estaría más allá de la técnica en la explotación capitalista -o como *anudamiento no mediado* entre el cuerpo y el mundo- sino en la consideración de que ésta aparece siempre como una *política de la presencia*; como un resultado político-práctico y no metafísico. Así pues, *la fuerza de trabajo es, por un lado, fuerza capturada por el régimen estético (o aiestético) del trabajo; pero también es, por el otro, trabajo que es fuerza, potencia de transformación (y en transformación), que “destrabaja” el obrar productivo, capitalizador de la actividad laboral* (Casanova. 2018 p. 115). La potencia emancipadora que subyace detrás de esta reflexión radica en que permite reconocer que aquella *presencia fetichizada* bajo la que funcionan los

órganos, los cuerpos y los sentidos, no es algo *natural* o *genérico* sino una forma histórica específica bajo la que los humanos -en detrimento de sí mismos- despliegan su actividad.

## Capítulo II

### Expoliación del cuerpo deseante: el sujeto-mercancía.

*“Tu amor es como un billete de luca  
Lo usas pero no puedes dejar  
de lavarte las manos después.  
Tu amor es como un billete de luca  
Dice que vale más, mas ya no es más que un escudo  
Que se interpone entre tú y yo  
Tu amor es como un billete de luca.  
El que haya millones como él  
No impide que sea auténtico  
O al menos eso queremos creer”*

*(Diego Lorenzini. Extracto canción “Billete de luca”. Uva Robot records. 2019. Santiago)*

#### 4.- Perversión y vida como divisa.

El modo de vida que observó Marx en su tiempo daba cuenta de las características de un capitalismo desarrollado en torno al auge y expansión de la producción industrial; de las grandes fábricas, las barriadas obreras, el vapor y el hierro. Hacía menos de un siglo que una nueva clase social se había encumbrado políticamente por sobre las milenarias estructuras que otrora regían el mundo, conquistando el poder hegemónico del Estado y fundando, con ello, un nuevo orden propiamente moderno en el que ya no existían esclavos o siervos, sino ciudadanos libres e iguales por derecho universal. La particularidad de su metodología, centrada en el análisis de la historia en estrecha relación con el desarrollo social de las fuerzas productivas del humano, le permitió establecer una distancia radical con respecto a los pensadores de su tiempo, inclusive con algunos que, cómo él, denunciaban los estragos subjetivos del capitalismo expresados en las miserias padecidas por el proletariado. Ciertamente comprendía que los ideales que habían consumado la emancipación de la burguesía frente al poder feudal no eran universales en la práctica y que, si bien en la teoría las

sociedades de su época tendían a la disolución de las antiguas formas estamentales de explotación y servidumbre, dicho fenómeno sólo ocurría en la medida que las viejas clases eran reemplazadas por otras en el establecimiento de un nuevo régimen tanto o más opresivo que los precedentes. Con ello, precisamente reparó en el hecho de que el triunfo político de la burguesía no hubiese sido posible sin una victoria material ulterior: una revolución anunciada varios siglos antes en el seno de la vida cotidiana; en la lucha social librada por los humanos para asegurar sus medios de subsistencia.

Siguiendo a grandes rasgos la descripción que elabora Marx (en varios textos) a partir del análisis de las diversas nociones culturales específicas surgidas en torno al desarrollo histórico de las formaciones sociales de propiedad o posesión materialmente existentes entre los individuos y la tierra, se pueden distinguir dos momentos o “etapas” de las cuales extrae las características esenciales que definen los vínculos políticos establecidos entre los humanos, su trabajo y la naturaleza en tanto representación de las fuerzas productivas colectivas -antes, durante y después de la aparición del capitalismo. Es gracias a esta distinción que Marx (2009. vol. III) puede explicar los orígenes históricos de un fenómeno que, según él, aparece velado para la economía política -ciencia propiamente moderna- bajo la forma de una concepción abstracta de la naturaleza desplegada sobre la realidad tangible, una representación que naturaliza ideológicamente las condiciones materiales que determinan la explotación capitalista. Así, pues -a través de la exposición del *llamado proceso de acumulación originaria-*, es cómo el alemán (2009) grafica el principio *transhistórico* que describe la operación genética del capital en tanto escisión de los productores con respecto de sus medios de subsistencia, una alienación propiciada técnicamente por ciertos caracteres generales inherentes a los múltiples estados particulares de desarrollo que adquieren las formas de división social del trabajo en cada pueblo. De la familia al clan, del clan al feudo, del feudo al estado moderno y de éste último al imperio global del capitalismo en su forma actual: aquí y allá es la división de las fuerzas productivas de acuerdo a la propiedad lo que determina el principio objetivo -*divino*- bajo el cual se conciben entre sí los individuos en una sociedad, pero no es sino bajo el capitalismo que la propiedad deja de ser el *presupuesto* social del trabajo para convertirse en su *resultado* (Marx, K. 2007. p. 478).

Cabe destacar que el carácter *originario* o *genético* con el que Marx designa al proceso

histórico mediante el cual el capitalismo trastorna el sentido político de la propiedad en las sociedades precedentes no puede ser comprendido a partir de la connotación teológica del término. Más que acontecimiento fundante o creación *ex nihilo*, la génesis del capital se despliega y repite infinitas veces a medida que los productores son “divorciados” de sus modos tradicionales de subsistencia, primero por la violencia física y después mediante la coerción política sentada sobre las bases jurídicas del naciente Estado moderno. Aunque si bien, advierte el treviriano, los fenómenos de la guerra y la violencia motivadas por el lucro no son ninguna excepción sino más bien una constante en las sociedades precapitalistas, la novedad que introduce la producción y la desposesión específicamente bajo la forma capitalística radica en la naturaleza misma de la *propiedad privada capitalista al ser la primera negación de la propiedad privada individual, fundada en el trabajo propio* (2009 p. 953-954). Dicho en otras palabras y volviendo a la fórmula expuesta más arriba, cuando la propiedad privada deja de ser el *presupuesto* de la producción para transformarse en su *resultado* ocurre que la relación social que articula el trabajo, en tanto actividad humana necesaria para la subsistencia de la propia especie, queda supeditada al proceso automático mediante el que incrementa la magnitud del valor cuantitativo abstracto cristalizado en los productos del trabajo bajo su forma mercantil; o sea, el sentido social y vital del trabajo queda condicionado a la producción de capital.

Si colegimos a la par las implicancias de la llamada *acumulación originaria* junto al carácter *real* que adopta históricamente la subsunción de la técnica y del trabajo a la producción de capital -según lo expuesto en el capítulo anterior-, salta a la vista la pertinencia de las abstracciones utilizadas por Marx para representar los aspectos concretos de la dominación capitalista. Si el obrero moderno, a diferencia del siervo o el esclavo, es libre de vender por un salario la única mercancía que posee -su *fuerza de trabajo*- es porque está separado de cualquier medio de subsistencia que le permita satisfacer sus necesidades por su propia cuenta. El trabajador moderno encarna en el capitalismo la negación de la propiedad como *presupuesto* de toda actividad; nada le pertenece aunque haya pagado por ello pues debe competir indefinidamente con sus pares en el mercado laboral para obtener el dinero justo para mantenerse vivo y volver, mes a mes, a vender su existencia al capitalista. El dinero, mercancía por excelencia, es aquí la mediación que determina la relación inmediata del

humano con el mundo y sus semejantes: el obrero no puede ser ni hacer nada si no lo obtiene de manos de quien posee los medios materiales para producir indistintamente valor u objetos útiles para la existencia. De tal manera, el sentido social del trabajo en el capitalismo no está determinado por la satisfacción de las diversas necesidades reales de los productores, sino por el incremento constante del valor abstracto expresado en las mercancías ajenas que éstos producen, para luego, con el dinero correspondiente a su salario, consumir lo mismo que habían producido. A modo de síntesis, la *carencia* es la condición de necesidad económica mediante la cual se despliega, en consecuencia, la dominación política del capitalismo sobre el cuerpo y la conciencia de los productores individuales atomizados, enfrentados entre sí ante la ilusoria oposición de sus intereses personales.

Para comprender efectiva y concretamente lo anterior no basta con remitirnos a los numerosos casos ofrecidos por Marx en sus investigaciones pues, por más ilustrativos que éstos sean, no dan cuenta de las particularidades relativas al capitalismo en su forma actual a pesar del sentido *transhistórico* que sostiene -de un modo abstracto- la aplicabilidad de las categorías que hemos desarrollado al punto. Antes bien, en función de proseguir con el curso argumental de la investigación, resulta necesario poner atención a los efectos éticos y morales relativos a las representaciones que se hacen de sí y de sus semejantes los sujetos producidos por el orden social capitalista contemporáneo mediante el análisis de las formas que adopta el *deseo* bajo el desarrollo técnico de una industria enfocada en la producción mercantil de sensaciones o emociones voluptuosas. A modo de síntesis comprendimos, entre otras cosas, que el trabajador moderno asalariado forma parte de una estructura global en la que funge como pieza clave en la producción de capital a condición de poseer la única mercancía que, por medio de su consumo, genera más valor: su *fuerza de trabajo*. También mencionamos que éste se ve en la obligación de trabajar por un salario, dado que carece de los medios de producción, en virtud de consumir para poder sobrevivir en un orden económico cuyo presupuesto social no se centra en la satisfacción inmediata de las necesidades de los productores sino en el acrecentamiento del valor objetivo y abstracto de los productos bajo la forma de propiedad específicamente capitalista de *mercancías*. De igual manera nos referimos al proceso histórico mediante el cual el capitalismo se apropia de las fuerzas y técnicas de producción precedentes para luego crear otras nuevas más efectivas y adecuadas para sus

finés, fenómeno que configura práctica y formalmente las dinámicas sociales y políticas de acuerdo a un ordenamiento propiamente burgués - eminentemente *moderno*. Con todo, advertimos en el carácter *fetichista* de la *mercancía* el principio místico y simbólico que, en el transcurso mismo del proceso productivo, encubre la primacía del valor de cambio sobre el valor de uso, transforma las relaciones sociales entre personas en relaciones sociales entre cosas y produce una *presencia* en tanto despliegue histórico-técnico de una interfaz metafísica sobre las facultades sensibles humanas. Todo esto nos lleva a identificar, a grandes rasgos, los medios por los cuales el capitalismo se perpetúa hasta nuestros días como una forma económica, política, afectiva y subjetiva de dominación a ultranza de los individuos que la sostienen; pues en nada le incumben las personas que trabajan si la guerra, la explotación, el hambre o la miseria se vuelven vías necesarias para seguir aumentando su poder autorreferencial.

Si bien las categorías elaboradas por Marx para representar las dinámicas mediante las que el capitalismo se expande y perpetúa a través de su tránsito histórico nos permiten atisbar ciertas características que dicho modo de producción iría adquiriendo progresivamente, es preciso reconocer *in situ*, o sea en la actualidad que supone el desarrollo ulterior proyectado por el filósofo, la pertinencia de sus análisis en el contraste de tales fenómenos en su efectucción contemporánea. Durante las últimas décadas del siglo XIX el modo de producción industrial sufrió una serie de transformaciones gracias a las constantes revoluciones tecnológicas propiciadas por los avances científicos de una era marcada por la disolución de los límites naturales que habían determinado los alcances de la cooperación colectiva. Las carabelas, que otrora habían permitido la circunnavegación y con ello la colonización y la expansión de los mercados, fueron paulatinamente reemplazadas por enormes buques de acero propulsados por carbón o petróleo; la electricidad iluminó las bullentes metrópolis modernas transformando, bajo la forma del escaparate, la espacialidad urbana en torno a las tendencias de la producción y el consumo; el telégrafo y el teléfono permitieron la comunicación instantánea más allá de cualquier distancia; la medicina dispuso del control efectivo de los límites biológicos humanos, etc. Pero ningún otro avance técnico repercutió tanto en la configuración del orden capitalista contemporáneo como lo hizo la industria artística y cultural de la mano del *espectáculo*. Mas ya volveremos sobre esto luego de señalar algunas cuestiones

importantes.

El hecho de que el *uso* de la totalidad de los objetos producidos colectivamente para satisfacer las necesidades de las personas esté ahora mediado por el *dinero* -bajo su forma propiamente capitalista- implicó necesariamente desde un comienzo una devaluación del carácter inmanente o vital del goce asignado por las sociedades precedentes. A medida que la sociedad industrial subsume y transforma los modos y técnicas de producción tradicionales procede análogamente con las representaciones desplegadas en torno a la utilidad y necesidad de las cosas del mundo en su relación inmediata con los individuos. En sus manuscritos del '44, Marx (2010) describe este fenómeno de la siguiente manera:

*Cada hombre especula con crearle al otro una nueva necesidad, para obligarlo a convertirse en una nueva víctima, para ponerlo en una nueva (situación) de dependencia y para inducirlo a una nueva manera del goce y, así, de ruina económica. Cada uno intenta crear una capacidad esencial ajena al otro, para encontrar en esto la satisfacción de su propia necesidad egoísta. Junto con la masa de los objetos crece, en consecuencia, el reino de los seres ajenos, a los cuales el hombre está sometido, y cada nuevo producto es una nueva potencia del engaño y del saqueo recíprocos. El hombre se vuelve tanto más pobre como hombre; necesita tanto más del dinero para apoderarse del ser enemigo, y el poder de su dinero está, precisamente, en proporción inversa a la masa de la producción; es decir, su necesidad crece, según aumenta el poder del dinero. La necesidad del dinero es, por tanto, la verdadera necesidad producida por la economía política, y la única necesidad que produce. La cantidad del dinero se convierte cada vez más en su única característica poderosa, así como todo ser se reduce a su abstracción, así se reduce todo ser en su propio movimiento como ser cuantitativo. La inconmensurabilidad y el exceso se convierten en su verdadera medida.” (p. 156)*

La crudeza con la que el alemán caracteriza el verdadero naufragio existencial que define la representación de las necesidades en el capitalismo nos sirve para proyectar hasta nuestros días la pertinencia de su crítica en una dimensión psicológica. El abuso y el desamparo quedan prescritos como condiciones irremplazables para el desarrollo cabal de una economía descarnada, en la que el prójimo es un simple medio para la consecución de un goce refinado, caprichoso y enfermizo abstraído por la *inconmensurabilidad* del poder cuantitativo del

dinero. Es así como, en un primer momento, la burguesía se enriquece en desmedro de aquella masa despersonalizada de mercancía humana para dar rienda suelta en el derroche a sus fantasías con total indolencia; pero luego sucede que, paradójicamente, esta dinámica opera de igual manera entre los propios trabajadores durante el acto del consumo de aquellas mercancías cada vez más sofisticadas según la forma de las necesidades artificiales que adopta el goce. Dicho de otro modo, en el capitalismo tanto menos vale el sufrimiento del obrero para el burgués, si de lucrar se trata, que al obrero la explotación ajena implicada en la creación de la mercancía que consume con el dinero de su salario.

Para la economía política el universo de los objetos constituidos por el capitalismo pende del supuesto en el que cada mercancía debe prestar una utilidad (*valor de uso*) probada socialmente antes de ser dispuesta para su intercambio (*valor de cambio*) al interior del mercado (Marx, K. 2009). Así, la relación entre *utilidad*, *necesidad*, *uso* y *valor* parece determinar el sustrato sobre el que la sociedad industrial pondera en la práctica, a través de sus instituciones, su propia facticidad política. Pero ¿qué es lo que se esconde detrás de estas representaciones cuando el goce humano queda condicionado al valor abstracto del capital? O, más precisamente ¿qué características adquieren las *pulsiones* y -a partir de ellas- los *afectos* que componen a los individuos a merced del consumo de objetos fabricados en mor del lucro? De tal grado, a partir de aquí se vuelve necesario atender a la cuestión de las formas que adopta el *deseo* en los cuerpos subsumidos al capital con vistas a profundizar sobre la noción de *presencia* que articula este ensayo desde la figura del *fetichismo*.

Sin duda resulta imposible no referirse a estos asuntos considerando los aportes realizados desde el psicoanálisis por Sigmund Freud -entre otros- quien, además de introducir de manera paradigmática la cuestión de la sexualidad en el estudio del comportamiento humano durante el siglo XX, desarrolla una de las teorías más determinantes para la comprensión contemporánea del *fetichismo* (Freud. 1992). En ella se distinguen los componentes pulsionales que conforman la representación de un *deseo* formado desde la *percepción* de un *afecto reprimido* en el despliegue de los llamados *procesos primarios* (o inconscientes). A través de la sustitución de un objeto de deseo por otra cosa *aparentemente inapropiada para servir a la meta sexual normal* (1992 p. 139), el *fetiche* en este sentido describe un comportamiento fundado sobre el mecanismo interpretativo del que se sirven

ciertos individuos para elaborar una pulsión reprimida -de acuerdo al modelo del *complejo de castración* (p. 142)- durante la primera infancia. Para el austríaco, dicho fenómeno encarna el sentido en el que operan y se expresan, de un modo problemático, las *manifestaciones perversas* humanas según una economía sexual regida por las normas que dan forma al orden social y cultural de occidente. Lo que llama su atención no es tanto el hecho, más o menos usual, de que existan personas que se exciten con objetos (como utensilios, prendas de vestir, características o defectos físicos, etc) aparentemente ajenos al propio acto sexual, sino las vías en las que el inconsciente, sirviéndose de una representación, exterioriza las pasiones domeñadas por la moral imperante. Resulta interesante contraponer la perspectiva del austríaco con los trabajos de algunos de sus colegas más o menos contemporáneos dada la gran cantidad de teorías producidas en torno al *fetichismo* desde diversas disciplinas avocadas al estudio de la mente y sus complejidades. Por ejemplo, en la obra de 1886 titulada *Psychopathia Sexualis*, el psiquiatra alemán Richard Von Krafft-Ebing (1939) dedica una parte importante de su texto a la definición de dicho concepto a partir de la taxonomización de las desviaciones sexuales observadas sobre todo en criminales condenados por agresiones de esa índole. Considerada como una de las obras fundacionales de la criminología, en este ensayo se puede observar el modo en que eran definidos científicamente comportamientos tales como la homosexualidad, el sadismo, el masoquismo o la pederastia según la categoría de *paraesthesia* (1939 p. 79), asignada a aquellos actos en los que se observa un deseo sexual sobre un objeto “equivocado”: así, Von Krafft-Ebin centra su análisis en establecer a la procreación como el único fin deseable del acto sexual. Bastante menos biologicista y más interesado en las cuestiones culturales involucradas en la formación de la psique de sus pacientes, Freud sustenta su teoría del fetichismo atendiendo a los relatos morales originarios de la sociedad al observar la relación entre las patologías mentales con la prohibición y condena del incesto a niveles normativos y míticos.

Tal como lo hiciera Freud con su teoría psicológica de la sexualidad, la cuestión de las formas que adquiere el *deseo* y las *pulsiones* en la sociedad moderna ha sido tratada de diversas maneras por una infinidad de pensadores, ora a modo de estudio según parámetros científicos o filosóficos, ora expresivamente en el arte y la literatura. Con ello, salta a la vista el conflicto que encarna el despliegue real de la subjetividad universal fundada sobre los

*valores* -económicos, políticos, espirituales, éticos y morales- que sustentan el entramado de los discursos e instituciones burgueses en la modernidad. Como veremos a continuación, para algunos autores las dinámicas generales de producción e intercambio que el capitalismo pone a operar sobre las ingentes masas de cuerpos a expensas de sus pasiones parecen guardar una íntima relación con las *perversiones* que se manifiestan sintomáticamente en la vida cotidiana de los individuos.

En el ensayo titulado “La moneda viva” (2012) del escritor y artista francés Pierre Klossowski, se expone una de las intuiciones más insistentes para el pensamiento contemporáneo acerca del problema ético y afectivo que supone la representación de las pasiones en la sociedad industrial moderna. Reconociendo los estragos morales sobre la vida afectiva que se le imputan a la civilización mercantil debido a su particular modo de producir objetos para el uso, Klossowski invita a reflexionar a partir de la siguiente pregunta: *¿en qué difiere el uso de los objetos utensiliarios del de aquellos que produce el arte, “inútiles” para la subsistencia?* (p. 11). El desarrollo de sus argumentos ofrece al lector una imagen hasta entonces inédita acerca de las dinámicas de aquellas potencias -aparentemente disímiles- que componen los vínculos productivos del modo de vida capitalista desde el análisis del sustrato pulsional que sostiene las estructuras trascendentales del orden económico en cuestión. Para el autor, la tarea de conocer el lugar que ocupan las emociones en el acto de fabricar resulta determinante al momento de sopesar en la práctica la pertinencia de los supuestos metafísicos que caracterizan al discurso utilitario moderno; así, *en la época industrial, la fabricación de utensilios rompe definitivamente con el mundo de los usos estériles e instaura el mundo de la eficacia fabricable en función de la cual todo bien natural o artificial -tanto el cuerpo humano como la tierra- es a su vez evaluable* (p. 14). Sirviéndose además de la figura del *simulacro* para referir al estatuto diferencial que articula históricamente el sentido utilitario de las técnicas humanas, hace comparecer al arte en su calidad de actividad “inútil” con el fin de interrogar a la superstición filantrópica que vela la función real del mercado.

Una vez que el sentido de la economía como relación social establecida para la producción de los medios de subsistencia es transformada, desde la aparición del *capitalismo*, en una relación social para la producción de *valor*; se descubre, según Klossowski, una subversión radical en la *infraestructura libidinal* que sostiene la condición afectiva de

cualquier actividad humana. A partir del gesto en el que identifica la preponderancia de la estructura afectiva como sustrato primordial sobre el que se inscriben las representaciones de las demás estructuras (económicas, sociales, morales, religiosas, políticas, etc), el autor (2012) advierte como *innegable* el hecho de que *esta infraestructura primera y última se encuentre en cada momento determinada, por sus propias reacciones, a las subestructuras anteriormente existentes* (p. 17). En este sentido, y considerando el particular modo en el que la sociedad industrial representa y organiza económicamente en el sujeto dichas *fuerzas pulsionales*, la dinámica producción-consumo opera gracias al doble influjo afectivo en el que *la represión de las pulsiones ofrece a su vez los medios para superarla; y eso mientras dure el combate de las pulsiones que, en un organismo determinado, se libra a favor y en contra de la formación de la sustancia, a favor y en contra de su unidad física y corporal* (p. 17).

Así, y atendiendo a la fórmula que nos ofrece el autor en uno de los pasajes más potentes de su texto:

*La primera represión pulsional forma la unidad orgánica y psíquica de la sustancia; represión que, a partir de la sustancia, responde a una coacción que la sustancia continúa sufriendo en el transcurso del combate que las pulsiones libran con aquellas que la han provocado. Ahora bien, en el exterior, esta represión, y por tanto también este combate, continúan desde el momento en que la unidad individual de la sustancia se encuentra integrada y de ese modo definida por una jerarquía de valores traducida en una jerarquía de necesidades: **la jerarquía de las necesidades es la forma económica de represión que las instituciones existentes ejercerán mediante y a través de la conciencia de la sustancia sobre las fuerzas imponderables de su vida psíquica.**<sup>2</sup> Gracias a su unidad orgánica y moral adquirida, el individuo en su propio medio no se formula así mismo su vida pulsional más que por un conjunto de necesidades materiales y morales; no le corresponde afirmarse mediante los impulsos de su vida afectiva sino, en tanto que está en posesión de su unidad, por su aptitud para poseer bienes ajenos a sí mismo, a conservarlos, a producirlos, a regalarlos para consumir otros, a recibirlos siempre y cuando se trate de objetos y no de otras unidades vivas, a menos que no sea en unas condiciones en que sería “legítimo” poseer seres vivos como si fuesen simples*

---

2 El resaltado es propio.

*objetos* (2012 p.18)

La diferencia que Klossowski establece aquí entre pulsiones y necesidades es el elemento crucial para entender el poder que ejercen las estructuras capitalistas en el curso del combate librado en y por los cuerpos sometidos al trabajo. Así, la subsunción de la actividad humana a la producción de *valor* logra  *sintetizar*, por medio de las instituciones que dan forma al  *sujeto*, aquellas  *sustancias orgánicas y psíquicas* que en la conciencia del individuo aparecen como inasibles y contradictorias, de manera tal que todo cuanto puede el trabajador desear está condicionado de antemano por una jerarquía de necesidades que traduce a sus propias emociones en necesidad  *de* un objeto ajeno que representa las  *fuerzas pulsionales* colectivas que se le oponen para constituirlo.

Tras haber planteado lo anterior con el propósito de describir cómo es que la sociedad industrial convierte la  *sensación voluptuosa* en una mercancía, Klossowski recurre al análisis de las formas en las que se entienden los términos de  *sexualidad* y  *erotismo*, sugiriendo en esto la posibilidad de  *revelar una conexión a la vez secreta y trágica con el fenómeno antropomorfo de la economía y los intercambios* (p. 19). Bajo estos términos, el lugar que ocupa la obra literaria del polémico Marqués de Sade en la construcción del sentido que tienen las  *perversiones* para la sociedad moderna permite articular en “*La moneda viva*” una peculiar caracterización económica de las representaciones desplegadas entre los individuos en la vinculación práctica de sus  *fuerzas pulsionales*. Más allá de entender la  *perversión* como una  *sensación voluptuosa referida a un objeto aparentemente incongruente* -desviación patológica de los instintos naturales-, en Sade se reconoce que ésta  *no es más que la primera reacción humana contra la animalidad pura y por tanto una primera manifestación interpretativa de las pulsiones mismas, de las cuales escoge entre diversas funciones orgánicas nuevos objetos de sensación para substituir a la única función procreadora y de este modo mantener indefinidamente en suspenso la emoción misma* (p. 20). Es gracias a esta capacidad de desvincular una  *emoción voluptuosa* de su función vital inmediatamente instintiva que los objetos fabricados para el goce se convierten en el  *fantasma* de una experiencia imponderable, vuelta ésta intercambiable en tanto aparece como la materia que produce una determinada sensación; la  *perversión*, en suma, no es aquí otra cosa que la representación fantasmal de una emoción voluptuosa que se transforma en un objeto dispuesto al cálculo económico de su

goce. Aquella función *perversa* estaría inscrita en el núcleo de cualquier producción humana no obstante si se trata de una escultura, de un guiso porotos o de un respirador artificial.

Pero con la aparición del capitalismo surgen nuevos objetos con una nueva forma -propiamente *industrial*- de fabricación: un modo capitalista de producción de objetos para el goce capitalista, pues *no existe una economía propiamente dicha de la voluptuosidad que saque provecho de los medios industriales -según pretenden los moralistas que la denuncian como tal a los guardianes de las instituciones-. Al contrario, lo inverso es verdad: la industria saca provecho también de aquello a lo que llamamos desafortunadamente el erotismo como norma económicamente variable* (p. 21). Analizar las *perversiones* a contrapelo de los discursos moralistas permite a Klossowski separar, a partir de Sade, el grano de la paja: a saber, que los estragos morales que se le imputan al capitalismo no se fundan en su exclusiva capacidad de fabricar objetos para el goce a condición de substituir en ellos una función vital o instintiva, puesto que esa substitución es fundante tanto del acto mismo de fabricar como de los intercambios que se dan entre los cuerpos a partir de éstos; antes bien, lo que aquí resulta problemático y hasta pernicioso es el modo en el que la *mercancía* -y por lo tanto el *dinero*- pone en *valor* el símbolo universal y abstracto de aquello que en la *perversión* aparece como *ininteligible e intercambiable*:

*De buenas a primeras, a ojos de la economía, el llamado goce erótico no podrá compararse al goce de un bien cualquiera: sólo en la medida en que se refiera a un objeto, por ejemplo el objeto vivo (y por lo tanto el cuerpo), el goce de ese objeto en cuanto susceptible de ser poseído es o puede ser considerado como el goce de un bien: un objeto de uso; eso que las palabras de Sade expresan de una manera a la vez muy simple y muy equívoca: el derecho de propiedad sobre el goce* (p. 25).

El *erotismo*, en su calidad de *factor económico*, expresa, por tanto, la modalidad específicamente *mercantil* en la que se *inteligibilizan* aquellas emociones voluptuosas, dimanadas del objeto *fabricado* de modo *perverso*, a partir del *simulacro* que da forma al *dinero*. Concebir al *dinero* como un *simulacro* atendiendo a su carácter de *símbolo universal abstracto*, conduce a reconocer en él dos funciones: 1) en su *función fantasmática*, éste *exterioriza y desarrolla*, en calidad de *equivalente*, el intercambio de las *perversiones* entre los cuerpos como acto de *vender(se)-comprar*; 2) en su *función mediadora* aparece como el

símbolo que articula la posibilidad de vincular *el mundo cerrado de las anomalías y el mundo de las normas institucionales* (p. 62). En palabras simples, lo que aquí se juega es la capacidad que tiene la economía industrial de *sublimar* una pulsión en mercancía, pero no por el hecho de que el objeto intercambiado satisfaga una emoción voluptuosa inmediata, sino porque el valor de dicho objeto incrementa en la medida de que éste permite especular con las emociones de quienes no lo poseen. Así,

*desde el momento en que una interpretación dirige el proceso mismo (el combate de la sensación para mantenerse contra el instinto de propagación), la valorización, y por tanto el precio, interviene; pero aquel que corre al final con los gastos, aquel que pagará de una manera u otra, es la sustancia constituida por el lugar donde se desarrolla el combate, donde se trafica y se negocia un compromiso posible o imposible de encontrar, el propio cuerpo* (p. 55).

Perversión de la perversión, especulación a partir del simulacro obtenido de la pulsión enajenada a un tercero, condenado a producir un objeto del que no puede gozar si no es a costa de presentarse a sí mismo como un objeto de goce. Fuerza de trabajo y deseo sexual se confunden para encubrir la superstición utilitaria que sustenta a la sociedad capitalista, donde la carencia debe presuponer a la necesidad como único medio de obtener plusvalor allí donde las sensaciones del cuerpo se aparecen, en su inmediatez, como intercambiables a pesar de ser ininteligibles.

*En el mundo de la fabricación industrial, ya no es aquello que parece naturalmente gratuito lo que atrae sino el precio de aquello que es naturalmente gratuito; una sensación voluptuosa (no comunicada o incomunicable) es en principio indiferente y sin valor en el sentido de que cualquiera puede experimentarla. Ahora bien, es menos indiferente y gana valor desde el momento en que cualquiera, siempre susceptible de experimentarla, no puede procurarse los medios de experimentarla inmediatamente; si al final es única en su género -y sólo un número limitado de individuos pueden procurársela en cuanto única-, entonces, o bien no es valorable en absoluto, o bien el deseo de experimentarla le garantiza el mayor precio. Éste es el proyecto mercantilista de la sensación voluptuosa* (p. 59).

De esta manera, el valor del dinero como equivalente general de todas las mercancías

existentes permite supeditar los instintos de propagación de los individuos según un orden social que prescribe el modo y los medios por los cuales éstos deben constituirse en unidades orgánicas, haciéndoles competir con otros para subsistir a pesar de su colaboración constante al enfrentar sus intereses particulares con los intereses generales.

Klossowski nos invita a imaginar por unos instantes *una regresión aparentemente imposible: es decir, una fase industrial en que los productores tienen los medios de exigir, en calidad de pago, objetos de placer por parte de los consumidores. Esos objetos son seres vivos* (p. 70). A simple vista, considerando los valores humanistas que -supuestamente- rigen la sociedad industrial moderna, sería una aberración reducir a las personas a meras “monedas” dentro de una dinámica de intercambio en el que sus cuerpos cumplan la función de equivalentes generales de infinitas mercancías. Este fenómeno que, como reconoce el autor, más bien recuerda los horrores de la economía esclavista, se hace posible en la época contemporánea debido al nivel de perfeccionamiento técnico en la producción amplificada, donde el coste determinado de un objeto fabricado (sea una herramienta, un utensilio, una obra de arte, etc) encuentra su valor en la capacidad indeterminable que poseen los seres vivos de generar una sensación voluptuosa o placentera tan rara como escasa para sí mismos y para los otros. Dicho afecto no puede ser valorado dentro de la economía sino a condición de que los cuerpos hayan alcanzado universalmente un estado psicológico por el que son representados arbitrariamente a partir de una serie de costumbres y prácticas de producción, intercambio y consumo.

La estrella de cine, figura por antonomasia de esa “esclava industrial” que sirve para ejemplificar el sentido de la “moneda viva” en este texto, encuentra en la imagen de la actriz Sharon Tate la expresión más descarnada de este mercado, en el que las sensaciones que procura su cuerpo son convertidas en bien de consumo y factor productivo. El asesinato de la actriz estadounidense el 9 de agosto de 1969 a manos de “La Familia”, secta liderada por el infame Charles Manson, conmocionó a todo el mundo del espectáculo y la industria de Hollywood no sólo por la brutalidad del crimen sino también por la enorme cobertura que los medios de la época le dieron al caso. Sobre esto Klossowski reflexiona que,

*cuando los periódicos se dedican a valorar en metálico las cualidades visibles de una Sharon Tate al día siguiente de su trágico fin, o los gastos o costes de mantenimiento de*

*cualquier otra mujer que se exhibe en público, es la industrialización misma la que expresa en cifras, y por tanto cuantitativamente, la fuente de sensaciones como rentabilidad o coste de mantenimiento, cosa que sólo es posible porque esas damas no son designadas como “moneda viva”, sino tratadas como esclavas industriales (p.76)*

Si bien el término de esclava es -en términos del propio autor- excesivo e injurioso considerando que tanto ella como cualquier otro productor contemporáneo aceptan ejercer libremente su oficio a cambio de un salario, no obstante, al momento en que la integridad humana es inseparable del signo de valor fijado por la industria cinematográfica (o cualquier industria) sobre las sensaciones de su cuerpo, la propia vida orgánica se convierte en la divisa universal para el intercambio de mercancías.

En el momento en que la sociedad industrial convierte la presencia corporal en una mercancía, la distinción entre las personas y su actividad productiva es una mera ilusión que sólo se sostiene gracias a que las instituciones modernas se encargan de representar a los sujetos como entes autónomos, dispuestos a participar por voluntad propia en la economía en virtud de percibir un salario, de manera tal que no se les confunda con mercancías, ni con “monedas vivas” ni con “esclavxs industriales”: *“Pero esto es un círculo vicioso: ya que la integridad de la persona no existe en absoluto fuera del punto de vista industrial más que en y por el rendimiento valorable como moneda”* (p. 78). Ante esta lectura cabe preguntarse: ¿hasta qué punto aquellos valores supuestamente inalienables por los que se reconoce la integridad de los ciudadanos -en tanto productores individuales- en las democracias liberales de occidente no son más que el mecanismo por el que la economía industrial produce sujetos indistinguibles de una mercancía?

## **5.- Subjetividad y espectáculo en la segunda revolución industrial.**

Si nos remontamos a los orígenes del capitalismo -sirviéndonos del ejemplo de Marx (2009. vol III), cuando los antiguos campesinos sometidos al poder feudal fueron obligados a dejar sus tierras para emigrar a una ciudad en la que pudiesen vender su trabajo “libremente” a cambio de un salario- podemos observar cómo estas personas dejaron de producir en

colaboración directa con sus semejantes para competir en el mercado laboral por un puesto de trabajo que les permitiera costear una serie de necesidades anteriormente inexistentes. Y luego, a medida que el orden social burgués se complejizaba en función de los avances técnicos desarrollados para incrementar la eficacia productiva de mercancías en virtud de su valor de cambio, dichas necesidades engendraron otras más y así infinitamente en el transcurso de los siglos en que la sociedad industrial adquirió la forma que ahora conocemos. Es ahí, precisamente, cuando aparece la *Moneda viva* como forma ilustrativa de aquellas representaciones del cuerpo en el esquema de la producción industrial contemporánea pues, una vez que los *medios de subsistencia* de los trabajadores se encuentran “asegurados” -gracias a una efectiva planificación de su mantenimiento material en tanto *mercancía fuerza de trabajo*, calculado según el coste social promedio requerido para su reproducción-, las necesidades que otrora determinaban al sujeto productor se diversifican paralelamente con el desarrollo de nuevas tecnologías; así, la aparición del cine, la moda, la radio, la fotografía, el porno o el internet producen una subversión en la economía capitalista que inaugura la era del *Espectáculo*.

Tal como fue expuesto por Pierre Klossowski en la obra recién mencionada -y con el propósito definir el sentido que vincula el título de su libro con esta investigación- es preciso señalar cómo, desde la segunda mitad del siglo XX, varios autores se dedicaron a describir este fenómeno a través del análisis de las consecuencias que trajo consigo este proceso de metamorfosis en diversas esferas de la sociedad. Un claro ejemplo de esto lo ofrece Guy Debord en su ensayo “*La sociedad del espectáculo*” (1967), pues, como veremos a continuación, entre sus páginas es posible constatar en qué medida las categorías de *moneda viva* y *espectáculo* guardan una íntima relación dentro de este panorama.

Habiendo sido publicadas en Francia con sólo tres años de diferencia, ambas obras logran ilustrar brillantemente el conflicto existencial que afecta a los sujetos producidos en una época marcada por profundos cambios económicos y políticos cuyas repercusiones se hicieron sentir en todo el mundo y que, sin duda alguna, hoy aparecen como el prelude de la *crisis* que afecta al capitalismo contemporáneo y sus instituciones. Para Debord “*el espectáculo no es un conjunto de imágenes, sino una relación social entre personas mediatizada por imágenes*” (p. 4) que, más allá de ser comprendidas como una mera

acumulación de aquellas representaciones resultantes de los adelantos técnicos desarrollados para su difusión masiva -a escala industrial-, éstas adquieren la capacidad de reorganizar la realidad bajo un orden social unilateral, autónomo y autoreferencial en el que las apariencias se han escindido de su base material.

Así, el *espectáculo* describe aquél desdoblamiento efectivo del mundo de las mercancías sobre sí mismo que comienza a operar durante el siglo XX con la consumación de una “segunda revolución industrial”; donde la prensa, la propaganda, los medios de comunicación masivos y la industria cultural posibilitan, de manera simultánea, la separación de la realidad material en imágenes parciales que actúan a su vez como instrumento de unificación social a partir de las apariencias que ésta produce y reproduce sobre el mundo. “*Forma y contenido del espectáculo son de modo idéntico la justificación total de las condiciones y de los fines del sistema existente. El espectáculo es también la presencia permanente de esta justificación, como ocupación de la parte principal del tiempo vivido fuera de la producción moderna*” (tesis 6). Las consecuencias concretas de este fenómeno, analizadas en profundidad por el autor a lo largo de su obra desde distintas perspectivas, nos permiten recoger aquí ciertos elementos para comprender a grandes rasgos cuales son las dinámicas generales que articulan al capitalismo contemporáneo, pues estas son presentadas como una totalidad compleja en la que sus elementos económicos, políticos, sociales, estéticos, técnicos, históricos, simbólicos y subjetivos ya no pueden ser considerados de manera independiente los unos de los otros desde el momento en que la mercancía logra resignificar la propia existencia.

A partir de la aparición del *espectáculo* el capitalismo parece haber encontrado el método más eficaz para sortear aquellas contradicciones que antaño lo dejaban a merced del peligro tras los embates de cada crisis. En su período de acumulación primitiva, la economía capitalista debía destinar enormes recursos para contener el peligro que significaban las fuerzas impredecibles de una clase sometida al trabajo bajo condiciones de violencia y miseria extremas, una amenaza que crecía vertiginosamente en el seno de las bullentes metrópolis industriales. Enfrentados por la diferencia radical de sus intereses, a principios del siglo XX la sociedad moderna era un campo de batalla en el que burguesía y proletariado se batían a muerte por el control los medios técnicos necesarios para preservación de la vida. Pero con la

apabullante victoria de la revolución bolchevique y tras dos guerras mundiales que devastaron a las grandes potencias económicas europeas, la búsqueda de nuevos métodos para preservar la hegemonía global de la sociedad mercantil se volvió una tarea impostergable.

Para Debord (1967), la *sociedad del espectáculo* no se origina desde una planificación consciente llevada a cabo por ciertos individuos sino que, más bien, es resultado del desarrollo histórico de las fuerzas productivas en diversos ámbitos de la sociedad industrial que encuentran su corolario con las tecnologías destinadas a la automatización de los procesos productivos a finales del siglo XIX y principios del XX. Después de la segunda guerra mundial, con la desaparición de los grandes imperios que vieron nacer el capitalismo, la industria bélica y propagandística impulsada por los estados fascistas, liberales democráticos y socialistas sirvió de eje para el reordenamiento planetario bajo un nuevo paradigma que aseguró la victoria total de la economía sobre el resto de las esferas de la sociedad. En sus modalidades *difusas* y *concentradas*, el *poder espectacular* se sirvió de todos los recursos disponibles para producir una nueva subjetividad que asegurase la cooperación voluntaria de la clase trabajadora por medio de la identificación hacia los discursos del consumo y el progreso en torno a la producción de mercancías.

*Este obrero redimido de repente del total desprecio que le notifican claramente todas las modalidades de organización y vigilancia de la producción, fuera de ésta se encuentra cada día tratado aparentemente como una persona importante, con solicitud cortés, bajo el disfraz de consumidor. Entonces el humanismo de la mercancía tiene en cuenta "el ocio y la humanidad" del trabajador, simplemente porque ahora la economía política puede y debe dominar esas esferas como tal economía política. Así "la negación consumada del hombre" ha tomado a su cargo la totalidad de la existencia humana.*  
(tesis 43)

Así, el carácter *fetichista* de la economía política se desplegó en su máximo esplendor, realizando los ideales modernos de la filosofía *especulativa* que soñaba con un mundo hecho a su semejanza. *La sociedad del espectáculo* significó el triunfo de las apariencias sobre la vida por medio de la separación ya no simplemente material sino existencial de los productores con su actividad. Obnubilado ante la abundancia y el esplendor de una era que prometía la disolución de todos los límites naturales por medio de la técnica, el mundo se transformó en el

contenido de una forma monstruosa e ilusoria creada a expensas de sus imágenes, donde los “medios de comunicación masiva” cumplen un rol crucial en la gestión totalitaria de las condiciones de existencia dictaminadas por una economía que se presenta como un fin en sí mismo.

La confrontación ideológica protagonizada durante la guerra fría por el bloque socialista-burocrático y el occidental-democrático permite componer el ordenamiento global del capitalismo desde la producción de una imagen ambivalente en la que el poder del *espectáculo*, con el fin de preservar el orden mercantil en sus respectivas modalidades *concentrada y difusa* (Tesis 63), neutraliza eficazmente las contradicciones de clase mediante su escenificación dramática, entreteniendo la mirada de los trabajadores con las maromas de los actores apostados frente a un telón de acero. Pero tras la caída del muro una nueva modalidad del *poder espectacular* entra en escena, anunciando a fines del siglo XX un auge para la industria que llega de la mano con las maravillas de la cibernética, las telecomunicaciones digitales, la biotecnología y la expansión del libre mercado a escala global.

## **6.- Potentia gaudendi: el orgasmo como fuerza de trabajo en la era farmacopornográfica.**

Aún para quienes nacimos y crecimos en los albores de este nuevo milenio no deja de parecernos sorprendente la velocidad con que la tecnología se ha desarrollado, modificando hasta en lo más mínimo las condiciones de la existencia. La proliferación masiva de dispositivos electrónicos, la comunicación instantánea con cualquier parte del mundo o la facilidad con la que se puede comprar una infinidad de productos y servicios desde la comodidad de nuestros hogares son solo el aspecto más superficial de esta tendencia pues, si nos detuviésemos a comprender las implicancias específicas de este fenómeno en los diversos campos que engloba la innovación científica hoy en día, difícilmente podríamos dedicarnos a otra cosa. Sin embargo, a pesar de los profundos cambios que ha experimentado la sociedad moderna desde el derrumbe de la Unión Soviética, en su esencia este nuevo siglo se nos

muestra como más de lo mismo pero puesto de un modo extraño, que no deja de parecerse paradójicamente desolador.

En sus “*Comentarios a la sociedad del espectáculo*” (1988), Debord actualiza las categorías que 20 años antes habían dado forma a su comprensión del *poder espectacular* proponiendo una nueva modalidad que llamará *Integrada*. Fruto del triunfo de la *difusa* sobre la *concentrada*, en su *modalidad integrada la sociedad del espectáculo* reúne las tecnologías más eficaces desarrolladas por ambas y las modifica para desplegarlas atendiendo a su aplicación experimental :

*Por lo que respecta al aspecto concentrado, el centro director se ha convenido en oculto: ya nunca se coloca en él a un jefe conocido o una ideología clara. En cuanto al lado difuso, la influencia espectacular no había marcado jamás hasta ese punto la práctica totalidad de las conductas y de los objetos que se producen socialmente, ya que el sentido final de lo espectacular integrado es que se ha incorporado a la realidad a la vez que hablaba de ella; y que la reconstruye como la habla. Así pues, esa realidad no se mantiene ahora enfrente suyo como algo ajeno. Cuando lo espectacular era concentrado se le escapaba la mayor parte de la sociedad periférica; cuando era difuso se le escapaba una mínima parte; hoy no se le escapa nada. El espectáculo se ha mezclado con la realidad irradiándola. (Comentario IV)*

Junto con ilustrar su origen, el autor también menciona que lo que caracteriza a la sociedad en este estado es la acción combinada de cinco elementos que son a su vez sus rasgos principales, a saber: la incesante renovación tecnológica, la fusión económico-estatal, el secreto generalizado, la falsedad sin réplica y un perpetuo presente. Pero dejemos hasta aquí la obra de Debord para entrar en otras reflexiones, pues si bien es cierto que una definición acabada de estos componentes nos permitiría ahondar en varias cuestiones importantes planteadas durante esta investigación, de momento sólo quedarán enunciadas confiando en que podrán ser observadas desde otro ángulo a partir de los nuevos conceptos que se propondrán a continuación.

Así como Debord identificó el lugar que ocupa la imagen en la composición de la sociedad capitalista contemporánea, diversos autores se han dedicado a indagar entre las múltiples piezas que intervienen en el funcionamiento de esta maquinaria, especializada en la

fabricación, venta y consumo del producto estrella de la moderna economía industrial: la subjetividad. En su *Testo Yonqui* (2008), Paul Preciado introduce en el debate la cuestión del cuerpo a partir de su propia experiencia como sujeto producido por las transformaciones tecnológicas de la sociedad post-industrial. Entrecruzando algunos hitos determinantes en la historia reciente del capitalismo con sus testimonios como usuario de hormonas en gel-administradas para producir *micromutaciones fisiológicas y políticas* (p. 15)- Preciado elabora una *autoficción* en torno a las reflexiones filosóficas y teóricas que surgen del combate que libra en su cuerpo por la construcción y deconstrucción autónoma de su subjetividad a escala biomolecular.

Tomando nota de las transformaciones científicas y técnicas que definirían las características propias de la economía global tras la progresiva superación del modelo de producción *fordista* desde la segunda mitad del siglo XX, el autor (2008) elabora un profundo diagnóstico del capitalismo en su estado actual basándose en el rol que cumplen las industrias farmacéuticas y pornográficas en la configuración de las nuevas dinámicas de producción y consumo, centradas en *la gestión política y técnica del cuerpo, del sexo y la sexualidad* (p. 26). Así, definida bajo el nombre de *era farmacopornográfica*, Preciado nos sumerge en una sociedad atravesada por un tercer tipo de capitalismo, desarrollado sobre la base del modo esclavista y el industrial, a partir de la siguiente pregunta: *¿Cómo el sexo y la sexualidad llegan a convertirse en el centro de la actividad política y económica?* (p. 26).

Tras la segunda guerra mundial, tanto Estados Unidos como la Unión Soviética dedicaron una gran cantidad de esfuerzos y recursos en el desarrollo de diversos fármacos que, con el paso de las décadas, llegarían a ser distribuidos a gran escala por todo el planeta. La carrera tecnológica que caracterizaría a la guerra fría encontraba así, en la industria farmacéutica, un nuevo campo de batalla por el control biopolítico de la gran masa de trabajadores que aumentaba exponencialmente a ambos lados del muro. Más allá de los ingentes avances en el tratamiento de aquellas enfermedades que antaño pusieron en peligro a la población mundial, las investigaciones se centraron en la producción de nuevas moléculas y tratamientos médicos que permitiesen la modificación de las condiciones biopsicosexuales en los individuos con el fin de intervenir en una serie de variables subjetivas que hasta entonces no habían podido ser puestas bajo el control económico y estatal (p. 32). Entre los

descubrimientos más emblemáticos y determinantes que se produjeron durante este periodo se menciona a la heroína, el viagra, las intervenciones quirúrgicas para el cambio de sexo (faloplastia y vaginoplastia), diversos tratamientos para la depresión y la esquizofrenia, los barbitúricos, el metilfenidato para combatir el trastorno de déficit atencional en jóvenes y adultos, la síntesis de nuevas drogas psicotrópicas como el LSD y el MDMA, etc., pero sin dudas, el invento que tuvo mayores repercusiones a nivel social y económico fue el de las hormonas sintéticas, componente principal en la elaboración de píldoras anticonceptivas y las diferentes terapias químicas para la modificación de los caracteres sexuales primarios y secundarios. Desde su invención en el año 1951, el estrógeno y la progesterona se transformaron en las sustancias más vendidas por las industrias farmacéuticas además de ser las moléculas sintéticas más utilizadas en toda la historia de la medicina. *“Lo curioso -advierte Preciado- no es esta producción masiva e industrial de las hormonas denominadas “sexuales”, sino el hecho de que estas moléculas sean utilizadas con prioridad y casi exclusivamente sobre el cuerpo de las mujeres, al menos hasta principios del siglo XXI. La bio-feminidad tal y como la conocemos hoy en occidente no existe sin un conjunto de dispositivos mediáticos y biomoleculares”* (p. 127).

Junto a la industria farmacéutica, el otro factor determinante dentro de este conjunto de dispositivos en su ámbito mediático viene de la mano con el surgimiento de la industria pornográfica y el desarrollo del mercado sexual a escala global. Si bien uno de los primeros hitos en este rubro está marcado por la publicación de la revista *Playboy* en 1953 (cuyo primer número traía en la portada una foto de Marilyn Monroe posando desnuda), a medida que las redes de comunicación y difusión de imágenes se sofisticaban a consecuencia de la aparición de nuevas tecnologías, la industria pornográfica y el comercio sexual fueron ocupando un lugar cada vez más decisivo en la configuración de la economía planetaria a partir de la década de los 70's. Si con la prensa, la radio y el cine este sector productivo pudo alcanzar una importante notoriedad desde sus inicios, luego -con el acceso masivo a la televisión, la aparición de las videocámaras portátiles, el vhs y el internet- el poder de este mercado se incrementó al punto de convertirse en uno de los pilares indiscutibles del capitalismo. En este sentido, Preciado señala que actualmente *“la industria del sexo no es únicamente el mercado más rentable de internet, sino que es el modelo de rentabilidad máxima del mercado*

*cibernético en su conjunto (solo comparable a la especulación financiera): inversión mínima, venta directa del producto en tiempo real, de forma única, produciendo la satisfacción inmediata del consumidor en y a través de la visita al portal. (...) Si los analistas comerciales que dirigen Google o Ebay siguen con atención las fluctuaciones del mercado ciberporno, es porque saben que la industria de la pornografía provee un modelo económico de la evolución del mercado cibernético en su conjunto” (p. 36).*

Las consecuencias de este proceso se amontonan ante nuestros ojos. En palabras del autor,

*“El verdadero motor del capitalismo actual es el control farmacopornográfico de la subjetividad, cuyos productos son la serotonina, la testosterona (...) y todo aquel complejo material-virtual que puede ayudar a la producción de estados mentales y psicosomáticos de excitación, relajación y descarga, de omnipotencia y de total control. Aquí, incluso el dinero se vuelve un significativo abstracto psicotrópico. El cuerpo adicto y sexual, el sexo y todos sus derivados semiótico-técnicos son hoy el principal recurso del capitalismo postfordista.” (p. 37)*

El día de hoy, tras una década de haber publicado este texto, el diagnóstico de Preciado se vuelve cada vez más complejo, ya sea por la incesante innovación tecnológica o por la aparición de nuevos problemas vinculados a estas dinámicas. Actualmente para nadie es un secreto cuan profundas son las conexiones que mantienen los estados y las policías con el narcotráfico, o la enorme oferta de pornografía y servicios sexuales que circula a través de las redes sociales. Los bebés aprenden a ocupar un *smartphone* antes de decir sus primeras palabras mientras las corporaciones informáticas se enriquecen con la venta de los datos biométricos de sus usuarios. La consumación de la *era farmacopornográfica* es un hecho y, querámoslo o no, toda la actividad productiva de la humanidad gira en torno a sus directrices.

Si bien en esta obra Preciado no se limita a la definición de estas categorías de por sí bastante potentes, con el propósito de seguir con el curso de esta investigación mencionaremos un último concepto que nos permitirá relacionar su texto con las hipótesis que se han presentado a lo largo de este trabajo. Tal como hemos visto desde Marx pasando por Klossowski y Debord, el desarrollo de las fuerzas productivas del capitalismo ha sido consecuencia, entre otras cosas, de las continuas innovaciones técnicas y científicas que le han

permitido aumentar su capacidad para obtener plusvalor a través de la fabricación y circulación de mercancías cada vez más sofisticadas. Gracias a ello, este modo de producción ha logrado perpetuarse a pesar de las evidentes resistencias y contradicciones que ha enfrentado a través de la historia, demostrando una inigualable capacidad de adaptación que se ve reflejada en las magníficas transformaciones que ha sufrido la sociedad hasta la actualidad. Sin embargo, tras todas estas mutaciones hay algo que caracteriza al capitalismo, algo sin lo que no podría haber sobrevivido puesto que es la fuente de todo su poder: la fuerza de trabajo. Ninguna máquina tejedora, ninguna fundición, ningún cañón, ningún cohete, ningún computador; ni siquiera la línea de montaje más automática jamás fabricada podría producir capital si no hubiese un humano entregando su energía vital en el proceso.

Antes de cerrar este capítulo es necesario mencionar el modo en que Preciado redefine la noción de *fuerza de trabajo* a partir de las dinámicas productivas que caracterizan a la *era farmacopornográfica*. Considerando las profundas transformaciones que ha sufrido la sociedad industrial desde finales del siglo XIX, el autor propone un nuevo concepto filosófico para referirse a este factor económico anteriormente definido por la economía política clásica, una idea que permita constatar con mayor precisión el lugar que ocupa el sexo, el cuerpo y la excitación dentro de este tercer tipo de capitalismo. Así, la *fuerza orgásmica* o *potentia gaudendi* es presentada como *la suma de la potencialidad de excitación inherente a cada molécula viva, pues reúne al mismo tiempo todas las fuerzas somáticas y psíquicas, poniendo en juego todos los recursos bioquímicos y todas las estructuras del alma* (p.38):

*Lo que caracteriza a la potentia gaudendi no es solo su carácter no permanente y altamente maleable, sino, y sobre todo, su imposibilidad de ser poseída o conservada. La potentia gaudendi, como fundamento energético del farmacopornismo, no se deja reducir a objeto ni puede transformarse en propiedad privada. No sólo no puedo poseer ni conservar la potentia gaudendi de otro, sino que tampoco puedo poseer ni conservar aquella que aparece como mía. La potentia gaudendi existe únicamente como evento, relación, práctica, devenir.*

*La fuerza orgásmica es al mismo tiempo la más abstracta y la más material de todas las fuerzas de trabajo, inextricablemente carnal y numérica, viscosa y digitalizable. Ah, gloria fantasmática o molecular transformable en capital.* (p. 38-39)

Sin duda, luego de este breve recorrido iniciado en los primeros intentos por nombrar la fuerza del capital, no deja de parecer sorprendente cómo este sistema económico ha conseguido apropiarse de cada instancia de la vida.

El carácter fetichista de la mercancía, esa relación social entre cosas que va modificando la historia y la existencia de los humanos a expensas de sí mismos, ha logrado producir las condiciones necesarias para seguir existiendo hasta el punto en que las cosas mismas pasan a un segundo plano. En el momento en que el capitalismo comenzó a producir *sujetos*, el hechizo de la mercancía dejó de ser una simple metáfora. Ahora que nuestros cuerpos, deseos, palabras, gestos y afectos se presentan como un “enorme cúmulo de mercancías” (Marx, K. 2009, vol I p. 43) ¿cómo liberarse del maleficio que nos mantiene capturados en un mundo de cosas *sensorialmente suprasensibles*?

## Capítulo III

### El fetichismo contra la mercancía.

#### 7.- El fetiche y los márgenes del mundo ante la crisis de la presencia moderna.

La figura del fetiche traza una frontera para el pensamiento occidental moderno. Ya sea que lo tomemos desde la antropología, la economía política, la psicología o la teología, a través de su desarrollo histórico como tópico recurrente en diversas áreas de estudio se descubre el continuo extrañamiento de la comprensión ontológica del hombre civilizado consigo mismo y con la otredad de los mundos que lo rodean. En su definición aparecen los múltiples peligros que acechan la estabilidad de aquellas representaciones explicativas del cosmos sobre las que se afirma la razón civilizada, institución soberana dada su capacidad de dotar a *la realidad* de un sentido unívoco y autoreferencial a través del vínculo sagrado entre *saber y poder*. Sinónimo de ignorancia, fascinación, locura, perversión, idolatría, etc -en una palabra, *sinrazón*- el *fetichismo* expresa paradigmáticamente el estatuto diferencial que autoriza a la modernidad para patologizar cualquier comportamiento humano que no se ciña a las normas que lo resguardan del error en la comprensión causal de los fenómenos.

Para De Brosses el fetichista es el primitivo que cree que los objetos obran mágicamente más allá de la voluntad humana; para Marx es el productor incapaz de desmitificar sus relaciones sociales materiales; para Freud es el perverso que, a merced de una represión sexual originaria, conduce sus instintos de manera defectuosa. Todos tienen algo que decir con respecto al *fetichismo* siempre y cuando se le distinga sin ambages del sentido metafórico que lo vincula con una práctica a todas luces superadas por el progreso científico, gracias a la *intelectualización y racionalización* del saber en la modernidad. Nadie podría ser tan estúpido, salvaje o desequilibrado como para atreverse a remitir todos estos fenómenos a la *magia* ¡que va! Como dice Weber (1919), “*A la inversa del salvaje, el cual aún cree que estos*

*poderes existen, nosotros no tenemos que valernos de medios que obren efectos mágicos para controlar a los espíritus o incitarlos a la piedad. Esto es algo que se puede lograr por medio de la técnica y la previsión”* (p. 46). Así pues, a salvo de las supersticiones que lo distinguen radicalmente del pagano incivilizado, el hombre moderno hace gala de su creatividad artística y erudición literaria para señalar alegóricamente en el *fetichismo* todo cuanto debe ser aclarado por él en un gesto altruista de vocación científica por la verdad universal.

Sirviéndose del imperio de la lógica para tutelar a sus sentidos en un mundo de apariencias engañosas, el hombre moderno ha logrado sobreponerse a sus limitaciones naturales distanciándose de las cosas que percibe inmediatamente, viéndose a sí como un *sujeto* frente a los *objetos* en una relación entre factores *sustancialmente* diferentes. Gracias a esto no sólo ha conseguido erigirse por sobre los animales, los bárbaros y los dementes en el entendimiento de las causas materiales de los fenómenos, sino que también ha logrado someter a su antojo las fuerzas de la naturaleza para vivir sobradamente como hijo predilecto de la creación. Ante la grandeza de sus hazañas pareciera que sólo es cosa de tiempo para que la consumación del progreso disipe las dudas de quienes aún osan cuestionar la omnipotencia de la razón.

Tras librarse de los mitos que enturbiaban la mirada de los antiguos, el hombre moderno atisba el futuro con la frente en alto, convencido de que ya no hay más misterios que perturben su *presencia* en el mundo. Aún así hay ciertas cosas que no dejan de preocuparle de vez en cuando: sombras monstruosas sin nombre se pasean por sus dominios sembrando la *angustia* cual maleza entre los surcos simétricos de los monocultivos. A menudo se sorprende evocando milenarias profecías sobre el fin de los tiempos, pero de inmediato se avergüenza de su ingenuidad al recordar que en su agenda -minuciosamente organizada en una planilla *Excel*- no aparece nada sobre catástrofes o desastres planetarios. -*Las crisis son oportunidades*- se repite como un mantra mientras trata de conciliar el sueño tras inducirlo gentilmente con benzodiazepina y *beats binaurales* en 432hz.

¡Por supuesto, la *crisis*! Gracias a sus cálculos y previsiones el hombre moderno ha conseguido gestionar provechosamente aquellos acontecimientos que, de vez en cuando, interrumpen su marcha hacia la tierra prometida del progreso. Incluso ha sabido producirla en ciertos momentos de inercia económica o social, siempre atento a las oportunidades de obtener

algún jugoso beneficio de las calamidades desatadas quirúrgicamente en mor del desarrollo universal. Durante siglos el idilio antropológico de la modernidad consigo misma le ha permitido proyectarse como medida y fin último del mundo. Hasta ahora.

La crisis de la presencia, la crisis existencial del hombre moderno, pone de manifiesto el sentido que subyace en la paradójica diferencia entre el brillante porvenir que se enuncia con su consumación y la catastrófica decadencia de su modo de vida. En lo que va de este año, las agencias de estudios atmosféricos han agotado las letras del alfabeto latino, comúnmente utilizadas para nombrar los huracanes, y han comenzado con el alfabeto griego debido a la inusitada frecuencia con la que vienen sucediendo estos eventos producto del cambio climático<sup>3</sup>. Por otro lado, la UNESCO<sup>4</sup> advierte que para el 2030 el planeta tendrá que enfrentar un déficit del 40% en el acceso a fuentes de agua dulce debido al mal manejo de este elemento vital por parte de la gran industria y la WWF anunció<sup>5</sup> el 22 de agosto de este año que la humanidad ya superó la capacidad de regeneración de la tierra producto de la extracción desmedida de “recursos naturales”. La sociedad mercantil se ha transformado en una bomba de relojería lista para estallar en cualquier minuto, lista para arrasar con la vida sin importar la especie ni el reino.

El desarrollo científico y tecnológico parece estar más enfocado en la producción de nuevos dispositivos para el control social y la eficiencia productiva, operando bajo la tutela del orden global para ocultar el siniestro futuro que nos espera debajo de la alfombra mediática. La racionalidad moderna se desintegra de manera directamente proporcional con las grandes masas de hielo polar, dejando al descubierto el verdadero rostro de su soberbia supersticiosa hacia el credo del progreso. El hechizo del capitalismo ha hecho metástasis en cada rincón del planeta y aquellos quienes quieren creer que se le oponen pretender hallar la cura para este mal replicando las mismas estrategias anquilosadas. Sin embargo, hay otras personas que llevan siglos librando una lucha encarnizada contra esta fuerza nociva, recurriendo a métodos milenarios aprendidos a partir de su experiencia como terrícolas de segunda categoría. La

---

3 <https://cnnespanol.cnn.com/2020/09/18/nos-quedamos-sin-nombres-para-la-temporada-de-huracanes-del-atlantico-2020/>

4 [http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/SC/images/WWDR2015Facts\\_Figures\\_SPA\\_web.pdf](http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/SC/images/WWDR2015Facts_Figures_SPA_web.pdf)

5 [https://www.clarin.com/internacional/humanidad-consumido-recursos-naturales-destinados-2020\\_0\\_DyVdf9Vp8.html](https://www.clarin.com/internacional/humanidad-consumido-recursos-naturales-destinados-2020_0_DyVdf9Vp8.html)

sabiduría de los pueblos originarios, aquellos *primitivos* tan detestados por el hombre civilizado, irrumpe hoy más que nunca en las consciencias adormecidas de las masas metropolitanas. ¿Qué podrían decirnos sobre aquél hechizo? ¿Cómo comprender en términos mágicos ese fetichismo tan negado pero al mismo tiempo tan constitutivo del pensamiento occidental? ¿Por qué no correr el riesgo de invertir los términos?

Un fetiche, en términos estrictamente mágicos, es cualquier objeto natural o fabricado que ha sido cargado mediante conjuros para materializar en él un espíritu, hechizo o poder sobrenatural capaz de llevar a cabo los deseos de su creador. Su uso se encuentra arraigado en ciertos tipos de brujería y chamanismo, tanto antiguos como modernos, practicados por diversas culturas al rededor del mundo.

Si bien en muchos casos se les considera como una mera herramienta ocupada por la brujería, hay ciertos fetiches muy poderosos que son objeto de adoración por parte de algunas sociedades indígenas tradicionales y cultos esotéricos; pero no se les puede confundir con los tótems, dado que estos están más asociados con las representaciones de los espíritus ancestrales de una tribu o clan, lo que les otorga una función mítica para establecer un vínculo entre los orígenes de un linaje con los relatos cosmogónicos de la sociedad en su conjunto.

Los fetiches pueden tener infinitas formas y funciones dependiendo de la intención, ritos u orígenes culturales del operador pero, por lo general, estos suelen ser representados como talismanes, amuletos, imágenes, esculturas o utensilios comunes como cuchillos, calderos, copas, libros o espejos, todos objetos identificados por la particularidad de ser poseedores de un poder etérico o suprasensible capaz de producir cambios perceptibles en la realidad material.

En el imaginario de la cultura popular los fetiches más reconocidos son aquellos inconfundibles muñecos vudú, cuyos orígenes se remontan a las prácticas mágicas desarrolladas hasta la actualidad en África por los pueblos yoruba, bantúes y azande (entre otros), quienes fueron cruelmente esclavizados, vejados, asesinados, vendidos, explotados y desplazados entre los siglos VII y XX por comerciantes árabes y europeos, lo que desencadenó la expansión de esta tradición en gran parte de América, Europa y algunos lugares de Asia. Debido a la magnitud y extensión que tuvo en América este proceso histórico, el culto de los esclavos africanos se diversificó a través de su mixtura con las prácticas espirituales de los

habitantes de las colonias, tanto nativos como europeos, originando un crisol de nuevos ritos fuertemente arraigados en las creencias populares. Entre los más importantes podemos encontrar al Vudú en Haití, Jamaica y E.E.U.U.; el Palo en Cuba, Colombia, Venezuela y el Caribe.; la Umbanda, Quimbanda y Candomblé en Brasil y, en menor medida, la Santa Muerte en Mexico o la brujería mestiza extendida por todo el continente.

Pero para pensar el fetiche es necesario conocer los principios básicos para su creación y puesta en funcionamiento pues, a pesar de que cada tradición o cultura tiene sus propios rituales y simbolismos para ello, en gran medida estas comparten entre sí rasgos comunes a todas las cosmovisiones animistas en sus variantes brujas, chamánicas o hechiceras. Así, el primer tópico a considerar son las diferencias dentro del animismo que dan lugar a la magia y la brujería; luego nos referiremos brevemente a la fenomenología de la magia, definida por las ideas de similitud, contagio y las conexiones entre el microcosmos y el macrocosmos; y finalmente señalaremos, tomando como ejemplo los muñecos vudú, los componentes simbólicos y rituales necesarios para la elaboración de un fetiche.

De manera muy sucinta diremos que el animismo es una cosmovisión compartida por diversas religiones al rededor del planeta que se basan en la idea de que la totalidad del mundo está habitada por espíritus en distintos niveles y formas: podemos encontrar expresiones de esto en las religiones panteístas, donde dios es en todas las cosas de manera unitaria y/o múltiple a la vez (como en el hinduismo, el sufismo musulman, la qabbalah judía o el gnosticismo cristiano); también en las religiones politeístas, donde existen múltiples dioses y deidades relacionadas con fuerzas elementales de la naturaleza que dan forma a un panteón usualmente institucionalizado en un culto extendido (como en las antiguas Grecia y Roma o el shintoísmo japonés); y en las religiones paganas, donde dioses y deidades se imbrican con espíritus ancestrales provenientes de la naturaleza o del propio clan entorno a un culto más local arraigado a una forma de vida ligada íntimamente con un territorio (como el chamanismo mongol, el feyentun mapuche o el yoruba congoleño). Si bien podríamos considerar a la magia como la técnica del animismo (Freud. 1991 p. 82), es necesario mencionar que en términos estrictos esto no sería del todo aplicable en el caso de las religiones panteístas considerando los componentes simbólicos que las vinculan con prácticas espirituales más propias del monoteísmo (como es en el caso del zen, el yoga, la gnosis o la kaballah); aún así esta idea

resulta muy útil para establecer una primera distinción que nos permite identificar a la magia específicamente desde el politeísmo y el paganismo. Con estos elementos a la mano podríamos decir que la magia es todo acto que busca producir cambios internos o externos que son perceptibles para quienes la realizan, a través del reconocimiento de las fuerzas sutiles y espirituales subyacentes a todos los fenómenos sensibles.

Una segunda distinción la podemos obtener de las características que hacen de la magia y la brujería dos cosas diferentes. Si la magia es una técnica, la brujería por su parte es una pragmática específica dentro de esta, puesto que combina elementos éticos, culturales y naturales dentro de un contexto más acotado. Esto queda más claro si volvemos a las diferencias entre politeísmo y paganismo, aunque es necesario reconocer que esta extrapolación no resulta tan precisa pero sí lo bastante explicativa pues, si comparamos el oráculo griego en Delfos (politeísta) con el chamanismo Inuit (pagano), descubriremos que el primero es parte de un complejo de cultos asociados a un panteón mitológico común que cumple una función social y cultural aglutinante de manera jerarquizada dentro de una civilización, mientras que en el segundo la forma de dicho complejo está restringida a ciertas tribus y pueblos mucho más pequeños donde muchas deidades suelen ser adoradas por pocas personas y sus funciones sociales están organizadas de manera más horizontal en la que el conocimiento es transmitido mediante la afiliación familiar. A nivel territorial quizás la diferencia más clara que podemos establecer es que la magia organizada está más desarrollada en las ciudades y la brujería o el chamanismo se dan en ambientes rurales por lo general en comunidades autóctonas con un fuerte arraigo a la tierra y, por lo tanto, sus prácticas se enfocan en intervenir en los ciclos naturales ligados a la fertilidad.

Así, la cosmovisión animista dentro de algunas de sus expresiones religiosas tiene a la magia como su componente técnico y este, a su vez, encuentra en la brujería y el chamanismo sus expresiones pragmáticas dentro de contextos más acotados en el paganismo. De hecho, el término “pagano” era la forma en que los antiguos romanos, durante el periodo previo a la cristianización del imperio, designaban de manera peyorativa a las y los campesinos (habitantes del “pagus” o pueblo provinciano) quienes rendían culto a dioses más rústicos y domésticos que aquellos que eran adorados en las ciudades dentro de grandes templos institucionalizados en castas sacerdotales dedicadas a Júpiter o Minerva, etc.

En términos fenomenológicos, la magia (tanto en sus variantes politeistas como en las paganas) basa sus procedimientos en una comprensión del mundo completamente distinta a la moderna cartesiana -predominantemente positiva y deductiva- ya que dentro del pensamiento mágico existe una conexión causal entre la totalidad de los fenómenos que ocurren en el mundo; desde las profundidades del mar hasta las alturas del firmamento, desde las células que componen a las criaturas hasta las cumbres de las montañas, donde es arriba es abajo así como lo que pasa adentro también tiene su réplica afuera, principio epistemológico que debe su forma a la idea del *microcosmos* y el *macrocosmos*. Esta simbiosis espiritual que articula al mundo a infinitas escalas aparece representada en múltiples culturas y es central para comprender también la labor de los magos, hechiceras brujas y chamanes como mediadores entre la sociedad y las fuerzas sutiles tras los fenómenos de la naturaleza, con quienes éstos deben negociar para conciliar la existencia humana con las voluntades de los espíritus no humanos. Así, las escaleras aparecen continuamente no sólo en la alquimia y la magia moderna sino también -por ejemplo- en la cosmovisión mapuche, en el *rewe* que utiliza la *machi* para ascender en estado de trance a la *wenu mapu* (tierra celestial) para comunicarse con los *Ngen* (*espíritus de la naturaleza*) y los *Kuifikeche yem* (ancestros) durante el *ngillatun* y *machitun*.

Ésta conexión entre distintas dimensiones físicas y metafísicas se produce por los dos principios que rigen cualquier procedimiento mágico: la similitud y el contagio. La similitud implica que las cosas semejantes del mundo se atraen y actúan de manera análoga; el contagio, por su parte, que las cosas que algunas vez estuvieron en contacto lo seguirán estando a pesar de estar ahora separadas. Justamente en el *fetiché* podemos ver a ambos principios en funcionamiento pues, por un lado, mediante la confección de figuras que imitan la imagen de una persona o animal, el brujo operante recurre a la similitud para establecer el vínculo entre el mundo físico y el espiritual gracias a la representación. Por otra parte, la incorporación al fetiché de una serie de elementos extraídos del cuerpo simulado permiten fortalecer la conexión entre ambos, estableciendo una comunidad entre materia y energías sutiles. Esto explica, por ejemplo, por qué las fotos, uñas, cabellos, sangre o pertenencias de personas son ocupados para elaborar los *amarres* en la brujería popular, pues en gran medida el éxito o fracaso en este tipo de procedimientos depende de la incorporación de estos objetos en dichos

rituales. Cabe mencionar que, al contrario de lo que comúnmente se cree, los *fetiches* y muñecos de este tipo han sido frecuentemente utilizados con fines benéficos, tales como la sanación y protección de una persona, la comunicación con deidades y espíritus ancestrales, la fertilización de los cultivos y la abundancia en las cacerías o el apaciguamiento de las fuerzas naturales.

Sin embargo, y a pesar de que los elementos recién mencionados cumplen una función central en este tipo de procedimientos mágicos, no por ello es menos importante el rol que cumple la bruja, el chamán o el hechicero que oficia esta práctica. Ya sea que ejerzan su arte para fines personales o en representación de un tercero, el poder de los hechiceros radica en que éstos adquieren y desarrollan la capacidad de actuar como un nexo entre la sociedad y las distintas dimensiones que componen el mundo a través del trance y los estados alterados de conciencia. Pero para lograr esta hazaña es preciso que atraviesen por un largo y riguroso proceso de formación, más conocido como *iniciación*, en el que deben aprender a dominar su mente, cuerpo y entorno al punto de poder sortear los límites entre los seres físicos y sutiles. El último factor a mencionar -y quizás el más determinante en la elaboración de los *fetiches* y otros procedimientos mágicos- es el deseo, pues la correcta identificación y enunciación de su propósito por obtener algo o producir un cambio en el curso de la realidad son esenciales en el oficio de los brujos.

## **8.- La brujería capitalista.**

Resulta bastante llamativo constatar el lugar que ocupa la brujería dentro de la filosofía contemporánea, sobre todo porque suele reconocerse en ella una potencia transformadora y pertinente con los desafíos a los que se enfrenta la humanidad y el planeta en este momento de la historia. El problema material y teórico que conlleva replantearse la forma que habitamos el mundo encuentra en estas prácticas un sin fin de experiencias sumamente valiosas debido al modo en que ellas permiten ampliar el campo de comprensión de los fenómenos naturales, sociales y espirituales desde una sensibilidad marginada por la civilización moderna. En este sentido, no es menor el hecho de que estos saberes surjan y pervivan gracias a la experiencia

concreta de muchísimos pueblos, culturas y corporalidades que durante siglos han encontrado en la brujería y el chamanismo una forma de resistir a los embates de la opresión colonial y mercantil; ya sea con el objetivo de preservar y transmitir su forma de vida ancestral, como medio de cohesión social en torno a valores espirituales contrapuestos a los occidentales o como parte constitutiva de los modos de producción y subsistencia de ciertos colectivos sometidos a condiciones de precariedad, explotación y despojo. Así, diversxs pensadorxs contemporáneos han dirigido su mirada hacia los pueblos originarios, las culturas africanas en la diáspora o las mujeres sabias empoderadas de la tradición popular en busca de elementos para imaginar un porvenir en el que la especie humana pueda vivir en armonía con todos los seres que habitan la tierra: pero este anhelo sólo parece posible si para ello se toma en cuenta necesariamente la superación de la economía capitalista que rige el destino de nuestras vidas.

Entre los trabajos más interesantes que podemos mencionar como ejemplos de esto se encuentran el libro “*Mil mesetas*” (2012), escrito por Gilles Deleuze junto a Felix Guattari o “*Calibán y la bruja*” (2010) de Silvia Federici, entre otros. En ellos, crítica al capitalismo y brujería se conjugan a través del análisis genealógico de aquellos procesos históricos en los que el régimen de producción mercantil fue impuesto en diversas sociedades mediante la persecución y devaluación de los saberes constitutivos de los modos de vida comunitarios *pre-capitalistas*. Con el trabajo forzado, el exterminio y la evangelización del que han sido víctima millones de mujeres y hombres hasta el día de hoy, el proceso de *acumulación originaria* también se ha caracterizado por una constante sofisticación de las técnicas destinadas a suprimir las potencias sensibles y espirituales en los cuerpos, sustituyendo así la homeostasis colectiva de las sociedades tradicionales con su entorno natural por medio de las instituciones políticas, económicas, científicas y religiosas del capitalismo en sus múltiples fases de desarrollo. Las figura de la bruja, el chamán o la curandera son señaladas aquí como los principales enemigos de la racionalidad occidental civilizada, ya sea que observemos este fenómeno en la Europa feudal, durante la conquista y colonización de América, en el esclavismo que asoló África, en los Estados modernos que dieron vida a la industrialización o en la resistencia actual de los pueblos nativos contra el extractivismo de las corporaciones multinacionales.

Sin embargo, en el libro “*La brujería capitalista*” (2018) -escrito por la filósofa

Isabelle Stengers junto al editor Philippe Pignarre- vuelve a aparecer esta relación entre magia, capitalismo y brujería pero de un modo distinto al que acabamos de referir. Si bien en él resuenan varios elementos extraídos de las obras de Deleuze, Guattari o Federici, que permiten incluirlo dentro de este debate, sus autores apuestan por situar su reflexión desde un lugar diferente, con el propósito de recoger ciertos aprendizajes a partir de la irrupción de la *brujería* en el panorama político contemporáneo tras el surgimiento de los movimientos sociales. Las protestas contra la Cumbre de la Organización Mundial del Comercio que tuvieron lugar en Seattle el año 1999 señalan el acontecimiento que les permite elaborar un interesante diagnóstico acerca de los desafíos que enfrentan los movimientos *anti-sistema* en la actualidad, enfatizando en el rol que cumplen los mecanismos de control y captura del capitalismo neoliberal en la neutralización de las organizaciones políticas (ambientalistas, feministas, animalistas, etc) que comienzan a proliferar por todo el planeta a principios del nuevo milenio (p. 33).

La honestidad y humildad con que los autores asumen la tarea de revisar las experiencias de resistencia llevadas a cabo por diversos colectivos y organizaciones les permite desarrollar el problema de la brujería como parte de un ejercicio crítico dirigido hacia sus propias prácticas políticas y principios antropológicos, reconociendo en ello su íntima y urgente necesidad de poder comprender un mundo radicalmente distinto al que se les presenta en su calidad de académicos europeos, tributarios de la tradición científica, moderna e ilustrada. La palabra mágica que hace posible esta reflexión y le da consistencia a sus argumentos -sin ir en perjuicio de la valiosa heterogeneidad de las referencias que utilizan- es la *pragmática*<sup>6</sup>. A partir de ella nos exhortan a emprender una aventura por caminos insospechados hacia lugares que, sin embargo, resultan familiares pero que merecen ser recorridos de un modo distinto. Así, entre los primeros capítulos del texto damos con una potente lectura de la obra de Marx, en la que éste aparece con renovados bríos a pesar de las

---

6 Stengers, I, Pignarre, P (2018) “Esa es la definición “pragmática” de la verdad. El pragmatismo es un arte de las consecuencias, un arte del “prestar atención” que se opone a la filosofía de la tortilla que justifica los huevos rotos. No queremos decir más. Y tampoco menos, porque esto tiene una consecuencia importante: nunca diremos que el capitalismo es “pragmático”. Es más bien lo antipragmático por excelencia, ya que la empresa de redefinición sistemática que le es propia no está obligada por una verificación cualquiera, ni por un pensamiento que se preocupa por las consecuencias.” (p. 51)

controversias ideológicas, doctrinarias y políticas que nublan la comprensión de sus teorías.

Declarándose como herederos de un Marx “*pragmático*”, Stengers y Pignarre ponen sobre la mesa aquellos elementos que lo convierten en el creador de una definición del capitalismo que, lejos de volverse obsoleta, no deja de confirmarse. La motivación de los autores tras este gesto no estriba en querer posicionarse como los mejores o los verdaderos herederos del treviriano, sino en poner atención sobre los puntos en los que éste llama a la acción concreta, situada y material para combatir los efectos del capitalismo en la vida real de las y los trabajadores. De lo que se trata, nos dirán, es de dejar de interpretar al capitalismo para aprender a transformarlo, tomando en cuenta las consecuencias inmediatas que se ocultan detrás de la *captura* que ejerce sobre las personas y que el propio Marx no tuvo empacho en poner bajo los términos de un hechizo:

*Marx supo que había que nombrar al adversario, a la potencia que embruja, que captura el mundo y el pensamiento, porque nombrar es entablar la lucha, es disponer una sintaxis que haga sentir que nada de lo que se presenta como normal lo es. Por otra parte, es un gesto clásico cuando se trata de bloquear un ataque brujo, un gesto que hace existir el punto en que se deja el mundo donde rige la buena voluntad del pensamiento, por la confianza en las evidencias comunes, y donde habrá que aventurarse en una lógica muy diferente. Pero es aquí también donde adquiere todo su sentido el hecho de que Marx, por supuesto, “no creía en la brujería”, y aquello que nosotros llamamos captura, él lo llamaba ilusión. Una operación de captura plantea el problema de su agarre, de por dónde pasa y de lo que toma. La ilusión plantea el problema de la verdad que se oculta detrás de las apariencias.” (p. 94)*

Pero a pesar de las diferencias entre este *agarre* y la *ilusión* que define Marx, los autores de “*La brujería capitalista*” encuentran en la *magia* una forma de comprender el poder de la captura capitalista desde el *pragmatismo*, yendo más allá de los neblinosos dominios de la etnografía y el catecismo científico moderno que la reducen a la pura ilusión.

Nombrando una serie de situaciones en las que se manifiesta dicha *captura* o *agarre* (p. 52), salta a la vista aquello que definen como “alternativas infernales” (p. 62), pues no se trata de un intrincado concepto económico-político sino de un fenómeno que todas y todos hemos vivido en diferentes niveles al ser parte de la sociedad mercantil. Oculta tras una pretendida

racionalidad que busca movilizar a las fuerzas productivas en pos del progreso y el desarrollo económico, las “alternativas infernales” surgen como parte de la retórica totalitaria que fundamenta cualquier decisión política tras la infame máxima de los “Es muy necesario...”. Cada vez que un país tercermundista debe endeudarse con el FMI condenando a millones de personas a la precarización de sus derechos laborales, cuando las transnacionales en alianza con los Estados neoliberales deciden inundar miles de hectáreas para la instalación de una hidroeléctrica sin importarles los seres vivos que ahí habitan, cuando un joven debe aceptar cualquier trabajo mal remunerado a medio tiempo con tal de poder costear sus estudios o cuando se desvían cuantiosos fondos destinados a la educación, la salud o la cultura para invertirlos en la implementación de nuevas tecnologías represivas para la policía: nuestra vida está llena de esas alternativas engañosas que se anuncian con bombos y platillos detrás del discurso que justifica los platos rotos, dejándonos a merced de aquellos *flujos organizadores* hábilmente desplegados sobre nuestras vulnerabilidades. De esta manera no sólo se encausa la vida de las personas dentro de las dinámicas incesantes de la *acumulación originaria*, sino que además se empuja a los movimientos antisistema a adoptar una posición peligrosa, ya que se vuelven visibles para la retícula del poder que les identifica y neutraliza con métodos que han sido probados de sobra durante siglos. Tal como en “*El arte de la guerra*” de Sun Tsu, el tiempo y el terreno de las luchas sociales son definidos exitosamente por el adversario, pues “*donde se constituye una alternativa infernal, la política da paso a la sumisión, e incluso quienes resisten pueden ser entrampados, es decir, definir su oposición en los términos fabricados por la alternativa*” (p. 63).

Pero quienes operan dichos *flujos reorganizadores* del capital (p. 63) en la sociedad actual tienen un lugar difuso y complejo que también merece ser observado con detenimiento desde una perspectiva *pragmática*. Empleados, profesionales, técnicos o simplemente “ciudadanos de a pie” pueden devenir, tarde o temprano, en nodos funcionales capaces de actuar contra sí mismos y sus semejantes para perpetuar el control que ejerce la economía sobre la vida a escala molecular. Mencionados aquí bajo el nombre de *secuaces* (p. 71), Stengers y Pignarre señalan que la importancia de aprender a identificarlos radica en el potencial que tiene este acto para poder superar la lógica del enfrentamiento *amigo-enemigo*, sobre todo considerando que el capitalismo no puede perfeccionarse sino es gracias a una

infinidad de agentes encargados de desarrollar y experimentar los métodos productivos y de control más adecuados para su posterior implementación automatizada. Estos *secuaces* pueden ser nuestros vecinos, familiares, amigos o incluso uno mismo cuando se ve enfrentado a asentir con la racionalidad que se impone ante cada alternativa infernal llevándoles a actuar en consecuencia. El *gesto pragmático* implica poner atención en aquellas situaciones que favorecen que los *secuaces* no sólo hagan su trabajo correctamente, sino que lo hagan con lealtad e incluso con cierta inventiva (p. 73).

*En pocas palabras* -comentan los autores-, *la explotación económica define sólo muy parcialmente al capitalismo. Es preciso afirmar que éste trabaja de manera permanente en reducir la inteligencia de sus agentes, en reemplazarla por automatismos que luego podrán ser materia de nuevas alternativas infernales* (p. 76). No se trata de buscar culpables sino de aprender a proteger de la captura a quienes son susceptibles de adoptar el rol de *secuaces*, conociendo de cerca nuestras vulnerabilidades colectivas para buscar nuevos métodos de enfrentar los embates de cada *alternativa infernal*. La compleja especialización de los roles políticos y productivos dentro de la sociedad capitalista permite que todas las medidas que son anunciadas por las autoridades como oportunidades de progreso tengan un “lado oscuro” o una “letra chica”; de esta manera, el sistema necesita disponer de un ejército de encargados que deben adecuar las condiciones para que estas políticas pasen del *macro* al *micro*. Nuestro país nos ofrece sobrados ejemplos de cómo se producen y operan los *secuaces*: basta con mirar la cantidad de carabineros de origen mapuche que cumplen funciones represivas en el Wallmapu o la cooperación eficiente de muchos empleados públicos en la aplicación y perfeccionamiento de las reformas neoliberales que han desmantelado la educación, la salud y la infraestructura estatal. Así, más allá de las consecuencias políticas visibles tras estas situaciones, los autores advierten el problema mágico que se oculta tras las “alternativas infernales”:

*Lo que logra hacer coincidir servidumbre, puesta en servicio y sometimiento, producción de quienes, libremente, hacen lo que tienen que hacer tiene un nombre desde hace largo tiempo. Es algo cuya naturaleza temible, así como su necesidad de cultivar medios apropiados para defenderse conocen los pueblos más diversos, salvo nosotros, los modernos. Ese nombre es brujería.* (p. 76)

Ante este panorama resulta totalmente absurdo y contraproducente para cualquier

causa que se precie de emancipadora continuar replicando la filosofía de los *platos rotos*. El problema de contar con los medios necesarios para oponerse al avance del capitalismo encuentra en la *brujería* una oportunidad que no rehuye de los riesgos. ¡Por el contrario; Puesto que los propios autores asumen que el capitalismo es un *sistema brujo sin brujos*, la puesta en riesgo radica en comprender la necesidad *de enfrentar una operación bruja, la necesidad de protegerse, porque siempre está presente el peligro de ser capturado. Quien se cree seguro, quien cree que puede abstenerse de protección, se señala como presa* (p. 85). A partir de este punto Stengers y Pignarre se sumergen en la comprensión de aquello que se les presenta como *brujería*, pero descubriendo en ello aquél poder que permite reconocer y activar los signos de la vulnerabilidad que es necesario proteger.

Las *brujas* a las que se refieren distan mucho de aquellas que se ilustran en los grabados del siglo XVI o en los cuentos de horror. Tampoco se parecen mucho a los chamanes y curanderas de los pueblos originarios de América. La hechicería contemporánea que aquí se menciona surge en Inglaterra en la primera mitad del siglo XX tras la abolición de las leyes promulgadas en 1735 que perseguían esta práctica. Saliendo a la luz pública tras la 2da guerra mundial, la *Wicca* fue el primer movimiento neo-pagano europeo que comenzó a reivindicar el uso de la magia como parte de una espiritualidad ligada a las fuerzas de la naturaleza, pero tanto en las islas Británicas como en el resto del mundo este tipo de cultos habían sobrevivido en clandestinidad a pesar de la persecución religiosa, gracias a la transmisión de sus tradiciones de generación en generación. De hecho el propio Gerald Gardner, creador del término *Wicca* (que se deriva del inglés “*Witchcraft*”, o *arte de las brujas*), aseguraba provenir de una familia de hechiceros y había sido iniciado por su abuela junto a su madre en el oficio. Con una fuerte inspiración de los símbolos de la cultura celta, griega y egipcia, la *Wicca* destacó por exhortar a sus practicantes a participar en un sistema espiritual ecléctico que se adaptase a la realidad social y material de cada persona, poniendo especial atención en componentes éticos que habían sido soslayados por las órdenes ocultistas modernas como la *Golden Dawn (Alba dorada)* o la OTO (Ordo Templi Orientis) de Aleister Crowley.

Asumiendo cada vez más una posición cercana a los movimientos ambientalistas, pacifistas y feministas, la *Wicca* se expandió por Europa y Norte América durante la década de los 60's y 70's, llegando a encontrar mucha aceptación entre los jóvenes hippies. Pero lejos de

convertirse en una mera propuesta estética con componentes religiosos, con el pasar de las décadas esta forma de espiritualidad fue desarrollándose al calor de las transiciones que darían su forma al turbulento siglo XXI, lo que llevó a sus practicantes a involucrarse cada vez más en diversos procesos sociales y políticos. Una de las expresiones más representativas de este fenómeno aparece con el denominado *culto de Diana*, una variante feminista de la *Wicca* que adora a la *Diosa* como una divinidad creada a partir de la representación de las potencias femeninas de la naturaleza pero que podían encontrar una forma identificable en las figuras míticas de Diana, Hécate, Gaia o incluso Pacha Mama.

Sin llegar a ser una secta o una agrupación consolidada en una estructura fija o jerárquica dados sus principios organizativos basados en la horizontalidad, el *dianismo* encuentra una base muy potente en diversas agrupaciones de mujeres en América y Europa, quienes comienzan a orientar sus prácticas espirituales hacia fines emancipatorios centrados en la protección y liberación de sus cuerpos ante las opresiones del sistema capitalista. La veneración a la Tierra como fuente del poder y la vida es también determinante para comprender la posición que estas organizaciones adoptan dentro de los movimientos ambientalistas que comienzan a oponerse a la devastación del planeta por parte de las multinacionales y los Estados occidentales a partir de la década de los 80's. La amenaza de las centrales nucleares, las guerras, la contaminación industrial, la violencia patriarcal, el cambio climático o la complicidad de los gobiernos con los abusos de las grandes empresas hacia las y los trabajadores de todo el mundo, representan algunas de las preocupaciones que llevan a diversas células neo-paganas a participar de manera activa en protestas como las de Seattle a finales de los 90's y principios de los 2000.

Con los levantamientos de mujeres que se han sucedido durante los últimos años, estas organizaciones e individualidades han tenido una llamativa presencia dentro del panorama político en Estados Unidos, Francia, Inglaterra, México e incluso Chile, y si bien representan una entre las tantas singularidades que han irrumpido en este escenario, la figura de la *bruja* ha ido adquiriendo una gran notoriedad como ícono de las luchas por la autonomía de los cuerpos y espiritualidades. Aunque bastante resumido, este panorama general nos permite entender el interés de una epistemóloga como Isabelle Stengers por aprender de las experiencias de mujeres como la bruja y activista norteamericana Starhawk o de la agrupación W.I.T.C.H

(Women's International Terrorist Conspiracy from Hell) dentro de los movimientos sociales. Aunando el activismo político con la necesidad espiritual de reestablecer el vínculo humano con las fuerzas de la naturaleza, la *brujería* que aquí se muestra representa una dimensión escasamente considerada dentro de las tácticas de resistencia que hoy se desarrollan al margen de los discursos de la izquierda tradicional. La introducción de una noción tan polémica como ésta tiene para los autores el potencial de ejemplificar el gesto *pragmático* al que tanto apelan, puesto que expresa las dificultades que comprometen al pensamiento en un momento que exige replantearse los métodos utilizados por siglos ante la irrupción de una subjetividad históricamente oprimida, la que plantea sus propios términos ante un diagnóstico que no teme contravenir las pautas de la razón civilizada. Para éstos, el resurgimiento de las brujas en occidente trae consigo un grito que no deja de resonar en sus conciencias desde las manifestaciones contra la cumbre de la Organización Mundial del Comercio: *¡Otro Mundo es posible!*.

Comprendiendo el sinsentido que supone enfrentarse abiertamente con una fuerza dotada de los medios tácticos y militares para acabar con cualquier levantamiento popular por más organizado que sea, las brujas parecen haber encontrado *una manera de no aceptar ni la sumisión ni el enfrentamiento sino de tratar de habitar una tangente* (p. 90). Reconocer el intersticio que se abre entre los “Es muy necesario..” de las *alternativas infernales* implica poner en términos inéditos los conflictos de nuestro tiempo, donde:

*...Lo que es “capturado” es sin lugar a dudas el trabajo vivo mismo, incluso lo que se llamaba el “alma” en el tiempo en que todavía se hablaba de los “ladrones de alma”. Ya no se trata de un pseudocontrato -tu tiempo de trabajo a cambio de un salario-, sino de una captura “en cuerpo y alma”. (p. 185)*

Proteger el lugar donde se despliegan las vulnerabilidades que vuelven susceptibles a las personas de caer bajo los hechizos del capitalismo abre el camino a construir en el presente aquello que Guattari (1990) nombra como *Ecosofía*: una simbiosis entre los seres que habitan la tierra basada en la creación de una “*sabiduría de los medios*” (citado por Stengers y Pignarre, 2018), capaz de establecer una relación armónica entre éstos prestando atención a las consecuencias inmanentes e inmediatas en las que nos sumergimos, pero que son obviadas por la racionalidad moderna.

## 9.- (In)conclusiones: Afirmar el fetiche para transformar el presente.

*“ El mago es aquel que sabe ir más allá de sí mismo, pero no en el sentido ideal, sino verdaderamente en el sentido existencial. Aquel para quien el ser-en-el-mundo se constituye en tanto que problema y que tiene el poder para procurarse su propia presencia, no es ya una presencia más entre otras, sino un ser-en-el-mundo que puede volverse presente entre todos los demás, descifrar su drama existencial e influenciar el curso del mismo'. Tal es el punto de partida del programa comunista.”*

-Tiqqun. (2001 s.p). citando a De martino (2004 p. 164)

¿Puede el fetichismo de la mercancía producir la presencia? Sí, y lo hace cada vez en mayor medida conforme se complejizan las relaciones productiva al interior del capitalismo. Tal vez han sido los *situacionistas* y la llamada teoría crítica del valor quienes han logrado de mejor acercarse, desde una lectura heterodoxa de Marx, a la comprensión del capitalismo en su forma contemporánea. Posiblemente esto se deba a que han vuelto a considerar la importancia de la idea del fetichismo de la mercancía tras los continuos fracasos de los proyectos emancipatorios de izquierda en todo el mundo. Como vimos, el auge y caída de los capitalismo de Estado puso en evidencia el hecho de que si no se destruye el núcleo de la explotación capitalista -la propia mercancía- es imposible romper el hechizo que se cierne sobre las y los trabajadores de todo el mundo.

Sin embargo, fetichizamos todo el tiempo: cuando nombramos, representamos, poetizamos, fabricamos, deseamos, conceptualizamos, calculamos, conjuramos, invocamos, etc. y por más banal que nos parezca en el acto, no por ello deja de ser profundamente mágico. En el preciso instante que cometimos el pecado original de la perversión primigenia, cuando interpretamos nuestras pulsiones para prolongar por medio del intercambio con el mundo el placer que nos produce tirar, comer, dormir y cagar, nació el deseo y, con ello, el primer fetiche. El pensamiento moderno ha tendido a reducir la magia y la brujería a meros hechos milagrosos, ilusiones y coloridas florituras performáticas, sin querer ver en esto que su propio fetichismo no era solo una metáfora. En tanto modernos, nuestra venida a la presencia en el

mundo de los objetos está capturada por fuerzas suprasensibles que actúan sobre nuestro cuerpo y lo producen para reducir nuestra existencia a la de engranajes bien aceitados y perfectamente funcionales a los propósitos del capital. Un maleficio que hace mucho tiempo se le escapó de las manos a facinerosos nigromantes incapaces de atender a las consecuencias de sus actos.

Con su maldición no han condenado sólo a la especie sino a toda la Tierra y hoy, viéndonos enfrentados al inminente desastre al que nos empuja la economía mercantil, resulta necesario aprender a protegernos de sus embates, sobre todo en aquellos aspectos de nuestras vidas que nos hacen más vulnerables a sus amarres e influjos. El fetichismo contra la mercancía deja de parecer una fantasía cuando reconocemos que nunca dejamos de ser aquello que amenazaba nuestra conciencia autoreferente, y ahora que nos enfrentamos a la *crisis* de nuestra forma de vida cualquier gesto que nos saque por un momento del confinamiento existencial se nos ofrece como un potencial acto de *magia*. No se trata, como algunos podrían pensar, de destruir las máquinas para volver a las cavernas sino de ocupar todos los medios (im)posibles para establecer una simbiosis con los seres visibles y sutiles que comparten la tierra con nosotros. Dejar de añorar un paraíso utópico y hacernos cargo de las consecuencias de nuestros actos aquí y ahora, poniendo atención a las intuiciones que la razón encadenó al cepo en aras del progreso.

Irónicamente no hay fórmulas mágicas para ello, sólo hay que experimentar y tomarle el peso a lo que significa, por ejemplo, que el 90% del universo observado esté compuesto por una materia oscura de la cual no sabemos nada en absoluto, o que el ornotorrico pueda encontrar a sus presas porque percibe a cientos de metros los impulsos eléctricos que éstas producen al moverse, o que se nos presente en sueños algún antepasado muerto para anunciarnos que se aproxima una desgracia o, simplemente, la verdad ineludible de que es más importante velar por la preservación de la vida que hacer dinero. Ahora que los obreros dejamos de ser los productores para convertirnos en el producto, la lucha por conquistar los medios de producción implica necesariamente una subversión ontológica que nos permita imaginar un porvenir sostenible, sin deshechos tóxicos, sin gobiernos totalitarios, sin cuerpos sometidos ni sensibilidades marginadas. Aun así, la magia es solo una palabra si reconocemos que Aleister Crowley es un simple bufón al lado de una pobladora que alimenta a toda su

familia con el sueldo mínimo.

Tras las sutilezas *metafísicas* de la mercancía se extienden infinitos mundos: el desafío actual es producir técnicas que nos permitan construir puentes entre las sensibilidades disimiles de nuestras existencias precarizadas. Liberar espacios para el cobijo entre tanta atomización y hacer participables nuestras vulnerabilidades con el único fin de recuperar la autonomía que supone afectarnos extáticamente, más allá de nosotros mismos. Esas son, a mi parecer, las problemáticas que se abren con esta investigación y a partir de éstas surgen las preguntas que le dan una posible continuidad a las hipótesis que planteé en un comienzo. Si bien hacer común la fragilidad de la *presencia* no deja de parecer una hazaña fantástica, a fin de cuentas puede que sea el único modo para realizar el sueño de un porvenir sin capitalismo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis. (2003). *Marx dentro de sus límites: XVIII. Sobre el fetichismo*. Madrid. España. Ediciones Akal.
- Casanova, Carlos. (2018). *Estética y Producción en Karl Marx*. Santiago. Chile. Ediciones Metales Pesados.
- Debord, Guy. (1968). *La sociedad del espectáculo*. Versión en Pdf. Archivo Situacionista Hispano. Recuperado de: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/Societe.pdf>
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix. (2012). *Capitalismo y esquizofrenia: Mil mesetas: Cap. 10. 1730- Devenir-intenso, Devenir-animal, Devenir-imperceptible*. Valencia. España. Editorial Pre-textos.
- De martino, Ernesto. (2004). *El mundo mágico*. Buenos Aires. Argentina. Editorial Libros de la Araucaria.
- Federici, Silvia. (2010). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires. Argentina. Tinta Limón.
- Fernandez-Savater, Amador. (2015). *Crisis de la presencia. Una lectura de Tiqqun*. Texto en página web revisado el 1 de noviembre del 2020. Recuperado el 15 de diciembre del 2020 de. <https://www.filosofiapirata.net/crisis-de-la-presencia-una-lectura-de-tiqqun>
- Freud, Sigmund. (1991). *Obras completas, Volumen XIII (1912-1914): Tótem y tabú*. Buenos Aires. Argentina. Amorrortu editores.
- (1992). *Obras completas, Volumen XXI (1927-31): Fetichismo (1927)*. Buenos Aires. Argentina. Amorrortu editores.

- Guattari, Felix. (1990). *Las tres ecologías*. Valencia. España. Editorial Pre-textos.
- Jappe, Anselm. (2014). *De lo que es el fetichismo de la mercancía y sobre si podemos librarnos de él* (Introducción a *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)* de Karl Marx). La Rioja. España. Pepitas de Calabaza editorial.
- Klossowski, Pierre. (2012). *La moneda viva*. Valencia. España. Editorial Pre-textos.
- Kurz, Robert. Jappe, Anselm. Postone, Moishe. et. al. (2016). *Seminario capital y crisis 2015-2016 teoría crítica del valor-trabajo La descomposición del capitalismo y de su esfera política Vol I: Introducción*. Madrid. España. Ed. Gráficas de Diego.
- Marx, Karl. (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1868. Vol I*. México D.F. México. Siglo XXI editores.
- (2009). *El Capital. Tomo I: El proceso de producción del capital. Vol. 1, 2 y 3*. México D.F. México. Siglo XXI editores.
- (2010). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844. Tercer manuscrito*. Buenos Aires. Argentina. Ediciones Colihue.
- (2011) *Libro I. Capítulo VI inédito. Resultados del proceso inmediato de producción*. México D.F. México. Siglo XXI editores.
- (s.f) *Dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Versión en pdf de Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Recuperado el 15 de diciembre del 2020 en: <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Marx/18marx.pdf>
- Postone, Moishe. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid. España. Editorial Marcial Pons.
- Preciado, Paul. (2008). *Testo Yonqui*, Madrid. España. Editorial Espasa Calpe.
- Stengers, Isabelle y Pignarre, Phillipe. (2018), *La brujería capitalista*. Buenos Aires.

Argentina. Hekht Libros

- Revista Tiqqun (1999). N°1. *¿Qué es la metafísica crítica?; De la economía considerada como magia negra.*

(2001). N°2. *Una metafísica crítica podría nacer como ciencia de los dispositivos.*

Los tres artículos fueron extraídos del blog Tiqqunim. Recuperados el 15 de diciembre del 2020 en: <https://tiqqunim.blogspot.com/>

-Von Krafft-Ebing, Richard. (1939). *Psychopathia Sexualis* (versión inglesa). Londres. Inglaterra. Ed. William Heinemann. Ltd.

-Weber, Max. (1919). *El político y el científico: La ciencia como vocación.* Versión pdf preparada por el Programa de Redes Informáticas y Productivas de la Universidad Nacional de General San Martín (UNSAM). Buenos Aires. Argentina. Recuperado el 15 de diciembre del 2020 en: <http://www.bibliotecabasica.com.ar>

-Zamora, José Antonio. (2012). *Religión y fetichismo de la mercancía.* Artículo incluido en la revista *O capitalismo como religião.* Goiânia. Brasil. Editorial de la Pontificia Universidade Católica de Góias. Recuperado el 15 de diciembre de 2020 en: <http://www.foroellacuria.org/JAZam/JAZamTexto62.pdf>