

# Las lágrimas de Dostoyevski a la luz de la teoría marxiana: reflexiones sobre el fetichismo y la enajenación

Victoria Añorve\*

*Nuestra palabra, nuestro canto y nuestro grito, es para que  
ya no mueran más los muertos.  
Para que vivan luchamos, para que vivan cantamos.  
Ejército Zapatista de Liberación Nacional*

Resumen:

*El ensayo versa sobre el problema de la enajenación y el fetichismo, teniendo como base la experiencia que tuvo Fiódor Dostoyevski al leer las Lecciones sobre la filosofía de la historia universal de Hegel durante su exilio en Siberia. Momento que fue analizado por László Földényi en Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar. Sirviéndome de dichas herramientas, pretendo hacer un ejercicio en el que la teoría marxiana nos brinde luz para entender las lágrimas de quienes no existen históricamente.*

Palabras clave: fetichismo, enajenación, historia, existencia, revolución.

\* **Estudiante de la Licenciatura en Filosofía en el Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades del Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.**

## Redención y ruinas

Entre las muchas cualidades de la filosofía, podemos encontrar su facultad para tratar diversas parcelas de la existencia. Lo anterior le permite ocuparse ya sea del Ser como el sufrimiento. Las existencias dolientes, no obstante, en contadas ocasiones han sido consideradas por parte de la tradición filosófica y, asimismo, son sistemáticamente silenciadas dentro del gran relato histórico de la modernidad. Esto no es gratuito: la visión que tenemos del pasado depende en gran medida de quién lo narra y quien cuenta la historia no desea reconocer el lado oscuro de la luna, pero nada es sin su sombra. Walter Benjamin lo tuvo bien claro al momento de redactar sus tesis en *Sobre el concepto de la historia*. Ahí planteó que cuando ésta es escrita por las clases dominantes aparece como progresiva, racional, ideal y acumulativa, sirviéndole para justificar su hegemonía (Benjamin 40).

Una historia que actúa en función de un progreso indetenible y racional, pretende ocultar la barbarie y el dolor que se acumulan tras su marcha: los cuales son su fundamento. Este provechoso derecho a darle forma hace de la historia un botín que permite al ganador alterar los hechos según sus deseos e intereses, convirtiéndola en el medio para hacer de los vencidos su instrumento. Benjamin propone una estrategia para hacer frente a esta estructura de dominación: la lucha inicia y acaba al reapropiarnos de la historia, haciendo del pasado inolvidable. Rememorar es, entonces, resistir al olvido que silencia y niega las infamias producidas en nombre de un proyecto de civilización. Recordar rescata y reivindica la experiencia concreta de vida, al oponerse a la abstracción de la cifra que convierte a las ausencias en el sacrificio a pagar, un daño colateral y cuantificable. En consecuencia, los oprimidos del ayer y nosotros, sus herederos, tenemos una cita para rencontrarnos.

El pasado, en apariencia ajeno, contiene una luz oculta. Para poder captarla, hemos de arrojar la nuestra sobre él. Abriéndonos a la cálida llama nos nutriremos del recuerdo, transformándolo en la fuerza del presente. Venimos al mundo con la encomienda de salvar aquella imagen del pasado que todo el tiempo se encuentra en peligro de ser olvidada; vivos o muertos, los dominados siempre seremos instrumentos en acto o potencia a ojos de los vencedores. Develar las cualidades subversivas del pasado, nos nutrirá

al momento arremeter en contra del orden al que hoy nos encontramos subyugados. Si pretendemos ganar la batalla, poniendo fin a la estructura de dominación, necesariamente tenemos que ir hacia atrás y redimir el tiempo ya vivido. Es esta la razón por la cual la historia tenía un papel fundamental en la lucha de clases para Benjamin.

En tanto que herederos de los vencidos, así como fuimos separados de nuestra politicidad, también lo hemos sido de la historia. Ambos despojos nos impiden determinar y dar forma a nuestra propia socialidad. La lucha de clases requiere que reconectemos el vínculo olvidado con los vencidos del ayer y profanemos la aparente armonía de la marcha triunfal del progreso. Si no hay reconocimiento de nuestra relación con los vencidos, no existe conciencia de la deuda ni de la responsabilidad de redención que le subyace. Para ello debemos nadar a contracorriente, *cepillando la historia a contrapelo* (Benjamin 43). Una historia cuyo eje sea la redención de quienes sufrieron y perdieron la vida en nombre del mito del progreso, servirá en los procesos emancipatorios de la humanidad. Lo anterior motiva la presente ponencia. ¿Nuestro hilo conductor? Una existencia doliente.

### El sepulcro (hegeliano) de los vivos

Según fuentes cercanas, Fiódor Dostoyevski tuvo la oportunidad de leer las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel durante su exilio en Siberia. Fue gracias a un buen amigo suyo que llegó a sus manos un ejemplar de la obra. El filósofo húngaro László Földényi narró y analizó este particular momento en *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*, texto del que nos serviremos para problematizar las implicaciones en la visión del escritor ruso respecto a la historia y su existencia. Ya desde el propio título podemos intuir la tensión entre ambos personajes. Una parte enuncia, la otra escucha y reacciona, no publicando un tedioso texto como respuesta, sino desde su propio cuerpo. Lee y llora, y llora porque se piensa a sí mismo, a su existencia. ¿Cuál es la razón que le ha hecho derramar lágrimas sobre las páginas? De acuerdo con el autor de la *Fenomenología del espíritu*, el mundo al que Dostoyevski fue condenado no participa de la historia y, por ende, tampoco su dolor.

En sus *Lecciones* al dar inicio con la explicación sobre Asia, Hegel asegura: “Primeramente hay que excluir de

**Lee y llora, y llora  
porque se piensa  
a sí mismo, a su  
existencia.**

nuestra consideración la parte septentrional, la Siberia. La estructura de este país no es propia para que constituyese el teatro de una cultura histórica y pudiese formar una figura propia de la historia universal” (299). El Espíritu no llegará nunca a esas tierras inhóspitas y, por lo tanto, sus habitantes están privados de la esperanza de ser salvados. En el sepulcro de los vivos, no hay historia. A los pobladores del afuera se les ha arrojado a la no existencia, a la fulminante nada des-ontologizada. Son un aquí y ahora desnudo que no alimenta al progreso de la civilización: su sufrimiento resulta irrelevante para el gran proyecto de la modernidad capitalista. Es este escenario el que le permitió a Dostoyevski pensarse en el afuera, bajo su condición de paria, de sujeto excluido al que le fue enajenada la participación en la configuración de la socialidad y de la historia.

Quizá esta reflexión sobre la historia entendida bajo los términos de Hegel fue lo que le llevó a pensar que no toda la vida tiene lugar en la historia y, asimismo, que a la subjetividad sintiente no le es posible acotarse dentro de los límites de la existencia histórica. Así pues, sentir el peso de nuestra existencia en su dura concreción, nos lleva al estado de orfandad: la experiencia subjetiva no tiene lugar, ni razón, ni bandera, ni consecuencias en el proceso de abstracción que pretende conformar una única historia racional, higiénica, progresista, llena de héroes y nombres propios. Huérfanos de pasado, el futuro no podrá pertenecernos.

### Arrojar luz para recibir el fuego

Es a partir de la experiencia que tuvo Dostoyevski leyendo a Hegel que pretendo realizar un ejercicio en el que la teoría marxiana nos brinde luz con el objetivo de entender las lágrimas de quienes no existen históricamente; para recibir el fuego que emana del sufrimiento de los sin nombre, de aquellos a los que Frantz Fanon llamó los condenados de la tierra. La premisa que motiva este ensayo es lo asegurado por Lukács en *Historia y conciencia de clase*, precisamente durante el capítulo "La cosificación y la conciencia del proletario", donde señala que el análisis de todas las dificultades que acontecen en este periodo de la historia nos lleva, necesariamente, a considerar el problema de la estructura mercantil propia del modo de producción capitalista (110). Si esto es así, la comprensión de la estructura de la relación mercantil habría de permitirnos dialogar con el dolor de Dostoyevski, como estrategia para hacer frente al sujeto automático del capital

que impide a los vencidos participar en la configuración de su socialidad al adquirir el carácter de una coseidad.

Siguiendo la voz de Lukács, el análisis del Valor en Marx nos serviría de herramienta con el objetivo de develar y comprender el poder y la violencia que se ejercen sobre las existencias a-históricas. Su aparente automatización le ha hecho ajeno a las relaciones sociales que lo produjeron, y no sólo eso, sino que todos los vínculos se encontrarían mediados por el intercambio de mercancías. Al estudiar las contradicciones del discurso dominante, Marx desenmascaró el modo de vida burgués en su desarrollo y capacidad de articular de forma total las diversas manifestaciones y fenómenos de la vida social. En El discurso crítico de Marx, Bolívar Echeverría señala:

La vida social moderna se lleva a cabo como el cumplimiento de una necesidad impuesta sobre ella por el mundo de las mercancías capitalistas y la dinámica que le es inherente, la de la valorización del valor. Nada se produce, nada se consume, ninguna relación interindividual es posible en la sociedad de la época moderna si no es en virtud de su subordinación a la empresa histórica que asegura la explotación de un plusvalor en beneficio de la mercancía capitalista. ("Apéndice..." 274)

En suma, la acumulación de plusvalor resulta ser el fin de todas nuestras relaciones sociales. Aunado a ello, el encubrimiento de la relación social concreta mediante la cual organizamos la forma económica de la sociedad y producimos nuestro mundo, permite que las relaciones mercantiles mantengan una forma imaginaria, fantasmagórica, y se garantice la continuidad del capitalismo. Antes de proseguir, hagamos un paréntesis para comprender la visión plagada de fantasmas que hace aparecer al Valor como independiente y natural. A saber, el fetichismo.

### Paréntesis sobre el fetichismo

De acuerdo con Marx, los productos del trabajo poseen una cualidad mística una vez estos adquieren la forma de mercancía. A saber, toda mercancía tiene un carácter suprasensible que no podemos percibir con nuestros sentidos. Cuando se metaboliza la naturaleza mediante el trabajo, en la actividad modificamos el mundo y, asimismo,

se crean productos para el uso. Estos tienen una utilidad y un cuerpo físico, pero una vez pasan a ser mercancías les rodea algo aparentemente mágico y devienen fetiches. Este doble estrato de presencia de la mercancía, la dota de cualidades físicas y metafísicas, sensibles y suprasensibles, profanas y sagradas ("Lukács..." 105). Contiene tanto objetividad social-natural que responde a ser un bien producido para satisfacer una determinada necesidad, como objetividad puramente social que pone el acento en su capacidad de ser intercambiable entre otras mercancías. En el primer caso, nos referimos al valor uso, el cual está en relación con el trabajo concreto; en el segundo, al valor de cambio, mismo que se obtiene gracias al trabajo abstracto, siento éste el que permite expresar la magnitud de valor en tanto que tiempo de trabajo socialmente necesario.

La suma del trabajo abstracto, el gasto fisiológico de los hombres durante el trabajo que es absorbido por las mercancías, se cuantifica y expresa en magnitud de valor: tiempo. Cuando el trabajo humano se cristaliza como valor de los objetos, en tanto que trabajo abstracto, las mercancías quedan revestidas por un carácter místico. Lo anterior es posible cuando se borran las diferencias y especificidades de cada una de las actividades concretas sin tomar en cuenta la particularidad del proceso, a fin de poder cuantificar el trabajo en virtud del tiempo invertido. El valor permite que las mercancías sean intercambiables y es en el proceso de intercambio que la mercancía manifiesta sus atributos. Las personas se vinculan cuando llevan los productos del trabajo al mercado y para intercambiarlos los equiparan en referencia a su valor. Los valores de cambio son producto de determinadas relaciones sociales y no, por el contrario, una propiedad natural de las cosas. El valor es, entonces, una relación social y no natural.

¿Por qué es misteriosa la forma mercantil? Porque al momento en el que los productores están frente a ella, la ven no como el resultado de su trabajo bajo determinadas relaciones sociales de producción, sino que pareciera ser independiente y autónoma al proceso que la produjo. De pronto es como si las cosas cobraran vida y estuviesen rodeadas de un aura que las dota de una fantasmagórica independencia. En consecuencia, nuestro mundo y el de las cosas se invierten, deviniendo en que las mismas relaciones sociales pasen a ser objetos. En el modo de producción capitalista, el tipo de sociabilidad que adquiere el

trabajo es indirecta, pues los hombres lo hacen en función de los intereses del mercado y no teniendo como eje el valor de uso y el disfrute. A su vez, el trabajo es un proceso de subjetivación en el cual la vida queda subordinada a la lógica de la acumulación: lo social aparece como objetivo y se naturaliza el ocultamiento del proceso productivo, haciéndole creer a los productores primarios que la socialización entre individuos acontece en virtud del intercambio mercantil, de la mera relación entre cosas.

Es desde la propia división social del trabajo que se hace posible el fetichismo de las mercancías, porque, de entrada, en éstas existe una separación entre productores primarios y los medios de producción y subsistencia. Dado que se les han sido privados, no hay una voluntad real ni participación en el proceso creativo por parte de los trabajadores al momento de producir y reproducir su mundo. Los medios le han sido enajenados. Lo que hay ahora son relaciones sociales entre cosas y no entre personas. La única forma que tienen para relacionarse es bajo la luz de intercambio mercantil. Así pues, en el mercado las mercancías son las que rigen. Éstas, siendo objetos producidos a través del trabajo humano, terminan por someter a sus creadores.

El fetichismo oculta la explotación y violencia que participó activamente en el proceso para la creación de los objetos mercantiles, y, asimismo, que el valor no es una cualidad esencial a las cosas. Dicho de otra manera, se pretende esconder que el trabajo es aquel que produce el valor y no otra cosa: se encubre el carácter social del trabajo. El mundo estaría puesto y dispuesto por y para la producción de plusvalor, el sujeto "autónomo" del capital. Pasamos a ser lo que Marx denominó *guardianes de las mercancías* (Marx 103). Nuestra vida social estaría regida, entonces, en función de salvaguardar su mundo y la valorización del valor. Todo lo producido y las propias relaciones sociales habrían de rendir pleitesía al modo de producción capitalista. Parte del proceso de emancipación radica en la superación de la creencia que sostiene que el valor es propiedad de las mercancías. Lo anterior nos permitirá des-ocultar que éste se realiza en el intercambio y es producido socialmente.

#### Valor, escisión y dolor

En un primer momento de la supuesta automatización del proceso productivo, los objetos del trabajo son percibidos

**Parte del proceso de emancipación radica en la superación de la creencia que sostiene que el valor es propiedad de las mercancías.**

como algo extraño. Pero esto no sólo se queda ahí, porque la mercantificación busca existir de manera parasitaria al subsumir no únicamente los objetos de acuerdo a sus leyes que aparentan ser naturales, sino que, de igual manera, el mundo de las personas. De entrada, el trabajo se subordina al capital a través del despojo total de la iniciativa en el proceso productivo para el trabajador: el trabajo vivo es absorbido por y para la valorización del Valor. Posteriormente, los medios de producción y las fuerzas productivas establecidos, hacen del individuo un instrumento en función de la acumulación y la centralización de la riqueza. Nombrar su dolor o si quiera tomarlo en cuenta, no aumenta la productividad ni genera ganancias. Entonces, se torna censurable y excluible.

La tendencia estructurante del capitalismo pone a toda la socialidad en función de la acumulación de plusvalor. Tanto el trabajo se subordina al capital dentro del espacio físico de la fábrica o la empresa, como las actividades que realizamos fuera de ellas. Todos los espacios y relaciones sociales se someten al modo de producción, porque pasan a existir por y para la reproducción que asegura su continuidad. Lo que no alimenta la maquinaria, puede ser desechado y quedar olvidado para la historia. El valor de uso pierde el acento, el valor es amo y señor. Jugando con la famosa cita de Descartes, en la modernidad capitalista si existo no es debido a que pienso, sino porque produzco plusvalor.

Ahora bien, aquí entra un elemento fundamental para el interés del presente texto: A fin de reproducir nuestra existencia, los seres humanos nos relacionamos; nada estaría dado a priori de dichas relaciones, todo es producido; entonces, la historia se produce socialmente. Así como cada uno de los ámbitos de la vida social, ésta no se escapa de ser un medio para beneficiar al plusvalor. Decía Lukács en el texto ya citado que —por ponerlo en términos benjaminianos— de acuerdo con la visión de los vencedores “la historia se congela en un formalismo incapaz de explicar las configuraciones histórico-sociales en su verdadera esencia como relaciones interhumanas” (74). El gran y único relato de occidente deviene ajeno a las existencias implicadas, porque entre ambos existe una distancia en apariencia infranqueable. Para superar la escisión, habremos de recordar que la historia no está dada o existe separada de nosotros, sino que la tejemos socialmente. Sin



embargo, el tejido no muestra una imagen clara y brillante, éste se encuentra plagado de sangre y desorden.

Nuestra existencia histórica respondería a las necesidades del proceso reproductivo del capital, mismo que salvaguarda en primera instancia no la vida, sino la circulación mercantil de los productos del trabajo. Incluso siendo éste un hecho, es preciso hacer caso a la invitación de Bolívar Echeverría en *Modernidad y capitalismo* debemos “perderle el respeto a lo fáctico”, porque el mundo en el que vivimos no es el único posible y conocerlo no se limita a sólo darlo por hecho. La modernidad no es un proyecto histórico cuyos elementos sean inmanentes a sí mismo. Necesitamos una concepción de lo real que nos permita hacer preguntas y pensar otro mundo o, como plantean los zapatistas, uno en el que quepan muchos mundos. Mientras el proceso productivo siga subsumido al capital, la forma social-natural correrá con la misma suerte. Se nos ha arrebatado la historia y en lugar de contener existencias concretas, fue llenada con fantasmas.

### Sobre el dolor de la no-existencia y la agonía de existir

El monstruo llamado Valor será todo menos autónomo, pues su fuente es el trabajo, la actividad humana. Si bien no obedece al proyecto subjetivo, su *objetividad fantasmal* impacta en el terreno de lo concreto. La traducción de lo real al lenguaje abstracto en términos cuantitativos que pretende hacer la modernidad capitalista de la historia, excluye todo aquello que no genere beneficio o incite a la *dignidad insurrecta*. Existir históricamente conlleva una serie de restricciones. En el tren del progreso no hay lugar para el sufrimiento ni para las lágrimas de Dostoyevski. La forma mercantil capitalista en el comportamiento económico escribe la historia contando sus grandes logros y construye sistemas de cloacas que se expanden allí donde llega la civilización. En la profundidad de la tierra se esconde el olor a sangre y la carne que supura. Hemos negado los horrores y nos convencimos de cuantificarlos como fallos en el funcionamiento de la estructura mercantil, siendo su subproducto. Mientras no sea abierta la cloaca y enfrentemos el sufrimiento silenciado de las generaciones pasadas, el enemigo nunca dejará de vencer.

El problema de la socialidad como intercambio mercantil, requiere del estudio de la enajenación y el fetichismo

para resistir y combatir su destructividad. Mas éste no debe de encargarse únicamente de la esfera del ahora, sino que, de igual manera, del tiempo que ya ha sido. No se puede cambiar nada en él, en eso estamos de acuerdo, pero la naturalización de la forma en la que se entiende y produce la historia, la ha convertido en un botín monopolizado que, además, genera riqueza, sea en la forma de monumentos, museos, libros de texto, identidad nacional, etc. Se afirma un cierto tipo vida en lo abstracto, a costa de ocultar la muerte y dolor en su concreción. La mitificación del progreso y la historia racional es un excelente acicate que calma la furia de los excluidos y sus fogonazos.

No obstante, desfetichizar el proceso de producción de la historia no quiere decir que se deba de erigir otra que reproduzca la idea de orden. Esta imagen ha sido creada por las clases dominantes a través de sus propios conceptos. La confianza ciega en el desarrollo de las fuerzas productivas y la naturalización de la relación de explotación que se hace pasar por mero intercambio de salario por fuerza de trabajo, afianza las relaciones sociales de producción capitalistas y eterniza el dominio de una clase sobre la otra. Así como podemos pensar y crear otras formas de modernidad, nuestro objetivo habría de ser, quizá, pensar y crear otras maneras de hacer historia desde el cuerpo mismo, no a partir de la enajenación mercantil-capitalista y la búsqueda de la acumulación de plusvalor. De lo que se trata es hacer otro tipo de historia, la de la catástrofe en permanencia que no niega ni enajena las subjetividades y abraza la vida en su concreción. Una donde haya lugar para las existencias dolientes, lo distinto desde su diferencia y, por qué no, las lágrimas.

La des-ontologización que la civilización hizo del sujeto incivilizado —el paria, el Dostoyevski—, al no permitirle participar del Espíritu y la historia, es la condición de posibilidad para hacer de la nada a la que fue arrojado la posibilidad del todo. “Nos quieren quitar la historia para que en el olvido se muera nuestra palabra”, dijo el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en su Cuarta Declaración de la Selva Lacandona. Para que no mueran más los muertos, el dolor de los vencidos habrá de ser inolvidable, haciendo que lo perdido habite “en nosotros y con nosotros en cuanto olvidado” (Agamben 47). ¿Cómo se hace inolvidable al esclavo? Aboliendo todo sistema que niegue la libertad. ¿De qué manera las mujeres que nos faltan pasan a ser

inolvidables? Conformando un mundo en el que no vuelva a suceder lo que ellas sufrieron. A fin de alcanzar la revolución, revolucionemos la historia, nuestra relación con el tiempo ya vivido. Superar la escisión es hacer del pasado un arma de reconstrucción.

En resumen, mi propuesta consiste en problematizar y, si se da el caso, mostrar a partir de la tesis de Lukács si la producción de la historia en Occidente no es más que la narración de una no existencia en la que el modo de producción capitalista administra y organiza lo enajenado. Le otorga un carácter racional y progresista al tiempo pasado, concediéndole a la historia cualidades que la convierten en una entidad abstracta, fantasmagórica y sagrada, fetichizándola. Ésta no se encuentra en función de la forma social-natural, sino de afianzar el dominio de la estructura mercantil. Los muertos y nosotros no estamos a salvo mientras permanezca su reinado sobre la vida. Frente al olvido del dolor, cantemos a los vencidos.

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*. Madrid: Editorial Trotta, 2006. Impreso.
- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Editorial Itaca, 2008. Impreso.
- Echeverría, Bolívar. "Apéndice. Sobre el fetichismo". *El discurso crítico de Marx*. México: Fondo de Cultura Económica / Itaca, 2017. Impreso.
- \_\_\_\_\_. "Lo político en la política". *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI, 2017. pp. 77-93. Impreso.
- \_\_\_\_\_. "Lukács y la revolución como salvación". *Las ilusiones de la modernidad*. México: Ediciones del Equilibrista, 2018. pp. 97-110. Impreso.
- \_\_\_\_\_. "Modernidad y capitalismo (15 tesis)". *Las ilusiones de la modernidad*. México: Ediciones del Equilibrista, 2018. pp. 133-197. Impreso.
- Földényi, László. *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. España: Galaxia Gutenberg. Impreso.
- Friedrich Hegel, Georg Wilhelm. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Tecnos, 2012. Impreso.
- Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro. Web.

- Marx, Karl. *El capital, crítica de la economía política, Tomo I/Vol. 1*. México: Siglo XXI, 2013. Impreso.
- \_\_\_\_\_. Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción. México: Siglo XXI, 2013.
- Marx, Karl, Friedrich Engels. *Escritos económicos varios*. México: Editorial Grijalbo, 1962. Impreso.