

El concepto de “crítica” en *El capital* de Marx

Felipe Pereyra Rozas – Becario doctoral – Universidad Nacional de La Plata

I. Introducción: ¿Crítica kantiana o crítica marxista?

El concepto de “crítica” convocado en el subtítulo de *El capital* (*Crítica de la economía política*) (2012), la obra principal de Marx, planteó para Althusser un problema de primer orden: la naturaleza de esta “crítica” cifra en su misterio aquello que sea el nuevo modo en que Marx practica la filosofía, práctica nunca teorizada por él. Uno de los miembros más díscolos que participó en *Para leer El capital* (1996), Jacques Rancière, dedicó el artículo que allí se publicó a pensar la naturaleza de esta operación filosófica que se resume bajo el nombre de “crítica”. Dicho artículo planteaba no tanto la distancia de Marx con Hegel, sino el problema de su relación con Kant.

En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant (2007) afirma que la función meramente negativa de la crítica, al limitar el alcance del conocimiento, podía considerarse desde una perspectiva positiva apelando a una metáfora policial: al igual que la policía, la crítica permite delinear los límites dentro de los cuales los sujetos pueden actuar libre y, por lo tanto, moralmente (28). Es decir, delimita el terreno de lo indeterminado, que es el único en el cual es posible hablar de acciones propiamente morales. De allí que Kant no pudiera nunca concebir algo así como una ciencia de la historia, pero sí una filosofía de la historia. Dicha filosofía de la historia tenía un fundamento puramente normativo: en la medida en que la historia es la resultante de las acciones de los individuos que son representantes autónomos del sujeto trascendental, podemos confiar en que ella tiende asintóticamente a realizar el ideal de la razón práctica.

Recordemos sucintamente que en la introducción a la *Crítica...*, Kant justifica su proyecto dando un sentido preciso al movimiento crítico. Éste consiste en emular a Copérnico: si la revolución en las ciencias supuso imponer condiciones a los objetos de la experiencia antes de que nos fueran dados, otro tanto debe hacer la metafísica. Entonces la pregunta por los objetos de la experiencia se transforma en la pregunta por las condiciones de posibilidad de experimentar objetos. Tales condiciones de posibilidad se encuentran en los conceptos *a priori* que organizan la experiencia de objetos. El resultado es que “que conocemos *a priori* de las cosas sólo aquello que nosotros mismos ponemos en ellas” (Kant, 2007: 23).

Pero otro resultado se impone: nuestro conocimiento nunca puede ir más allá de la experiencia posible. Puesto que solo conocemos *a priori* las condiciones de la experiencia de objetos, de ello resulta que no podemos conocer más que fenómenos, jamás la cosa en sí en tanto incondicionado. La noción de “cosa” queda, entonces, desgarrada por una doble significación: cosas como objeto de la experiencia, es decir fenómenos; o cosas en sí, es decir, incognoscibles por estar incondicionadas. Frente a quien pudiera decir que esta crítica no reporta utilidades por estrechar el campo de conocimiento antes que ensancharlo, Kant responde: “Denegarle a este servicio de la

crítica la utilidad *positiva* sería como como decir que la policía no produce ninguna utilidad positiva, porque su principal ocupación es solamente poner freno a la violencia que los ciudadanos tienen que temer de otros ciudadanos, para que cada uno pueda atender a sus asuntos con tranquilidad y seguridad” (2007, 28).

La potencia de esta metáfora política es notoria: así como la policía establece un límite entre un mundo de violencia y un mundo de civilidad, la metafísica concurre con la política al establecer una demarcación en el campo de la objetividad, distinguiendo un terreno de indeterminación donde lo que se ubica lo que llamamos la libertad. Solo porque se ha realizado tal demarcación es que podemos hablar de acciones espontáneas. Es decir que el alma humana queda ella misma duplicada por una línea que divide su dimensión sensible (acciones realizadas) de la suprasensible (la espontaneidad de la voluntad). Kant considera que es la principal utilidad de su crítica haber dibujado los límites de la interioridad suprasensible donde se ubica la subjetividad trascendental al establecer dos maneras de representación: la sensible y la intelectual.

La apertura del continente historia por parte de Marx supone la eliminación de todo teleologismo. Jugando con la pregunta kantiana, podríamos decir “Si Marx ha inaugurado la ciencia de la historia ¿sobre qué base ha sido esto posible?”. La operación crítica no puede ser ya la crítica de un sujeto. O por lo menos debemos pensar en transformar este genitivo subjetivo en uno objetivo. De manera que el concepto de crítica que figura en *El capital* ha de comprenderse como absolutamente heterogéneo respecto del concepto kantiano. Un modo de comprender esta heterogeneidad supone concebir a la operación marxiana como un giro “anti-copernicano” (Rancière), en el sentido de que reintroduce a la subjetividad en el campo de la objetividad. Aquí se nos abren algunas preguntas: ¿Cómo pensar una crítica “no-subjetiva”? ¿Cómo desarrolla *El capital* de Marx esta “crítica”?

II. Marx o el giro anti-copernicano

Jacques Rancière, en su artículo “El concepto de crítica y la crítica de la economía política de los ‘Manuscritos de 1844’ al ‘Capital’” (1996), desarrolla una reflexión aguda sobre las cercanías de la noción de crítica que domina las obras del joven Marx y los desplazamientos que especifican su obra madura. Tomaremos de este rico análisis solo algunos elementos que nos permitan avanzar a una caracterización del concepto de crítica en *El capital*.

En los textos reunidos bajo la etiqueta de “Los manuscritos de París” o “Manuscritos de 1844” según la edición, la noción de crítica en Marx, según Rancière, tienen un sentido eminentemente kantiano. Aunque en primer lugar lo que se nota es el transfondo feuerbachiano. En efecto, allí la diferencia entre el enunciado crítico y el ordinario está marcada por el concepto de alienación. Este concepto designa el lugar de la contradicción entre la esencia del sujeto y sus predicados: los predicados esenciales del sujeto aparecen extrañados, escindidos de la esencia del hombre. El trabajo de la crítica consiste allí en leer la contradicción para elevarla a su *forma general*. El sentido profundo de la contradicción envía al redescubrimiento de la unidad originaria del hombre y su esencia mientras que el momento último de la alienación es aquel en que el hombre deviene objeto de su objeto.

Justamente lo que sustenta la posibilidad de una operación crítica en el joven Marx es la anfibología que descansa sobre la noción de objeto de raigambre feuerbachiana, es decir, como objetivación de la esencia genérica del hombre. Entonces lo que para la economía política clásica aparecía como ley económica es leído mediante la operación crítica de los *Manuscritos*... como una ley antropológica que pone al trabajo como esencia del hombre, el cual se ve privado de la conciencia de su esencia en cuanto se halla escindido del producto de su trabajo.

El resultado es la centralidad del sujeto para la operación crítica. Veamos un ejemplo de las anfibologías que mencionamos hace un momento: la noción de riqueza. En los manuscritos, la riqueza está sometida a la doble significación que la hace un medio para la humanización del mundo (ya que representa la transformación de la naturaleza por el sujeto humano) al mismo tiempo que representa la deshumanización del hombre, que se vuelve un medio para la creación de riquezas. Lo que se pone en juego aquí es la relación medios-fines. La vida genérica del hombre deviene el medio de su existencia individual.

La noción económica de valor, por otra parte, se encuentra sometida a la misma anfibología que habilita su traducción al discurso antropológico. Nótese la cercanía en el alemán entre *Verwertung* (explotación)/ *Entwertung* (desvalorización). Al concepto clásico de valor se le superpone un concepto de valor que reenvía de hecho al concepto kantiano de dignidad (Cfr. Rancière, 1996, pp 97 y ss). Aquí podemos ver, según Rancière, que lo que da sentido a la crítica como reversión de las abstracciones económicas en un discurso antropológico de la experiencia humana son las oposiciones kantianas que dominan la obra del joven Marx: se trata las oposiciones persona/cosa; medio/fin; autonomía/heteronomía, etc. Pero *El capital* desplaza estas oposiciones con el concepto de soporte y personificación. Mientras que en los manuscritos el carácter sensible de la riqueza nos reenviaba al carácter humano, en el capital los objetos son sensibles-suprasensibles, contradicción que nos reenvía a su carácter social. Si confrontamos el concepto de producción en los manuscritos, que es la producción de un sujeto, con el concepto de proceso de producción en el capital, puede verse que será el concepto de “relación de producción” lo que permitirá superar las anfibologías operando la desobjetivación de las categorías económicas.

Esto es justamente lo que Rancière llama la “revolución anti-copernicana de Marx. Lo citamos en extensión:

Tenemos en Marx, y particularmente en [el capítulo I de *El capital*], la relación de una *analítica* y de una *dialéctica*, pero esta relación supone una distribución de los elementos del todo nueva, una reorganización del espacio teórico de estos conceptos. Esta reorganización, es lo que podemos llamar *la revolución anti-copernicana de Marx* (anticopernicana en el sentido kantiano, es decir, copernicana en el sentido estricto). Los fenómenos no vienen ya a centrarse alrededor de un sujeto constituyente. En el problema de la *constitución* de los fenómenos, el concepto de sujeto no interviene. Lo que, en cambio, es tomado muy en serio por Marx es la relación del fenómeno con el *objeto trascendental* = X. Los fenómenos, los objetos, son formas de aparición de esta X ausente que también es lo desconocido que resuelve las ecuaciones. Pero esta X no es un objeto, es lo que Marx llama una relación. El hecho de que esta relación deba *representarse* en algo que le es radicalmente extraño, en una cosa, da a esta cosa su carácter sensible-suprasensible.

Lo que caracteriza la *apariencia* es que esta cosa aparece ahí como cosa simplemente sensible, que sus propiedades aparecen como propiedades naturales.

Así, la constitución de los objetos no pertenece a una subjetividad. Lo que pertenece a la subjetividad es la percepción. Es la separación entre las condiciones de la constitución de los objetos y las condiciones de su percepción lo que determina la apariencia. (Ranciere, 1996: 127/8)

A continuación pasaremos a desarrollar lo central de la noción de crítica en *El capital* de Marx, lo cual consiste en una reubicación de la subjetividad en el campo de la objetividad. En este sentido, la crítica de Marx se acerca a la que Spinoza realizara en su *Ética* a la noción del alma humana como un *imperio in imperium*.

III. Marx sive Spinoza: la crítica no subjetiva

Cuando de crítica se trata, lo que aleja al Marx maduro de Kant es lo que lo acerca a Spinoza. Althusser ve un notable parentesco entre Marx y Spinoza, pues en ambos autores se puede encontrar un mismo movimiento en el cual se rechaza tanto la noción de un *origen* como de un *sujeto* del conocimiento, y con ello toda la pregunta acerca del *derecho* a conocer que funda la problemática jurídica del conocimiento¹ sobre la que descansa la noción de crítica en Kant. Por otra parte, Warren Montag nos llama la atención acerca la cercanía entre Marx y Spinoza en tanto comparten la crítica de la doctrina del alma como un *imperium in imperio*, la misma que Kant sostiene en la introducción a la *Crítica de la razón pura*. Entenderemos por ésta doctrina

la tesis de la trascendencia humana, la idea de que el hombre está libre de las determinaciones que se limitarían a una naturaleza meramente física, [la cual] funciona [...] para impedir todo conocimiento de las causas reales de nuestras acciones, haciendo de cada individuo el dueño (por usar de nuevo una metáfora jurídica) único y soberano de sí mismo, sus pensamientos y acciones. (Montag, 1999: 60).

Comprendemos que si se trata la cuestión de los afectos, deseos y voluntad como un hecho trascendente a la naturaleza, como un reino dentro de otro reino, entonces éstos se vuelven antes objeto de una moral que de conocimiento, se convierten antes en una norma que en un hecho. Esto significa que, primero, todo conocimiento debe partir de la crítica de esta relación imaginaria, produciendo un hiato o una discontinuidad; segundo, que todo discurso que tome a la forma sujeto como base de explicación antes que como el efecto de la ignorancia debe ser criticado como imaginario.

En uno de los pocos textos metodológicos que Marx nos legó, la *Introducción general a la crítica de la economía política* de 1857, editado póstumamente, Marx reflexiona acerca de este punto. Marx comprende que lo concreto ya está mediado por

1 En el célebre *Para leer el capital* (1996/2012: 21/22) Althusser afirma: “El hecho de que Spinoza haya sido el primero en plantear el problema del leer y por consiguiente del escribir, siendo también el primero en el mundo en proponer una teoría de la historia y una filosofía de la opacidad de lo inmediato; el hecho de que en él, por primera vez en el mundo, un hombre haya unido de ese modo la esencia del leer y la esencia de la historia en una teoría de la diferencia entre lo imaginario y lo verdadero es lo que nos permite entender por qué Marx sólo pudo llegar a ser Marx fundando una teoría de la historia y una filosofía de la distinción histórica entre la ideología y la ciencia, y, en último análisis, el que esa fundación se haya consumado en la disipación del mito religioso de la lectura”. Sirva esto como indicación de que todavía resta mucho por decir acerca de las relaciones entre Spinoza y Marx. Acerca de Spinoza y la cuestión de la historia, cuestión que no hemos podido abordar por razones de espacio, remitimos a Montag, W. (1999) *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*.

lo abstracto en el modo de intuiciones y representaciones que suponen la actividad de los sujetos empíricos y la elaboración de aquellas por parte de discursos teóricos e ideológicos como la economía política clásica. Estas intuiciones y representaciones, si bien constituyen un punto de partida, no constituyen el origen del conocimiento. En efecto, ellas ya constituyen una apropiación de lo real pero bajo la modalidad de lo imaginario o ideológico. Como en Spinoza, Marx concibe que el conocimiento de esas abstracciones iniciales depende de la producción de una discontinuidad y de una transformación de aquellas, oponiéndose así al idealismo empirista que ve una continuidad entre el objeto real (lo evidente para un sujeto) y el objeto de conocimiento (el concepto que permite pensar la necesidad que estructura esas evidencias). Pero Marx afirma, asimismo, la existencia exterior y anterior del objeto real al proceso de conocimiento, de manera que tampoco cae en la concepción especulativa según la cual lo real es el producto del pensamiento. Esto es lo que hace la concepción del conocimiento en la tradición de la filosofía del juicio, en la cual podemos ubicar a Kant, reduce el objeto de la experiencia a las condiciones subjetivas de la experiencia, cayendo en una identificación y reducción de lo real a la posibilidad del pensamiento de lo real.

Hasta aquí no encontramos más que coincidencias entre la concepción del conocimiento entre Spinoza y Marx, pues para ambos existe: 1) una distinción entre lo real y el pensamiento; 2) se concibe a lo real como algo ya apropiado por lo abstracto; 3) se piensa el conocimiento como una transformación de las abstracciones iniciales y la producción de algo nuevo, diferente del objeto real apropiado por las abstracciones “espontáneas” de la experiencia, transformación propiciada por un movimiento de ruptura con la perspectiva del sujeto. Pero hay algo nuevo que Marx agrega a esta concepción del conocimiento que caracterizamos de materialista, aquello de lo cual Marx nos da la posibilidad de una teoría científica: la historia. Si en Spinoza el conocimiento trataba de dar cuenta de las causas que determinan las evidencias de lo imaginario y nos remitía a la religión como parte de esas determinaciones históricas, abría un terreno que requirió de la crítica de la economía política elaborada por Marx para desarrollarse. La teoría marxiana de las formaciones sociales nos permite pensar la *necesidad histórica* que configura el terreno de lo ideológico en el modo de una evidencia para un sujeto. Pues ese sujeto, es él mismo la encarnación de una categoría económica, y en tanto sujeto libre o propietario de mercancías (capital o fuerza de trabajo en el caso del capitalismo), sólo se desempeña como sujeto sujetado a esa evidencia jurídico-ideológica².

Así, Marx nos permite entender, en suma, las determinaciones que rigen a la teoría jurídica del conocimiento desde su exterior. Se nos plantean entonces las siguientes preguntas ¿Cuál es la necesidad *histórica* que estructura *este* real como tal? ¿por qué son *estas* abstracciones determinadas las que organizan la apropiación imaginaria de lo real y no otras? ¿Cómo esta realidad llega a ser algo “dado” para un

² Debo muchas de las reflexiones aquí presentadas a las discusiones que tuvieron lugar durante cuatro años entre compañerxs en un grupo de lectura de *El capital* de Marx, el cual se inició en una serie de seminarios dictados por Pedro Karczmarczyk. Respecto de la cuestión de la ideología jurídica, que será el centro de esta parte, debo agradecer a Blas Estevez por las reflexiones y las discusiones compartidas. Para una discusión de la concepción althusseriana de la ideología jurídica ver Estévez, B. D. (2016) *Ideología Jurídica y el problema de la transición*.

sujeto? Para ver este punto debemos dar un pequeño rodeo por la “teoría” del fetichismo.

El apartado intitulado “El fetichismo de la mercancía, y su secreto” viene a preguntarse acerca del carácter misterioso de la mercancía. Pero ¿de qué misterio se trata? Lo que Marx intenta responder en los tres apartados anteriores, que constituyen el inicio de *El capital*, es qué es lo que hace a las diferentes mercancías algo conmensurable. Es decir, si lo que figura como “lo económico” para la economía política es una cantidad de intercambios de productos, la pregunta es qué es lo que hace posible tal intercambio en tanto *intercambio de equivalentes*. La respuesta no es en absoluto obvia, dado que lo que se nos presenta a la vista son una serie de valores de uso, cuyas diferencias cualitativas son claramente inconmensurables. El punto es que no hay nada intrínseco a las mercancías que las vuelva pasibles de comparación, nada en sus cualidades físicas que las refiera las unas a las otras. Y, sin embargo, las mercancías *efectivamente* se cambian por una determinada magnitud, es decir, por un valor de cambio. Los mercantilistas verán en este fenómeno una realidad perteneciente a la esfera del intercambio que se auto-regula por las leyes subjetivas de la oferta y la demanda. De esta manera confunden el valor con el valor de cambio y tratan de explicarse las variaciones de los precios apelando a la necesidad de los sujetos productores de vender o comprar determinado valor de uso. Así, cuando buscan explicarse la naturaleza del dinero, los problemas se exacerban, pues terminan por determinar el valor de una mercancía en base a su realización en el mercado. Otros, advirtiendo que el trabajo es la fuente de todo valor (por ejemplo, Ricardo), terminan por pensar que el valor es una naturaleza de las mercancías mismas, hipostasiando lo que, según los análisis de *El Capital*, son relaciones sociales históricamente determinadas.

La respuesta de Marx a este problema será la de establecer el trabajo abstracto, es decir, el trabajo medio socialmente necesario, como aquello que determina el valor. Así determinado, se puede ver que es el valor lo que explica las variaciones de los valores de cambio y no a la inversa. De este modo, Marx da cuenta de un proceso que sucede a espaldas de los trabajadores, pues el establecimiento del nivel medio de trabajo socialmente necesario que determina el valor de los productos del trabajo no es un proceso que se muestra de modo tangible. Se trata de una ley que gobierna la producción e intercambio de mercancías, pero en la cual no interviene la decisión de los productores, los cuales se encuentran sujetos a este proceso mismo. Una vez descubierta la ley que determina el valor de las mercancías como la relación entre los trabajos privados de los diferentes productores de mercancías que establece una media social, puede asimismo analizarse la evolución del dinero como medida del valor. La mercancía-dinero, en sus diferentes encarnaciones, se muestra como una mercancía privilegiada, pues tiene el poder de presentarse como un puro valor de cambio, esto es, de oficiar de equivalente general para toda otra mercancía posible. El dinero no se adquiere por su valor de uso, sino por la simple razón de que es intercambiable por cualquier otra mercancía. Los economistas anteriores a Marx intentaban dar cuenta de esta propiedad del dinero sin darse cuenta de que él no hace más que representar la relación entre los trabajos privados.

El fetichismo, entonces, implica una *proyección* y una *inversión*. Por un lado, una proyección, dado que el valor, que es una relación social, es proyectado sobre la mercancía como si se tratase de una propiedad de la misma, no diferente de otras propiedades físicas como el peso y el volumen. Pero los análisis de Marx permiten ver que el valor no se encuentra en la mercancía como tal, sino que depende del tiempo de trabajo socialmente necesario para producirla, es decir, de la relación de los diferentes trabajos privados. La mercancía-dinero juega aquí un papel fundamental, puesto que ella figura como la encarnación del valor mismo. El dinero se aparece como *donando* el *valor* a las mercancías, cuando en realidad él no hace más que expresar los valores en tanto trabajo humano materializado. Esto implica, a su vez, una inversión, de modo que la conmensurabilidad de los trabajos privados *aparece* como una función de la equivalencia de las mercancías.

Ahora bien, existe una razón objetiva para dicha inversión, objetividad que explica la aparente paradoja de la frase de Marx, según la cual en el fetichismo las relaciones sociales entre los trabajos privados “*aparecen* como lo que son”. Los trabajos privados de los diferentes productores de mercancías no se relacionan entre sí hasta el momento del intercambio, momento en que el valor como encarnación del trabajo social opera como un efecto *retroactivo*. Es por ello que la ilusión que produce el fetichismo es, por así decirlo, una ilusión objetiva: ella aparece como lo que es. El valor no existe al modo de una esencia oculta que sólo se revela en el intercambio, sino que opera de modo inmanente en la esfera del intercambio: *existe como el efecto de esa relación, como una causa inmanente a sus efectos*³.

IV. Conclusiones: la crítica del sujeto jurídico como condición para una crítica no subjetiva

Notemos un elemento fundamental: para Marx, los efectos ilusorios del fetichismo son absolutamente objetivos y materiales. No basta con una “toma de conciencia” para disiparlos, puesto que es en tanto que los individuos encarnan las categorías ideológicas que organizan lo “económico” que toman “conciencia”. En efecto, las categorías centrales de la ideología burguesa “personas” y “cosas” aparecen como las evidencias primeras en el terreno del intercambio. Pero debemos preguntarnos si ellas son las categorías que el materialismo histórico utiliza como algo a fundamentar o como punto de partida para el análisis científico. Las abstracciones como “personas” y “cosas” forman parte de lo real, pero de lo real ideológico, de cuya crítica puede obtenerse el conocimiento de la instancia económica capitalista, como sucede a lo largo de *El Capital*. Esto significa que la mercancía y el sujeto libre son aquellas evidencias con las que es necesario romper para poder conocer algo de ellas. Lo que Marx se pregunta no es, como lo haría la concepción jurídica del conocimiento “*¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de lo “económico”?*” Es decir, siendo que lo “económico” es lo dado, pues al nivel de lo vivido es una evidencia total que los sujetos contratan entre ellos para apropiarse de la naturaleza, la concepción jurídica se preguntaría por las condiciones de posibilidad de esa evidencia y se remontaría hasta el sujeto jurídico.

³ Sobre la cuestión de la causalidad inmanente ver Althusser (2011) “Contradicción y sobredeterminación” en *La revolución teórica de Marx*. Este es otro punto fundamental que vincula a Spinoza y Marx, el cual ofrecería todo otro terreno de exploración que liga a estos autores con el psicoanálisis de Freud y Lacan.

Marx, por el contrario, se pregunta cuáles son las condiciones materiales (es decir, históricas) que estructuran las evidencias de “lo económico” y que, por tanto, son la condición material de su realización.

Hemos visto que la teoría del fetichismo apunta a más que a identificar una simple inversión de lo real: se trata en verdad de un repensar por completo la objetividad. Al señalar el carácter objetivo de la relación imaginaria que los individuos mantienen con las prácticas económicas y al mostrar la objetividad de las ilusiones de las ideologías teóricas de los economistas clásicos, Marx se encuentra pensando la implicación entre lo real y lo imaginario. Así, las ilusiones de los economistas son la condición del funcionamiento del proceso de trabajo e intercambio en el capitalismo, puesto que permiten la subsunción de los individuos a las categorías jurídicas por las cuales realizan sus funciones en la práctica productiva. Lo que Marx señala es la constitución de la subjetividad en el terreno objetivo de lo imaginario. Así, los sujetos dejan de ser una categoría básica para mostrarse como una función de lo imaginario; la objetividad, por otra parte, cambia su estatuto: lo real inmediato, es decir, lo real para un sujeto, se muestra como aquello constituido imaginariamente como real en el marco de condiciones históricas determinadas, sin que por ello lo imaginario deje de producir efectos reales. Lo objetivo no debe pensarse entonces como lo que es exterior a la conciencia, puesto que la conciencia surge también en el campo de la objetividad, dejando de ser el suelo originario en el cual los fines y los conocimientos tienen su asiento. A partir del análisis del fetichismo pudimos ver que la conciencia sólo puede existir al interior de las ideologías prácticas y teóricas que constituyen el terreno de lo económico, y que la pretendida universalidad de la conciencia no era más que un requisito para la subsunción de los individuos a la categoría jurídica de persona:

si la constitución de la objetividad en el fetichismo no depende del dato previo de un sujeto, una conciencia o una razón, constituye en cambio sujetos que son parte de la objetividad misma, es decir, que se dan en la experiencia *junto a las “cosas”*, a las mercancías, y *en relación con ellas (...)* Así, pues, la inversión efectuada por Marx es completa: su constitución del mundo no es la obra de un sujeto, es una génesis de la subjetividad (*una* forma de subjetividad histórica determinada) como parte (y contrapartida) del mundo social de la objetividad (Balibar, 1993: 76)

Puede verse, de este modo, que uno de los aspectos fundamentales de la teoría de Marx y de su método científico dependen de una concepción materialista de lo imaginario, en la cual la inmediatez de lo real se muestra como el punto de partida del conocimiento, aunque no como su origen, dado que se trata de transformar las abstracciones iniciales indicando los mecanismos históricos que las constituyen como algo real para los sujetos. Marx nos ofrece, así, una teoría de los mecanismos de sujeción antes que una teoría del sujeto (de la historia, de lo económico, etc.). Ésta es la práctica crítica que Marx ejemplifica en *El capital*.

Bibliografía

XII Jornadas de Investigación en Filosofía
Departamento de Filosofía – FaHCE – UNLP

- Althusser, L. y Balibar, É. (2012). *Para leer El Capital*, México: Siglo XXI
- Althusser, L. (2011) *La revolución teórica de Marx*, México: Siglo XXI
- Althusser, L., Rancière, J., Establet, R., Balibar, É., Macherey, P. (1996) *Lire Le capital*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Balibar, E. (1993) *La filosofía de Marx*, Buenos Aires: Nueva Visión
- Estévez, B. D. (2016) *Ideología Jurídica y el problema de la transición* (En línea). Trabajo presentado en IX Jornadas de Sociología de la UNLP, 5 al 7 de diciembre de 2016, Ensenada, Argentina. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.8775/ev.8775.pdf
- Kant, I. (2007) *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Colihue
- Marx, K. (2011) *Introducción general a la crítica de la economía política*, México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2012) *El capital. Crítica de la economía política*, tres tomos, México: Fondo de Cultura Económica
- Montag, W. (1999) *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*, Madrid: Tierra de nadie ediciones
- Rancière, J. (1996) “Le concept de critique et la critique de l’économie politique des ‘Manuscrits de 1844’ au ‘Capital’” en *Lire le capital*, Althusser, L. et al, Paris: Presses Universitaires de France