



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**  
UNIDAD IZTAPALAPA

**EL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA EN MARX Y ALTHUSSER.  
REFLEXIONES SOBRE SU ACTUALIDAD**

TESIS QUE PRESENTA

**GERARDO AMBRIZ ARÉVALO**

PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTOR EN HUMANIDADES  
(FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA)

DIRECTOR: DR. JORGE VELÁZQUEZ DELGADO

JURADO: DR. JORGE RENDÓN ALARCÓN

JURADO: DR. ADÁN PANDO MORENO

CIUDAD DE MÉXICO, JUNIO 2016.



**EL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA EN MARX Y ALTHUSSER.  
REFLEXIONES SOBRE SU ACTUALIDAD**

TESIS QUE PRESENTA

**GERARDO AMBRIZ ARÉVALO**

PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTOR EN HUMANIDADES  
(FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA)

DIRECTOR: DR. JORGE VELÁZQUEZ DELGADO

JURADO: DR. JORGE RENDÓN ALARCÓN

JURADO: DR. ADÁN PANDO MORENO

CIUDAD DE MÉXICO, JUNIO 2016.

## AGRADECIMIENTOS

Un agradecimiento muy especial para el Dr. Jorge Velázquez Delgado por haberme guiado en la investigación durante los últimos cuatro años. Sin sus comentarios, correcciones, charlas, ironías, recomendaciones, libros, experiencia y ejemplo, no hubiera sido posible la investigación materializada en esta tesis.

También quiero agradecer al Dr. Jorge Rendón Alarcón por haber aceptado, siempre de buena gana, leer y comentar mi tesis. Las discusiones sobre política que tuvimos esporádicamente, siempre de forma respetuosa, me obligaron a repensar y replantear algunas de mis ideas. Sus consejos siempre me han acompañado desde que dirigió mi tesis de maestría.

Gracias al Dr. Adán Pando Moreno por su cordialidad al aceptar revisar mi tesis. En el poco tiempo que llevo de conocerlo me he dado cuenta de su calidad como investigador y como persona. De él he aprendido muchas cosas que van más allá de las cuestiones filosóficas.

Por supuesto, agradezco a mis abuelos, a mis padres y a mis hermanos, que son personas muy trabajadoras y con clara conciencia cívica y de clase. Hoy lo tengo claro, gracias a su ejemplo mis reflexiones se fueron orientando hacia los problemas filosófico-políticos.

Y para cerrar con broche de oro, agradezco profundamente a mi esposa y a mi hija, porque siempre me han apoyado, en las buenas y en las malas, desde que inicié mi carrera; y porque su cariño y amor me impulsaron a hacer las cosas cada vez mejor. Con todo mi corazón, dedico a Irma y a Monse esta tesis.

EL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA EN MARX Y ALTHUSSER.

REFLEXIONES SOBRE SU ACTUALIDAD

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	8
-------------------	---

### CAPÍTULO I. EL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA EN MARX

I.1.EL PROBLEMA DE LA IDEOLOGÍA ANTES DE MARX.....	16
I.1.1. Maquiavelo y la ideología para mantener el poder.....	17
I.1.2. Francis Bacon y la ideología de los <i>ídolos</i> .....	20
I.1.3. Holbach y los prejuicios ideológicos.....	25
I.1.4. Feuerbach y la alienación religiosa.....	28
I.2. LA IDEOLOGÍA COMO CONCIENCIA INVERTIDA.....	34
I.2.1. La conciencia invertida en la religión y en la política.....	35
I.2.2. La teoría del Estado y la conciencia invertida.....	39
I.2.3. Trabajo, enajenación y conciencia invertida.....	44
I.3. LA IDEOLOGÍA COMO FALSA CONCIENCIA.....	63
I.3.1. Falsa conciencia y sus metáforas epistémicas.....	65
I.3.2. Falsa conciencia e intereses de clase.....	87
I.3.2.1. La ideología que universaliza.....	90
I.3.2.2. La ideología que naturaliza.....	96
I.3.2.3. La ideología que desmoviliza.....	101

### CAPÍTULO II. EL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA EN ALTHUSSER

II.1. LA IDEOLOGÍA EN LAS PRIMERAS OBRAS DE ALTHUSSER.....	109
II.1.1. El proyecto de Althusser y su lectura de Marx.....	110
II.1.2. Acercamiento al concepto de <i>ruptura epistemológica</i> en Bachelard.....	117
II.1.3. La noción de <i>ruptura epistemológica</i> de Althusser.....	126
II.1.4. El concepto de <i>problemática</i> y la ruptura de Marx con Feuerbach.....	132

II.1.5. La lectura <i>sintomática</i> y la ruptura de Marx con la economía clásica.....	144
II.1.6. El concepto de <i>sobredeterminación</i> y la ruptura de Marx con Hegel.....	166
II.1.6.1. La inversión es una metáfora y no un concepto.....	167
II.1.6.2. La contradicción <i>sobredeterminada</i> .....	181
II.2. HACIA UN NUEVO CONCEPTO DE IDEOLOGÍA.....	195

### **CAPÍTULO III. ALTHUSSER, EL POSMARXISMO Y LA VUELTA A MARX**

III.1. ALTHUSSER MÁS ALLÁ DE MARX.....	216
III.1.1. La ideología como aparato ideológico del Estado.....	216
III.1.1.1. La reproducción de las fuerzas productivas .....	219
III.1.2. La relación infraestructura-superestructura .....	226
III.1.3. La teoría marxista del Estado vista por Althusser.....	228
III.1.4. Apuntes para una teoría del Estado en Althusser.....	231
III.1.4.1. La separación entre el Estado y la sociedad.....	231
III.1.4.2. El Estado como máquina.....	235
III.1.5. Aparatos ideológicos del Estado .....	241
III.1.6. Dos conceptos para entender la ideología.....	247
III.1.6.1. Imaginario.....	247
III.1.6.2. Interpelación.....	256
III.1.7. ¿Y la lucha de clases?.....	269
III.2. CRITICAS DEL POSMARXISMO.....	272
III.2.1. Jacques Rancière crítico de Althusser .....	273
III.2.2. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe prefieren a Gramsci .....	285
III.2.2.1. Contra el “reduccionismo de clase” .....	286
III.2.2.2. La hegemonía en Gramsci según Chantal Mouffe .....	298
III.3. EL REGRESO A MARX .....	303
III.3.1. Para una defensa del concepto de ideología en Marx.....	303
III.3.2. Marx y la ideología más allá de la falsa conciencia .....	308

III.3.3. La ideología y el proyecto político de Marx .....	317
III.3.3.1. El papel de Estado en las sociedades capitalistas .....	318
III.3.3.2. Las diferentes formas de conquistar el poder del Estado .....	325
III.3.3.3. La finalidad de la conquista del poder del Estado .....	334
<b>CONCLUSIÓN</b> .....	346
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	362

## INTRODUCCIÓN

Actualmente, el tema de la ideología ha ido perdiendo la importancia que una vez tuvo en los debates sobre filosofía política. Basta con ver algunos estudios escritos en los últimos veinte años para enterarse de que los temas que más han gastado montañas de papel y ríos de tinta son los de la justicia y el multiculturalismo. Y basta también una lectura superficial de dichos escritos para ver que el problema de la ideología brilla por su ausencia, y que sus autores hablan sobre justicia, libertad, identidad, cultura, reconocimiento, soberanía, etc., como si estuviéramos en un mundo donde la relación entre las personas y su entorno natural, cultural y político fuera perfectamente transparente y libre de cualquier justificación ideológica que esconde intereses de clase. ¿Será que los autores que nos hablan de justicia, comunitarismo, multiculturalismo, éticas del discurso o del reconocimiento, dieron por zanjado el tema; o será más bien que asumen total y acríticamente la perorata ideológica del “fin de la ideología”? Cualquiera que sea la respuesta, creemos que están equivocados, e incluso que están actuando ideológicamente, pues de otra manera no se puede explicar que no vean, ni traten de explicar, que actualmente acontecen todo tipo de fenómenos políticos y sociales que se escudan detrás de todo tipo de ideologías (políticas, religiosas, clasistas, de género, de raza, de preferencia sexual, etc.), y ello con el fin de esconder ciertos intereses de clase, o dominios y exclusiones de todo tipo (género, raza, etcétera).

Contrarios a tal postura, consideramos que hoy el concepto de ideología sigue más vigente que nunca, dado que estamos viviendo en un mundo donde siguen funcionando ideologías que se creían superadas (religiosas y políticas, principalmente); donde se siguen dando antiguas formas de propagar la ideología (escuelas, familia,

iglesias, etc.); y donde, con la ayuda de las nuevas tecnologías de información y comunicación, es mucho más fácil y rápido propagar e implantar la ideología que se le ocurra a quien tiene los medios y el poder para ello. Esto hace el problema todavía más complejo de lo que ya era, y se siente la necesidad de encontrar un marco conceptual que nos ayude a explicar quiénes, cómo y con qué fines operan las ideologías dominantes, así como determinar cuál es el alcance que tienen hoy en día las ideologías del poder, y cuál es el poder de las ideologías, para que el modo capitalista de producción siga reproduciéndose y la explotación de seres humanos y de recursos naturales del planeta se sigan dando de manera desenfrenada.

No obstante la importancia que tiene la ideología dentro de las formaciones sociales capitalista, los teóricos de izquierda, salvo excepciones, han despreciado el tema. Algunos justificaron su desprecio señalando que la ideología es un simple conjunto de ideas falsas sobre el mundo, el cual es un reflejo o un epifenómeno de la economía, y nada más. Otros sólo se ocuparon de cuestiones económicas tratando de seguir abonando a la tesis que supuestamente descubrió Marx sobre la marcha inevitable de la historia hacía el socialismo. Tanto unos como otros, dejaron de desarrollar y de poner al día la teoría sobre la ideología que formuló Marx, de la cual podemos deducir que la ideología no es algo secundario, pues así como sirve a las clases dominantes para perpetuar su dominio, puede servir a las clases dominadas a liberarse de él.

Para no seguir contribuyendo a tal desdén o abandono, decidimos abordar el concepto de ideología en Karl Marx y Louis Althusser. ¿Por qué estos autores? Porque pensamos que sus ideas sobre la ideología siguen estando vigentes, pues explican muchos de los fenómenos y problemas existentes tanto en el ámbito teórico-filosófico, donde se sigue discutiendo los criterios que distinguen a la ciencia de la ideología, como

en el práctico-político, donde se habla del papel de la ideología ya sea para justificar algún tipo de dominio, o como instrumento de lucha para conquistar el poder y construir una sociedad libre, democrática y en estado de derecho.

Para exponer de manera ordenada el concepto de ideología en estos autores, la tesis la dividimos en tres capítulos. En el primero, reconstruiremos el concepto de ideología en Marx, centrándonos sólo en los aspectos negativos de éste, los cuales van de lo epistémico y la falsa conciencia, a lo social y su uso por la clase dominante. En el segundo, nos meteremos de lleno a la obra temprana de Althusser (*La revolución teórica de Marx* y *Para leer El capital*) y rastreamos las diferentes maneras en las que se refirió a la ideología, específicamente en su oposición a la ciencia. Y en el tercero retomaremos otra vez a Marx y a Althusser, pero ahora confrontándolos entre sí (viendo cuáles fueron sus aportes y fallas), y contra sus principales críticos (Jacques Rancière, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe).

Dicho de manera más detallada, en los cuatro primeros apartados del primer capítulo, veremos en qué sentido Marx fue influido, respecto al concepto de ideología, por autores como Nicolás Maquiavelo, Francis Bacon, Holbach y Ludwig Feuerbach. Veremos que ya en Maquiavelo había la noción de que la moral y la religión tenían cierta función (ideológica) que las distinguía del poder coercitivo, pero que servían a los mismos fines: la conservación y perpetuación del poder político del Estado. También veremos que en el autor de *Novum Organum* se desplegará una teoría de los “ídolos” que nos hará pensar en la ideología como falsa conciencia en Marx. Y en los casos de Holbach y Feuerbach, no se dejará de mencionar su influencia sobre el autor alemán, la cual se hace más evidente en las críticas vertidas contra la religión y contra el trabajo alienado.

En los siguientes apartados del primer capítulo, iremos sacando a la luz algunos fragmentos de las obras de Marx escritas antes de 1845 (*Crítica de la “Filosofía del derecho” de Hegel, Manuscritos económico-filosóficos de 1844*), donde el concepto central será el de alienación, el cual se puede asociar fácilmente al concepto de ideología formulado por él en los términos de “conciencia invertida”. Dicha conciencia (invertida, falsa, alienada o ideológica) es fruto de las condiciones materiales que crean el efecto que hace considerar falsamente como algo separado y ajeno a los productos de la actividad mental y laboral de los seres humanos. Después de esto, revisaremos con detalle el concepto de ideología contenido, principalmente, en *La ideología alemana*. No ocultaremos, sino todo lo contrario, que en esa obra se basaron muchos autores, marxista y anti-marxista, propios y extraños, para asegurar que la ideología en Marx era sinónimo de falsa conciencia. Pero independientemente de que creamos que esta aseveración está justificada, creemos que su noción de ideología no se puede reducir a cuestiones epistemológicas, pues en esa obra y en otras posteriores, y así lo mostraremos, se habla de ciertos aspectos político-sociales que se perciben en la forma ideológica en la que la clase dominante practica, oculta y legitima su dominio, a saber: universalizando y naturalizando las relaciones sociales capitalistas.

En el segundo capítulo, nuestro objetivo será exponer el concepto de ideología que Althusser desarrolló en las que se conocen como sus obras clásicas: *La revolución teórica de Marx* y *Para leer El capital*. En este caso, sugerimos que se lea a Althusser tomando en cuenta que su “noción” de ideología pasó por dos etapas: la primera que corresponde a las obras mencionadas, escritas alrededor de 1965; y la segunda que se desarrolla principalmente en su obra, publicada en 1970, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. En nuestro análisis de la primera etapa saldrá a relucir que

Althusser concebía a la ideología como una práctica totalmente opuesta a la práctica científica, esta diferencia se aprecia cuando en varios textos habla de la existencia de una “ruptura epistemológica” que divide a las obras de Marx en ideológicas y científicas. En varios apartados analizaremos algunos de los conceptos althusserianos más importantes, mismos que no se pueden disociar de su concepto de ideología. Veremos cómo Althusser reformula el concepto de “corte epistemológico” que emergió en la obra de Gastón Bachelard; daremos cuenta del concepto de “problemática” a la par de lo que Althusser considera la ruptura de Marx con la ideología humanista de Feuerbach; de igual manera trataremos de mostrar de qué manera la “lectura sintomática” de *El capital* puede sacar a la luz la teoría científica de Marx y su diferencia con la ideología “humanista” que también subyace en los tratados de los economistas políticos clásicos (Adam Smith, David Ricardo, etc.); y expondremos el significado y alcance de la supuesta ruptura de Marx con Hegel, la cual se hace evidente con la diferencia que hubo entre ambos sobre los conceptos de “contradicción simple” (Hegel) y “contradicción sobredeterminada” (Marx).

En el último apartado del segundo capítulo, nuestro objetivo será señalar otra concepción de Althusser sobre la ideología, la cual recorre de manera subterránea su producción teórica del periodo que va de 1964 a 1968, es decir, un par de años antes de que apareciera su texto clásico sobre la ideología: *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Los textos de dicho periodo a los que nos asomaremos son “Marxismo y humanismo” (1964), “Práctica teórica y lucha ideológica” (1966), “Sobre el *Contrato social*” (1967), y “La filosofía como arma de la revolución” (1968). En estos textos lo que encontraremos es una concepción de Althusser que deja un poco de lado su enfoque de la ideología en oposición a la ciencia (el aspecto epistemológico), y se centra en las

repercusiones sociales y políticas que acompañan a la ideología. Este apartado también nos servirá como puente e introducción con el primer apartado del tercer capítulo, ya que en los textos en cuestión encontramos en germen algunas nociones (como la función social que tiene la ideología) y conceptos (como el de “imaginario”) que desarrollará en su obra clásica sobre la ideología.

En el tercer y último capítulo, polemizaremos en tres apartados sobre los aportes, fallas, críticas y la actualidad de los conceptos de ideología en Marx y Althusser. En el primero, se analizará minuciosamente el texto de Althusser *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, ello con el fin de mostrar que ahí se encuentran varias categorías y conceptos que no aparecen en la formulación de Marx. Las categorías althusserianas, relacionadas al concepto de ideología, que saldrán a relucir son: Estado, reproducción, aparato ideológico, imaginario, sujeto, interpelación. Veremos de qué manera estas categorías están involucradas en sus dos tesis básicas sobre la ideología: 1) “la ideología es una “representación” de la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia”, y 2) “La ideología tiene existencia material”.

En el segundo apartado del tercer capítulo, el cual titulamos “Críticas del posmarxismo”, rescatamos las críticas de tres autores donde se aglutinan, a su vez, las críticas más comunes que se le han hecho a las concepciones sobre la ideología de Marx y Althusser. Dichas críticas las realizaron Jacques Rancière, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Escogimos a estos tres autores porque fueron los que de forma argumentada, y sin hacer caricaturizaciones, señalaron los errores que, según ellos, cometió el marxismo en general, y Althusser en particular. Veremos que Rancière, quien en un tiempo fue el más destacado seguidor de Althusser, será el primero que le reprochará su “olvido de la lucha de clases”, y las consecuencias teóricas y prácticas que este olvido acarrea. Las

críticas que harán Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, girarán en torno al supuesto reduccionismo de clase que se desprende de la concepción marxista de la ideología. Ernesto Laclau, que también se consideraba deudor de Althusser, empezará a sospechar del concepto de ideología en clave marxista en la primera de sus obras importantes: *Política e ideología en la teoría marxista*. En ella acusa, como se verá, al marxismo de atribuir un origen de clase a toda la ideología. Chantal Mouffe tomará la estafeta de Laclau e irá más a fondo al señalar los errores del marxismo y de Althusser en la concepción de la ideología. A la par de esto, y como alternativa para evadir el reduccionismo de clase, propondrá una lectura del concepto de hegemonía que se encuentra en los escritos de Antonio Gramsci.

En el último apartado de esta tesis nos propusimos tres objetivos: responder a las críticas que comúnmente se le hacen a Marx respecto a su concepción de ideología (la ideología como epifenómeno de lo económico); mostrar las vías para encontrar en Marx un sentido (neutro) de ideología que casi no se ha trabajado y que va más allá de la falsa conciencia (ideología en sentido “amplio”, neutro o político); y tratar de insertar el concepto (neutro) de ideología dentro del proyecto político-emancipatorio de Marx.

# **CAPÍTULO I**

## **EL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA EN MARX**

El concepto de ideología que planteó Marx puede ser abordado desde diferentes puntos de vista y de acuerdo a la finalidad que se busque alcanzar con su investigación. La ideología se puede abordar centrándose en algún aspecto en particular, por ejemplo, el aspecto epistemológico, que nos remite a una conciencia falsa que es opuesta a la conciencia verdadera representada por la ciencia; o el aspecto social o político, donde seguramente se encontrará que la ideología puede funcionar como un instrumento del que se vale una clase, un grupo o una persona, para dominar a otra clase, a otro grupo o a otra persona. En nuestro caso, nos ocuparemos de estos dos aspectos de la ideología, rastreándolos en las obras de Marx. Pero antes queremos exponer cómo se reflexionaba antes de Marx sobre la ideología, con el fin de saber qué autores lo influyeron en su concepción y en qué radica su originalidad. Los autores que elegimos para ello son: Maquiavelo, Francis Bacon, Holbach y Feuerbach, los cuales incluso se han

### **I.1. EL PROBLEMA DE LA IDEOLOGÍA ANTES DE KARL MARX**

Como ya lo saben la mayoría de los que han tratado el tema, la palabra “ideología” fue utilizada por primera vez por el autor francés Destutt de Tracy aproximadamente en 1801, año en el que se edita su obra *Projet d'éléments d'idéologie*. A pesar de la importancia que tiene el hecho de introducir una palabra a los debates teóricos, no nos detendremos a analizar la concepción de este autor, ya que en su obra principal, utiliza el término “ideología” en el sentido de tratado o ciencia de las ideas; sentido que no se acerca ni al significado marxista de esa palabra, ni a la concepción que serviría a los fines de este trabajo.<sup>1</sup> Sugerimos, en cambio, tomar en cuenta a autores como

---

<sup>1</sup> Para los interesados en Destutt de Tracy véase la obra de Martin Selliger, quien hace un estupendo resumen de su aporte al concepto de ideología: Seliger, Martin: *The marxist conception of ideology: a*

Maquiavelo, Francis Bacon, Holbach y Feuerbach, quienes influyeron o se acercaron, con sus reflexiones, a lo que Marx entendió por ideología.

### **I.1.1. Maquiavelo y la ideología para mantener el poder**

Muchos años antes de que Destutt de Tracy utilizara por primera vez el término “ideología”, y de que Marx escribiera algo sobre el papel de la ideología en los sistemas capitalistas, Maquiavelo ya hablaba de fenómenos ideológicos, aunque no los bautizara con esa palabra.<sup>2</sup> Según Jorge Larraín,<sup>3</sup> Maquiavelo se anticipó a Marx en tres aspectos: en el análisis del pensamiento religioso y su función social; en observar con agudeza las prácticas políticas de los príncipes y las conductas contradictorias de los humanos; y, finalmente, en proponer estrategias, que podrían llamarse ideológicas, para que un gobernante acceda, conserve y se perpetúe en el poder político. Este último aspecto es el que rescata Jorge Larraín como aporte principal de la obra maquiaveliana a la tradición marxiana y marxista, pues la sugerencia de Maquiavelo a los príncipes de que, además del uso de la fuerza bruta, debían utilizar los engaños para someter, controlar y seducir al pueblo, influyó no sólo en cómo entendió Marx la ideología, sino también en “la distinción gramsciana entre hegemonía y coerción”.<sup>4</sup>

---

*critical essay*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, p. 20. También Terry Eagleton hace lo mismo que Selliger, sólo que pone más énfasis en el contexto histórico de Destutt de Tracy, ver: Eagleton, Terry: *Ideología. Una introducción*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 94. Para el contexto histórico ver también Thompson, John B.: *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica en la era de la comunicación de masas*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2010, pp. 47-48. Y por el mismo motivo: Plamenatz, John Petrov: *La ideología*, FCE, México, 1983, p. 15. Para el pensamiento político de Destutt de Tracy leer: Head, Brian Williams: *Ideology and social science: Destutt de Tracy and french liberalism*.

<sup>2</sup> Martín Selliger se remonta hasta Grecia, donde, según él, Platón ya tenía una noción de ideología como falsa conciencia: Seliger, Martin: *The marxist conception of ideology: a critical essay*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, p. 20.

<sup>3</sup> Larraín, Jorge: *El concepto de ideología*, Vol. 1, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007, p. 10.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 11. De hecho Louis Althusser señalará algunos de los puntos de encuentro entre Maquiavelo y Marx, aunque aclara que eso no significa una fuente directa del primero hacia el segundo: Althusser, Louis: *La soledad de Maquiavelo*, Ediciones Akal, Madrid, 2008, p. 334.

Larraín puede que no esté tan equivocado al detectar en la obra de Maquiavelo nociones que entran en el concepto marxista de ideología.<sup>5</sup> Si leemos con cuidado *El príncipe*, si bien es cierto que nos encontramos con que su autor afirmó<sup>6</sup> que para que un gobernante mantenga su poder debe ser temido (por medio de la fuerza) antes que amado (por medio de engaños), no es menos cierto que para él el exceso de fuerza sin justificación (ideológica) alguna puede generar disgusto en los gobernados, disgusto que desataría una rebelión que podría culminar, en el peor de los casos, en la pérdida del poder político. Y con más razón cuando el uso excesivo de la fuerza se aplica, más que en la persona misma, en perjuicio de sus propiedades (las de los gobernados). No le falta razón a Maquiavelo cuando señala que la mayoría de “los hombres olvidan antes la muerte de su padre que la pérdida de su patrimonio”.<sup>7</sup> En otras palabras, para el autor de *La mandrágora*, todo príncipe que se precie de ser sabio, debe echar mano de todos los recursos a su disposición para mantener el poder, pero procurando ocultar su peor rostro en momentos inoportunos para no crear resquemores en el *popolo*: “un príncipe sabio debe depender sólo de lo que es suyo, y no de lo que es de otros: sólo tiene que ingeniárselas para evitar que le odien”.<sup>8</sup>

Quizás hasta aquí no se vea con claridad la relación que hay entre Maquiavelo y la concepción de Marx sobre la ideología, pero hay partes de la obra más famosa del autor italiano que nos recuerdan cuando el autor alemán hablaba de la forma en la que el capitalismo oculta las relaciones de explotación bajo la máscara ideológica. Incluso hay otras partes de la misma obra donde se insinúan algunas de las funciones que Althusser atribuía a los aparatos ideológicos del Estado, por ejemplo, aquella donde Maquiavelo

---

<sup>5</sup> Kenneth Minogue, sin dar muchas razones, no ve ninguna conexión entre Maquiavelo y Marx. Consultarlo en: Minogue, Kenneth R.: *La teoría pura de la ideología*, Gel, Buenos Aires, 1988, p. 68.

<sup>6</sup> Maquiavelo, Nicolás: *El príncipe*, Biblioteca Austral, Barcelona, 2001, p. 116.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 117.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 118.

recomienda a los gobernantes<sup>9</sup> que no mantengan su palabra, pero que sí engañen o hagan creer a los súbditos todo lo contrario, es decir, que aparenten que sí cumplen sus promesas. En el párrafo donde Maquiavelo recomienda lo anterior, asegura que “hay dos formas de combatir: con las leyes y con la fuerza”,<sup>10</sup> noción que se asemeja a los dos tipos de aparatos del Estado señalados por Althusser: los represivos y los ideológicos (los cuales contribuyen a la reproducción del sistema capitalista).<sup>11</sup> Respecto a los aparatos ideológicos, la influencia de Maquiavelo sobre el marxismo se aprecia claramente si continuamos leyendo *El príncipe* y vemos que las leyes y la moral vigentes (que en el marxismo serían partes de la ideología dominante) aplicadas al pueblo, y seguidas en apariencia por los príncipes, sirven para resguardar el poder, pues sirven como velo que esconde la realidad cruda y dura a los distraídos, y como factores que frenan o impiden la sublevación de los inconformes:

Un príncipe tiene que tener mucho cuidado de que nunca salga nada de su boca que no esté lleno de las cinco cualidades que antes he mencionado, y que parezca, al verle y al oírle, que es todo piedad, todo lealtad, todo integridad, todo humanidad y todo religión. Y no hay cosa más necesaria que aparentar que se posee esta última cualidad. Los hombres, en general, juzgan más por los ojos que por las manos, porque muchos son los que ven y pocos los que tocan. Todos pueden ver lo que pareces, pero pocos saben lo que eres, y esos pocos no se atreven a ir en contra de la opinión de los muchos que están respaldados por la autoridad del estado... Haga, pues, el príncipe lo necesario para vencer y mantener el estado, y los medios que utilice siempre serán considerados honrados y serán alabados por todos.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Ibid., 119.

<sup>10</sup> Ibid., 119.

<sup>11</sup> Althusser, Louis: “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México, 1984, p. 109.

<sup>12</sup> Maquiavelo, Nicolás: *El príncipe*, Biblioteca Austral, Barcelona, 2001, p. 121.

En muchos estudios de filosofía y ciencia política se ha señalado que nunca se alabará lo suficiente el salto que dio Maquiavelo respecto a autores anteriores (griegos y medievales). Lo que hace diferente al florentino de los autores que abordaron antes de él el problema de la política, es su decisión de no perder el tiempo en construir mundos y sistemas políticos imaginarios, y ocuparlo en describir cómo se ejerce “realmente” el poder político. Y en el caso que nos ocupa, no es la excepción, pues Maquiavelo no intuye o se imagina cómo debería mantenerse honradamente el poder, sino que saca sus conclusiones a partir de lo que observa en el mundo que le tocó soportar:

Un príncipe de nuestro tiempo, cuyo nombre no conviene mencionar [ Fernando el Católico], predica continuamente la paz y la lealtad, siendo en realidad enemigo de ambas; de hecho, si hubiese observado tanto la una como la otra, habría perdido repetidas veces el prestigio y el estado.<sup>13</sup>

### **I.1.2. Francis Bacon y la ideología de los “ídolos”**

Siguiendo el orden cronológico, otra influencia sobre Marx, específicamente respecto a la noción de ideología como falsa conciencia, fue la de Francis Bacon.<sup>14</sup> Dicho autor escribe su gran obra en los albores del siglo XVII, misma que lleva el título de *Novum Organum*, y que nace en un contexto en el que la clase burguesa consolidaba sus intereses económicos, en detrimento de los intereses que se enquistaron durante siglos con el feudalismo. A la par de la consolidación de la burguesía en el terreno económico, los teóricos de esta clase en ascenso asestaban los golpes más severos contra los

---

<sup>13</sup> Ibid., p. 122.

<sup>14</sup> La mayoría de los que han tratado el tema de la ideología, han coincidido en la influencia de Bacon sobre Marx, entre otros se encuentran: Lenk, Kurt: *El concepto de ideología: comentario crítico y selección sistemática de textos*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, p. 10. Larraín, Jorge: *El concepto de ideología*, Vol. 1, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007, p. 13. Mannheim, Karl: *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, FCE, México, 2004, p. 54. Seliger, Martin: *The marxist conception of ideology: a critical essay*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, p. 20.

fundamentos filosóficos, religiosos e ideológicos, que sostenían al régimen saliente.<sup>15</sup> También fue un contexto en el que se perfilaban autores de la talla de Descartes<sup>16</sup> que se querían despojar de toda su educación escolástica y buscaban nuevos principios (fundamentos) para la construcción de ambiciosos sistemas filosóficos.

Una vez señalados algunos de los rasgos de aquel momento histórico, el proyecto de Bacon no podía ser otro que el de contribuir a desbrozar un camino lleno de falsedades para que todo conocimiento científico avanzara y estuviera libre de cualquier obstáculo. Este mismo proyecto también buscaba denunciar o eliminar cualquier sombra que obscureciera el conocimiento e impidiera hacer la distinción entre lo que es “verdadera ciencia” y lo que no es otra cosa que mito o fantasía. Aquí todavía Bacon no utiliza el término “ideología” para oponerlo a la ciencia, como se hará muchos años después, pero lo que sí hace es señalar aquellos factores internos y externos que impiden reconocer o llegar a la verdad buscada. A tales factores, o más bien obstáculos, Bacon los bautiza con el nombre de *ídolos (idola)*, los cuales son definidos de la siguiente manera:

Los ídolos y nociones falsa que están ahora en posesión del entendimiento humano y hondamente afirmados en él, no solamente lo llenan de tal modo que es difícil abrir paso a la verdad, sino que aún después de haber cedido el paso hacia ella, se pondrán delante otra vez y le servirán de estorbo en la renovación misma de las ciencias a menos que el hombre, advertido contra ellos, se haga tan fuerte como le sea posible.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup>Lenk, Kurt: *El concepto de ideología: comentario crítico y selección sistemática de textos*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, p. 9.

<sup>16</sup> Hans Blumenberg señala el gran aporte de Bacon, y trata de hacerle justicia, pues la mayoría de los historiadores de la filosofía siempre han encumbrado a Descartes como el prototipo del filósofo moderno, olvidándose de que antes que él escribiera sus grandes obras, ya Bacon había escrito su *Novum Organum*. Para mayores detalles sobre la modernidad véase: Blumenberg, Hans: *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2008, p. 384.

<sup>17</sup> Bacon, Francis: *Novum Organum*, Losada, Buenos Aires, 2003, pp. 85-86.

Los *ídolos* que menciona Bacon en su obra son de cuatro tipos: ídolos de la tribu, ídolos de la caverna, ídolos del mercado e ídolos del teatro.<sup>18</sup> Estos cuatro tipos de *ídolos* tienen muchas implicaciones con toda la obra de Bacon, desgraciadamente no nos detendremos mucho en explicarlas, ya que nuestro objetivo, en el presente apartado, es únicamente el de mostrar cómo es que algunos autores anteriores Marx se acercaron más o menos al fenómeno social de la ideología.

Dicho lo anterior, de los cuatro ídolos que planteó Bacon, mismos que Jorge Larraín califica de “factores irracionales que acosan a la mente humana”,<sup>19</sup> los de la tribu y los de la caverna son aplicables a todo ser humano, por la sencilla razón de que tales ídolos pertenecen a la naturaleza humana. Mientras que los ídolos del mercado y del teatro, serán factores externos a los hombres. Así, el ídolo de la tribu representa para Bacon un obstáculo que dificulta el conocimiento humano, y un obstáculo que es inherente a todo ser que pertenezca al conjunto de los humanos, es decir, un impedimento que radica “en la tribu o en la estirpe misma de los hombres”,<sup>20</sup> cuyas capacidades del entendimiento y sensitivas son como un espejo defectuoso en el que se distorsiona todo el mundo exterior reflejado en él. Dicho en palabras de Bacon: “El entendimiento humano es como un espejo desigual respecto a los rayos de los objetos y mezcla su propia naturaleza con la de aquéllos, contrahaciéndola y deformándola”.<sup>21</sup> Más adelante dirá que esos errores se deben a esa manía que tienen todos los humanos de abstraer, generalizar, y creer en la existencia de universales (menciona las formas platónicas) más allá de las cosas materiales, concretas, singulares y cambiantes:

---

<sup>18</sup> Ibid., p. 86.

<sup>19</sup> Larraín, Jorge: *El concepto de ideología*, Vol. 1, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007, p. 13.

<sup>20</sup> Bacon, Francis: *Novum Organum*, Losada, Buenos Aires, 2003, p. 87.

<sup>21</sup> Ibid., p. 87.

El entendimiento humano por su propia naturaleza deriva hacia la abstracción y se imagina que es constante aquello que es fugaz y transitorio. En verdad, es mejor fraccionar la naturaleza que abstraerla; esto es lo que hizo la escuela de Demócrito que penetró en la naturaleza más que ninguna otra. Lo que hay que considerar principalmente es la materia en sí, sus configuraciones y cambios de configuración, el acto puro y la ley del acto o del movimiento, pues las formas no son más que ficciones de la mente humana.<sup>22</sup>

Para el materialista inglés, también serán inherentes a todos los seres humanos los ídolos de la caverna, sólo que aquí el autor de la *Nueva Atlántida* los atribuirá al hombre individual, y no a los hombres en general (como en los de la tribu), es decir, a cada individuo le corresponderá, aparte del ídolo de la tribu que adquieren por el hecho de haber nacido, un ídolo acorde a sus características particulares, y a sus experiencias y prejuicios propios, que lo harán errar una y otra vez en la búsqueda de la verdad, todo ello provocado por su cambiante y azaroso estado de ánimo.<sup>23</sup>

En nuestra opinión, más interesantes que estos dos ídolos atribuidos a factores psicológicos, serán los ídolos del mercado y del teatro. Estos ídolos, como dijimos, se deben a factores externos al individuo; a factores sociales que dificultan la posibilidad de que alguien llegué a un conocimiento verdadero. El ídolo del mercado, por ejemplo, deforma la realidad pues nace de la interacción entre los hombres; interacción que se basa en un lenguaje que pretende ser el fiel reflejo del mundo material y que, sin embargo, distorsiona la realidad al estar formado por palabras que el vulgo<sup>24</sup> impuso a las cosas. Y la distorsión no se corrige, según Bacon, si son los sabios, y no el vulgo, los que asignan nombres a las cosas: “Las definiciones y explicaciones, con las que los

---

<sup>22</sup> Ibid., pp. 94-95.

<sup>23</sup> Ibid., p. 87.

<sup>24</sup> Ibid., p. 88.

sabios acostumbran a veces a defenderse y resguardarse, no vuelven las cosas a su lugar, ni mucho menos”.<sup>25</sup>

De los autores revisados, únicamente Kurt Lenk reconoce a Bacon, en su obra *El concepto de ideología*, como el precursor de las doctrinas actuales sobre la ideología que se enfocaron en el análisis lingüístico.<sup>26</sup> Pero ni Kurt Lenk, ni ningún otro comentarista, le dieron la importancia que se merecía al cuarto ídolo de Bacon: el ídolo del teatro. En este caso, el ídolo también será una distorsión de la verdad que está ligada a factores sociales o externos al hombre, y se debe a que al hombre, nacido en determinado momento histórico, le son inculcadas, casi desde la cuna, una serie de dogmas o verdades sin fundamento que luego serán muy difíciles de borrar de su mente. Bacon fue coherente respecto a la denuncia del ídolo del teatro, y en varias de sus obras critica tanto la forma en que se impartía el conocimiento, como con el contenido del mismo. Fueron muy reiterados sus intentos de poner en duda algunos de los conocimientos filosóficos heredados de la antigua Grecia, y luchó incansablemente contra los conocimientos filosófico-teológicos medievales,<sup>27</sup> los cuales, lejos de convencer con argumentos, sedujeron a muchos por la belleza de su prosa:

Pues así como sobre los fenómenos del espacio etéreo pueden imaginarse muchas hipótesis (*themata*) del cielo, así también y con más razón, pueden fundarse y constituirse doctrinas muy variadas sobre los fenómenos de la filosofía. Y sucede con las fábulas de este *teatro* lo que con las invenciones teatrales de los poetas; esto es, que las aventuras (*narrationes*) ficticias del escenario están mejor arregladas y son más elegantes y más a gusto de todos que las historias verdaderas.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Ibid., p. 88.

<sup>26</sup> Lenk, Kurt: *El concepto de ideología: comentario crítico y selección sistemática de textos*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, p. 10.

<sup>27</sup> Quinton, Anthony: *Francis Bacon*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, pp.41-42. Para entender la manera en que Bacon confrontó a la filosofía (ciencia) con la teología, consultar: Matthews, Steven: *Theology and science in the thought of Francis Bacon*, Ashgate Pub., England, 2008.

<sup>28</sup> Bacon, Francis: *Novum Organum*, Losada, Buenos Aires, 2003, p. 102.

Ahora bien, las tesis expuestas sobre los ídolos de Bacon, sin duda pueden tener alguna relación con lo que Marx designará con el nombre de ideología como falsa conciencia. Pero en lo que no estamos de acuerdo es en que algunos autores<sup>29</sup> sugieran que hay un puente directo, respecto a la ideología, entre la concepción baconiana y la marxiana.<sup>30</sup> Sin duda, Marx tuvo una fuerte admiración por Francis Bacon la cual lo llevó a referirse a él como “el verdadero patriarca del materialismo inglés y de toda la ciencia experimental moderna”,<sup>31</sup> pero esto no significa que se nutriera exclusivamente de la teoría de los ídolos para formar su concepto de ideología. Después del autor de *La nueva Atlántida* vinieron otros autores que tuvieron una influencia mayor que la de Bacon para que Marx hablara como habló de la ideología.<sup>32</sup> Los autores son Holbach y, desde luego, Feuerbach.

### **I.1.3. Holbach y los prejuicios ideológicos**

Sobre Holbach creemos importante, para nuestros propósitos, exponer su crítica a la ideología religiosa, y la relación de ésta (de la ideología) con los sistemas políticos y económicos. La crítica de Holbach es muy importante porque con ella se señalan contradicciones de la religión que nunca se habían visto, y porque, además, sin tal crítica no serían del todo comprensibles las críticas que posteriormente hicieron a la

---

<sup>29</sup> Mannheim, Karl: *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, FCE, México, 2004, p. 54.

<sup>30</sup> Hans Barth no se atreve a tanto, pero sí reconoce que algunos aportes de Bacon a la teoría de Marx, ya que no se queda con su teoría de los ídolos en un debate sobre las posibilidades del conocimiento, sino en uno que trasciende al ámbito de la lucha política. Creemos que vale la pena checar todo el análisis que hace Barth de la obra de Bacon, especialmente sobre el tema de los ídolos y su relación con la ideología: Barth, Hans: *Verdad e Ideología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.

<sup>31</sup> Marx, Karl y Engels, Federico: *La sagrada Familia*, Editorial Grijalbo, México, 1967, p. 194.

<sup>32</sup> El caso de la influencia de Hegel es especial, ya que éste influyó, más que ningún otro, en Marx en muchos aspectos, sólo que en lo referente a la ideología no tuvo tanto impacto.

religión tanto Feuerbach como Marx.<sup>33</sup> Para Holbach lo que impide el progreso humano, en cuanto a su bienestar y felicidad,<sup>34</sup> no son los ídolos de Bacon, sino los prejuicios inculcados por las instituciones religiosas. Además, en los textos del autor ilustrado ya aparecen muchas de las calamidades que hoy en día se siguen atribuyendo a la iglesia, mismas que desde siempre han hecho infelices a los hombres. En su obra *Sistema de la naturaleza*, por ejemplo, se habla de la forma en la que la religión engaña, manipula, atemoriza, somete, empobrece (material y moralmente), entristece, culpabiliza e idiotiza a sus fieles. Dichas consecuencias de los engaños religiosos van mucho más allá de la simple pugna entre razón y prejuicios (ideológicos), que fue en la que se centraron autores anteriores o contemporáneos a Holbach.<sup>35</sup> Esto se puede constatar en el siguiente fragmento de su obra indicada:

Si adoptamos por consejera a la experiencia, advertimos que la verdadera fuente de los innumerables males que la humanidad en todas partes padece ha de buscarse en los errores y las representaciones religiosas. De la ignorancia de las causas naturales surgen los dioses. Las alucinaciones de los sentidos los muestran terríficos. La amenazadora imagen de aquellos acosó a los hombres, sin mejorarlos; los perturbó en vano, llenó su espíritu de quimeras, estorbó el desarrollo de su razón y les impidió buscar su felicidad. Esas espantables representaciones hicieron del hombre un esclavo de quienes, so pretexto de procurarle lo mejor, lo engañaban. El hombre practicó el mal cuando se le dijo que sus dioses exigían crímenes. Vivió en la infelicidad, porque se le hizo creer que sus dioses lo habían condenado a la miseria. Jamás osó alzarse contra sus dioses ni sacudir sus cadenas, porque se le dejó entender que la estupidez,

---

<sup>33</sup>Para ver el vínculo entre Marx y Holbach, especialmente sobre la crítica a la religión, ver: Lecompte, Denis: *Marx et le baron d'Holbach: aux sources de Marx, le matérialisme athée holbachique*, Presses Universitaires de France, París, 1983. Además: Blom, Philipp: *Gente peligrosa. El radicalismo olvidado de la Ilustración europea*. Anagrama, Barcelona, 2012.

<sup>34</sup>Lenk, Kurt: *El concepto de ideología: comentario crítico y selección sistemática de textos*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, p. 13.

<sup>35</sup>Cassirer, Ernst: *Filosofía de la ilustración*, FCE, México, 1972, p. 89. El análisis de Hans Barth es muy oportuno para entender las motivaciones políticas, más que epistemológicas, de Holbach. Hay que recordar que este autor lo mismo hace respecto a Francis Bacon: Barth, Hans: *Verdad e Ideología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951, p. 45.

la renuncia a la razón, la parálisis de su entendimiento y la humillación de su alma eran los caminos más seguros para alcanzar la beatitud eterna.<sup>36</sup>

Pero Holbach no acusa únicamente a la iglesia de la infelicidad humana, para él es bastante claro que los fines calamitosos de ésta no se podrían lograr sin la participación del aparato represor estatal, pues “las autoridades, por lo común, están interesadas en el mantenimiento de las opiniones ya difundidas. Los prejuicios y errores que se consideran necesarios para conservar el poder de tales autoridades son mantenidos mediante la violencia, que sale al paso de cualquier excesiva inclinación por la crítica”.<sup>37</sup>

Aunado a la función de la iglesia y al papel tan lamentable que juega el Estado para hacer, contrario a lo que debería, infelices a los hombres, Holbach no deja de mencionar el verdadero meollo del asunto, lo económico:

Las reales bases del poder fueron del todo ignoradas por los pueblos. No se atrevieron a exigir felicidad de sus reyes, cuya misión debió haber sido, precisamente, proporcionársela. Creyeron que los señores, considerados dioses, habían obtenido por nacimiento el derecho de mandar sobre el resto de los mortales, de disponer a su gusto de la felicidad de los pueblos y de no responsabilizarse por los males que ellos causaban. Consecuencia necesaria de tales creencias fue que la política degenerase en el arte funesto de sacrificar la felicidad de todos a las locuras de un individuo o de un puñado de rufianes privilegiados... Se prosternaron ante la influencia, la jerarquía, los títulos, la riqueza y la cuna.<sup>38</sup>

Con la crítica de Holbach vuelven a aparecer nociones que, muchos años después, Althusser desarrollará en su texto *Ideología y aparatos ideológicos del estado*, pues, como se vio en la cita, se plantea una relación iglesia-estado que está hecha, entre

---

<sup>36</sup> Holbach citado en: Lenk, Kurt: *El concepto de ideología: comentario crítico y selección sistemática de textos*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, p. 58.

<sup>37</sup> Holbach, *ibid.*, p. 57.

<sup>38</sup> Holbach, *ibid.*, pp. 58-59.

otras cosas, para proteger los intereses materiales de unos cuantos. No obstante, el barón de Holbach aún está muy lejos de un análisis del Estado y sus aparatos mediante las categorías del materialismo histórico. Lo que sí se debe tomar en su justo valor son sus críticas a la religión que tratan de dilucidar no sus bases teológicas, sino sus prácticas en relación a cuestiones políticas y económicas.

#### **I.1.4. Feuerbach y la alienación religiosa**

El último autor que nos queda por revisar, antes de abordar el concepto de ideología de Marx, es Feuerbach, autor que, como bien señala Jorge Larraín,<sup>39</sup> representa el último eslabón que se conecta con la reflexión marxiana sobre la ideología.<sup>40</sup> También para Larraín, Feuerbach, aunque le debe mucho a Holbach, toma un camino diferente en su crítica a la religión, pues no centra su estudio en una simple observación empírica de la interacción entre la institución eclesiástica con los creyentes y con los poderes políticos y económicos, y sí en un análisis más profundo que lo lleva a inferir “una conexión mucho más profunda entre la religión y la esencia humana. De manera que la religión tiene una base real; no es una invención arbitraria de sacerdotes malvados que tratan de engañar al pueblo, ni una creencia totalmente irracional”.<sup>41</sup>

Este cambio de perspectiva lo desarrollará Feuerbach en *La esencia del cristianismo*, obra que para muchos autores (incluidos Marx y Engels<sup>42</sup>) fue su mejor y

---

<sup>39</sup>Larraín, Jorge: *El concepto de ideología*, Vol. 1, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007, p. 30.

<sup>40</sup> No desconocemos la enorme importancia que tiene la obra de Hegel para la teoría de Marx. Su influencia sobre nuestro autor se hace sentir más que la de ningún otro filósofo, y se nota en algunas de las categorías marxianas más importantes, sólo que consideramos que no es el caso con el concepto de ideología, al menos no en las cuatro características en las que nosotros ponemos más énfasis.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>42</sup> McLellan difiere de tal opinión y menciona dos artículos de Feuerbach (*Philosophie der Zukunft* y *Wesen des Glaubens*) como los más influyentes sobre Marx: McLellan, David: *Marx y los jóvenes hegelianos*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1969, p. 117.

más influyente obra. En ella Feuerbach se propone abordar, según lo afirma en el prólogo a la primera edición, el tema de la religión, no como un análisis de ideas puras, como hace la teología, ni como un estudio de cosas, como propone la filosofía materialista (Holbach, entre otros), sino “como patología psíquica”.<sup>43</sup> Dicho cambio de perspectiva hecha por Feuerbach, en nuestra opinión, representa lo que en Kant significó el giro copernicano, que le da al hombre un papel más activo frente a los objetos de conocimiento, papel humano que en filósofos anteriores era sólo pasivo. En el caso de la religión, lo que el hegeliano de izquierda hace es negar que las ideas religiosas le vengan al hombre directamente del cielo, es decir, de Dios, y defender que es del hombre de donde nacen las ideas que configuran a Dios. Más aún, para Feuerbach la religión es una esencia exclusivamente humana, demasiado humana, que no comparte ningún otro animal.<sup>44</sup>

Ahora bien, aunado a la demostración de la esencia religiosa del hombre, Feuerbach hará una fuerte crítica a aquellos factores que imposibilitan el reconocimiento de que, en palabras de Marx, “el hombre hace la religión; la religión no hace al hombre”,<sup>45</sup> pues esa ignorancia propiciada por la iglesia como institución trae como consecuencia la alienación humana. Y para que se entienda la magnitud del problema que causa la alienación humana, bastaría mencionar qué sucede, según Feuerbach, cuando la alienación no existe. Es decir, si para Feuerbach una persona no alienada ve a la religión como parte importante para su propio autoconocimiento; la persona alienada, por el contrario, nunca podrá autoconocerse por ver a la religión como algo ajeno a él.

---

<sup>43</sup>Feuerbach, Luwig: *La esencia del cristianismo*, Juan Pablos Editor, México, 1971, p. 9.

<sup>44</sup>Ibid., p. 15.

<sup>45</sup>Marx, Karl y Engels, Federico: *La sagrada Familia*, Editorial Grijalbo, México, 1967, p. 3.

Partamos de este punto. Para Feuerbach la religión cumple una función primordial para el ser humano, porque gracias a ella el hombre toma conciencia de sí mismo. Pero para que tal cosa ocurra el hombre tiene que salir de sí mismo y proyectar su esencia en la idea de Dios, así podrá reconocer, al ver su producto creado, que todas las cualidades (de perfección, bondad, omnipotencia, omnisciencia, etc.) que atribuye a la divinidad son proyecciones suyas y de nadie más; son aspiraciones o metas que desean alcanzar los humanos. En la opinión de Feuerbach:

La conciencia de Dios es la conciencia que tiene el hombre de sí mismo, el conocimiento de Dios es el conocimiento que tiene el hombre de sí mismo. Conoces al hombre por su Dios, y viceversa, por su Dios conoces al hombre; ambas cosas son idénticas. Lo que para el hombre es Dios, es su espíritu y su alma; y lo que es el espíritu del hombre, su alma, su corazón, es precisamente su Dios, y Dios es el interior revelado, el yo perfeccionado del hombre; la religión es la revelación solemne de los tesoros ocultos del hombre, es la confesión de sus pensamientos íntimos, la proclamación pública de sus secretos de amor.<sup>46</sup>

Para Feuerbach, la conciencia de sí que adquiere el hombre en la religión, es una situación que no ha sucedido desde que los primeros hombres crearon la religión, y sí algo que se ha ido alcanzado paulatinamente en el devenir histórico, o más bien a través del desarrollo de la cultura humana, hasta llegar al cristianismo que, en su opinión, representa la cumbre más alta del pensamiento religioso (y de la alienación), pues en ninguna otra religión se habla de un Dios que se hace humano.<sup>47</sup> Anteriormente al surgimiento del cristianismo, Feuerbach señala que el hombre proyectaba inconscientemente su ideal del hombre en la figura de Dios, pero nunca se le había ocurrido pensarlo como a un ser encarnado capaz de sufrir todas las calamidades que

---

<sup>46</sup>Feuerbach, Luwig: La esencia del cristianismo, Juan Pablos Editor, México, 1971, p. 25.

<sup>47</sup> Ibid., p. 61.

conlleva la existencia humana. Un ejemplo puesto por Feuerbach, sobre cómo fueron evolucionando las creencias religiosas, fue el del hombre primitivo que al estar muy apegado a la naturaleza, sin apenas verse diferente a ella, no podía pensar en Dios más que como una divinidad (o divinidades) natural.<sup>48</sup> También menciona algunos casos del culto religioso que se realizaba en la antigua Grecia, donde, en tiempos de Homero, se tenía en alta estima la fuerza, la cual era proyectada en las representaciones que hacían de sus dioses, de Zeus específicamente;<sup>49</sup> o en la etapa de los padres de la filosofía, donde los artistas representaban, también sin tener conciencia de ello, a los dioses con las cualidades consideradas como las más perfectas que podría alcanzar el hombre, a saber: la dignidad, la magnanimidad y la serenidad.<sup>50</sup>

Teniendo en cuenta las anteriores observaciones de Feuerbach, ya queda más claro que para él la alienación religiosa es un problema que va más allá de cuestiones epistemológicas, sobre si es verdadero o falso todo lo afirmado sobre Dios (incluyendo su propia existencia); o de especulaciones teológicas, sobre si Dios tiene esta o aquella cualidad. Lo fundamental para el autor de *Aportes para la crítica de Hegel* es entender qué es lo que impide que el hombre se reconozca como el creador de Dios a su imagen y semejanza, así como las consecuencias que ello ha traído al hombre mismo, como la de sacrificar su libertad y felicidad para someterse a los “representantes” de Dios en la tierra; o la de su creencia falsa acerca de la perfección y bondad de Dios y la corrupción e indignidad del hombre:

De este modo el hombre niega en la religión su inteligencia: él por sí mismo no sabe nada de Dios, sus ideas son solamente mundanas y terrestres; sólo puede crear lo que Dios le revela. La religión niega además lo bueno como una cualidad del ser humano;

---

<sup>48</sup> Ibid., p. 32.

<sup>49</sup> Ídem.

<sup>50</sup> Ibid., p. 33.

pues para ella el hombre es malo, corrompido, incapaz de hacer algo bueno; pero, en cambio, Dios es exclusivamente bueno, Dios es el ser bueno.<sup>51</sup>

Todo lo dicho por Feuerbach sobre la alienación se podría trasladar a los que Marx reflexionará sobre el mismo término en sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, obra en la que su autor hablará de la alienación pero no en la religión, sino en el trabajo. En esa polémica obra, Marx señalará que la causa de la alienación del hombre en general, y del obrero en particular, debe buscarse en el mundo del trabajo, donde al trabajador las mercancías se le presentarán como algo separado de él (algo con vida propia, dirá cuando aborde el tema del fetichismo de la mercancía en *El capital*), y donde lejos de reconocer, y reconocerse, en los objetos que produce, verá en ellos la causa de su opresión e indignidad. Lo mismo puede decirse respecto a las tesis de Feuerbach que defienden que el hombre, al crear a Dios, y no reconocerse como su artífice, ha creado las condiciones en las que será sobajado, pues en su idea de Dios irá implícita una omnipotencia que se apropiará la iglesia para utilizarla en su contra. Así mismo, para los dos autores la alienación es un situación que puede ser superada, sólo que en el caso de Feuerbach la superación se logrará si el hombre, en primer lugar, es conciente de que él fue el creador de la idea de Dios, y pone, en segundo lugar, todo el esfuerzo que gastó en crear dicha idea, pero para construir un mundo en el que prospere la felicidad terrena del hombre; un mundo donde el hombre sea su propio Dios.

Lo que Marx propondrá, en cambio, para revertir la alienación, será la acción política o revolucionaria que llevará a los hombres a un mundo libre y sin los efectos de la alienación. Todo esto lo veremos detalladamente más abajo.

---

<sup>51</sup> Ibid., pp. 38-39.

En suma, para nadie en la actualidad es un misterio que las tesis de Feuerbach representaron, en su momento, la influencia más importante que recibió Marx; más importante, si excluimos a Hegel, que la influencia de los autores ya expuestos (Maquiavelo, Bacon y Holbach). Estamos de acuerdo con Paul Ricoeur<sup>52</sup> cuando dice que la influencia de Feuerbach sobre Marx fue decisiva para su concepción temprana de la ideología, misma que se refleja en escritos previos a *La ideología alemana*. Y dice que en escritos previos a esa obra, porque en *La ideología alemana* Marx pintó su raya respecto a Feuerbach, y conceptos como el de ideología, y muchos otros, son vistos dentro de un marco que incluye problemáticas (históricas, sociológicas, políticas, económicas, filosóficas, etc.) que desbordan los diques puestos por la psicología o la antropología del autor de las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*.

Un comentario similar fue hecho por Jorge Larraín, sólo que él menciona que la concepción de Marx sobre la ideología dejará atrás no sólo a Feuerbach sino también a todos los autores aquí expuestos, los cuales entendieron (unos más que otros) los fenómenos ideológicos básicamente como un problema de ideas y sin ir la raíz histórica-material que los genera:

Desde Maquiavelo y Bacon, vía Holbach, Helvecio, De Tracy y Napoleón, hasta Comte y Feuerbach, el fenómeno analizado bajo el nombre de ídolo, prejuicio, religión o ideología, fue casi siempre considerado una distorsión psicológica, un problema al nivel del conocimiento. La conexión entre las distorsiones mentales y el desarrollo histórico de las relaciones sociales de los seres humanos no había sido advertida. Las distorsiones ideológicas eran explicadas en términos de pasiones, supersticiones, intereses individuales, prejuicios religiosos o la necesaria auto-alienación de los humanos, pero nunca fueron vinculadas a contradicciones sociales históricamente necesarias.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup>Ricoeur, Paul: *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1991, pp. 47-48.

<sup>53</sup>Larraín, Jorge: *El concepto de ideología*, Vol. 1, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007, p. 31.

## I.2. LA IDEOLOGÍA COMO CONCIENCIA INVERTIDA

El concepto ideología fue abordado por Marx en la mayoría de sus obras, sólo que en unas se nota más su grado de importancia que en otras. En el caso de los primeros escritos de Marx, los que escribió previamente a 1845, no se encontrará por ninguna parte la palabra “ideología”, sin embargo veremos que utilizará la de “conciencia invertida” para calificar conductas o proceder que distorsionan e impiden el conocimiento verdadero de la realidad. Estamos de acuerdo con un esquema que nos entrega Jorge Larraín,<sup>54</sup> donde se señala que en toda la obra de Marx se pueden reconocer tres etapas, con diferentes grados de intensidad, en las que es abordado el problema de la ideología. La primera etapa comprende las obras *En torno a la Filosofía del derecho de Hegel*, *Crítica de la “Filosofía del derecho” de Hegel* y los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. La segunda etapa está plasmada en *La ideología alemana*, obra donde ya queda establecido el sentido de ideología que más se conoce y se ha abordado, el de falsa conciencia. Y la tercera etapa, que comprende todas las obras de Marx posteriores a 1845, donde seguirán apareciendo los anteriores sentidos de ideología, aunque en ellas ya no se encuentra el término con tanta regularidad como en *La ideología alemana*.

En este apartado seguiremos el esquema de Larraín sobre la primera etapa, y analizaremos el planteamiento de Marx en cada uno de las tres obras, teniendo presente los problemas que analiza (problemas religiosos, políticos, económicos, etc.), pero poniendo especial énfasis en su relación con el concepto (en formación) de ideología, es

---

<sup>54</sup>Ibid., pp. 38-39.

decir, con la ideología entendida como conciencia invertida.<sup>55</sup> Hecho el apunte, veamos la primera etapa, el primer sentido de ideología, y la primera de las obras de Marx donde aparece tal sentido.

### **I.2.1. La conciencia invertida en la religión y en la política**

El primer de los tres textos donde aparece el sentido de ideología como conciencia invertida, el titulado *En torno a la "Filosofía del derecho" de Hegel*, fue el único que Marx publicó en vida, y fue el primero donde se refirió al problema de la ideología con el nombre de "conciencia invertida". En esa obra Marx afirma lo siguiente: "En Alemania, la crítica de la religión ha llegado, en lo esencial, a su fin, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica"<sup>56</sup> En tal consideración se pueden leer entre líneas tres afirmaciones: que a quien está aludiendo es a Feuerbach; que la crítica a la religión, hecha por él, no deja casi nada por agregar pues tocó los puntos más esenciales; y que la crítica a la religión es sólo la punta del iceberg de todo lo que hay por criticar.

Como ya habíamos señalado, la influencia de Feuerbach en los primeros escritos es fundamental. Aquí lo que está reconociendo Marx es el gran aporte teórico hecho por Feuerbach con su obra *La esencia del cristianismo*, ya que realiza una crítica que puso sobre sus pies la conciencia invertida que existía con la alienación religiosa. Recordemos que para Feuerbach las ideas sobre Dios que dan sustento a la religión son

---

<sup>55</sup>Cabe señalar, que Paul Ricoeur ha sido de los pocos autores en asegurar, pensamos que atinadamente, que en escritos previos a *La ideología alemana* Marx hablará de ideología en los términos de conciencia invertida de la realidad, pues su principal motivación teórica era la de contraponer realidad e ideología, y no, como en obras posteriores, ciencia e ideología, y que por tal motivo criticará a todos aquellos autores que en sus teorías inviertan y separen la relación entre pensamiento-realidad (sujeto-objeto), y afirmen que la realidad es producto de las ideas puras y no de relaciones sociales prácticas entre los hombres donde van incluidas éstas (las ideas): "La principal oposición en el Marx de esa época es, no una oposición entre ciencia e ideología, sino entre realidad e ideología". Ricoeur, Paul: *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1991, p. 49

<sup>56</sup> Marx, Karl/Engels, Federico: *La sagrada Familia*, Editorial Grijalbo, México 1967, p. 3.

hechuras humanas y no al revés. De la misma manera lo plantea Marx cuando señala que “el fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre hace la religión; la religión no hace al hombre. La religión es, bien entendido, la autoconciencia y el autosentimiento del hombre que aún no se ha adquirido a sí mismo o ya ha vuelto a perderse”.<sup>57</sup>

Pero la influencia llega hasta esas líneas, dado que después de ese punto y seguido aparece la aportación original de Marx que consiste en lo siguiente: “el hombre es el mundo de los hombres, el Estado, la sociedad. Este estado, esta sociedad, producen la religión”.<sup>58</sup> Como se puede notar, Marx aquí nos habla de un hombre concreto situado histórica y socialmente, y no de un hombre abstracto en los términos de la antropología de Feuerbach. Esta idea se podría también leer como un anticipo de la ruptura de Marx con Feuerbach que se consolidará en las famosas *Tesis sobre Feuerbach*, específicamente en la sexta tesis donde señala que:

Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.

Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado:

- 1) A hacer caso omiso de la trayectoria histórica, enfocando de por sí el sentimiento religioso y presuponiendo un individuo humano abstracto, aislado.
- 2) En él, la esencia humana sólo puede concebirse como “género”, como una generalidad interna, muda, que se limita a unir naturalmente los muchos individuos.<sup>59</sup>

Pero no nos adelantemos<sup>60</sup> y volvamos al texto *En torno a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, porque lo que nos interesa ver, más que la influencia y

---

<sup>57</sup> Ibid., p. 3.

<sup>58</sup> Ibid., p. 3.

<sup>59</sup> Marx, Karl/Engels/Federico: *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, p. 667.

ruptura de Marx con Feuerbach, es rastrear el término de “inversión de la realidad”. Precisamente en el mismo párrafo que venimos citando, Marx ya es consciente de que instituciones como la religión son fenómenos ideológicos que están arraigados en contradicciones sociales reales, y sirven precisamente para su ocultamiento, o más bien como consuelo o desahogo de las desgracias humanas acaecidas en la sociedad:

La miseria *religiosa* es, de una parte, la expresión de la miseria real y, de otra parte, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. La religión es el *opio del pueblo*.<sup>61</sup>

Con esta idea de la religión como opio del pueblo, Marx muestra que la religión tiene un doble carácter. Puede tomarse, por un lado, como panacea que no cura pero que puede atenuar los males que sufren los hombres en el entorno social, impidiendo con esto la desesperación que se puede convertir en sublevación; o puede, por el otro, interpretarse como un velo que impide ver a los afectados las verdaderas causas de su miseria.<sup>62</sup> Esto ya es un salto cualitativo de Marx respecto a Feuerbach, mismo que se nota todavía más si consideramos que Marx propone que la religión debe ser superada con actos y no sólo anteponiéndola a la teoría, es decir, cambiando las relaciones sociales injustas que provocan la alienación humana en la religión, y no sólo desmitificando, como hace Feuerbach, ese mundo invertido que hace a los hombres creer que son productos, y no productores, de la religión:

---

<sup>60</sup> Para un análisis más extenso y puntual recomendamos: Rubel, Maximilien: *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Paidós, Buenos Aires, 1970, pp. 137-138.

<sup>61</sup> Marx, Karl/Engels, Federico: *La sagrada Familia*, Editorial Grijalbo, México 1967, p. 3.

<sup>62</sup> De esta opinión es John Plamenatz, quien además de hacer un análisis muy serio sobre la concepción de la religión como opio del pueblo, hace un estudio minucioso de la religión como ideología de clase. Ver su texto: Plamenatz, John: *Karl Marx y su filosofía del hombre*, FCE, México, 1986, p. 296. Sobre ese mismo tema recomendamos los comentarios de Jorge Larraín en: *El concepto de ideología*, Vol. 1, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007, p. 43.

La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las sombrías y escuetas cadenas, sino para que se las sacuda y puedan brotar las flores vivas. La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y organice su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en Razón.<sup>63</sup>

En este fragmento vuelven a aparecer nociones, como las de teoría y práctica, que Marx irá desarrollando en obras posteriores. Da la importancia debida a la teoría que desenmascara lo que las relaciones sociales ocultan con la inversión de la realidad. Sin esta labor crítica de la teoría, según Marx, nunca se llegaría a la raíz del problema, ni mucho menos a su solución, pues se estaría creyendo falsamente que la religión es la enfermedad que debemos atacar, y se desconocería que es sólo un síntoma más en un cuerpo social enfermo. Pero también reconoce la igual importancia de la práctica política, dado que sin ella no sería posible cambiar cualquier situación anómala. Si no lo interpretamos mal, en eso estaba pensando Marx cuando escribió “que el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que derrocarse por medio del poder material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas”.<sup>64</sup>

Dicho lo anterior, sobre la conciencia invertida en la religión, ya sólo nos queda señalar que, en el texto que hemos venido analizando, Marx también se refiere a la teoría del Estado como conciencia invertida de la realidad, porque procede de la misma forma en la que lo hace la religión, a saber: poniendo mañosamente al Estado como sujeto y al hombre como predicado, o señalando al Estado como un ente trascendente y ajeno a los hombres reales y concretos:

---

<sup>63</sup> Marx, Karl/Engels, Federico: *La sagrada Familia*, Editorial Grijalbo, México 1967, pp. 3-4.

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

Si la filosofía especulativa del derecho, este *pensamiento* abstracto y superabundante del Estado moderno, cuya realidad sigue siendo un más allá, aunque este más allá se halle al otro lado del Rin, sólo podría darse en Alemania, a su vez y a la inversa la imagen *alemana*, conceptual del Estado moderno, abstraída del *hombre real*, sólo era posible porque y en cuanto que el mismo Estado moderno se abstrae del *hombre real* o satisface al hombre total de un modo puramente imaginario.<sup>65</sup>

Muchos comentarios, y en diferentes sentidos, ha generado este fragmento, pero resalta uno de Paul Ricoeur que lo liga al problema de la ideología, pues dice que la inversión denunciada por Marx es “el modelo del pensamiento ideológico, un movimiento que va desde la idea a la realidad y no desde la realidad hacia la idea”.<sup>66</sup> Es importante mencionar esto porque además de contener y mostrar una crítica al Estado como conciencia invertida, nos sirve de conexión con el segundo texto que queremos analizar. El texto de juventud de Marx donde también analiza la relación Estado-sociedad, pero de una forma más completa. El texto en cuestión es la *Crítica de la “Filosofía del derecho” de Hegel*.

### **I.2.2. La teoría del Estado y la conciencia invertida**

En *Crítica de la “Filosofía del derecho” de Hegel*, que su autor escribió en 1843, pero que se publicó en 1927,<sup>67</sup> podemos ver, como lo indica el título, una crítica a una obra de Hegel que se titula *Filosofía del Derecho*. O más bien, una crítica de Marx a algunos párrafos del libro de Hegel. Y la parte de la *Crítica* que nos interesa resaltar es la correspondiente al análisis que hace Marx del párrafo 262, ya que engloba, según las

---

<sup>65</sup> Ibid., p. 9.

<sup>66</sup> Ricoeur, Paul: *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1991, p. 69.

<sup>67</sup> Ibid., p. 66.

palabras de su autor, “todo el misterio de la filosofía del derecho”,<sup>68</sup> y es un claro ejemplo, según Paul Ricoeur,<sup>69</sup> de lo que el autor de *El capital* consideró como “conciencia invertida”. El párrafo de Hegel que critica Marx es el siguiente:

La idea efectivamente real –el espíritu- se divide en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la sociedad civil, que constituyen su finitud, para ser, a partir de la idealidad de éstas, espíritu efectivamente infinito por sí. Reparte así en esas esferas el material de su realidad finita, es decir, reparte a los individuos en cuanto multitud, de manera tal que en el individuo esta adjudicación aparece medida por las circunstancias, al arbitrio y la propia elección de su destino.<sup>70</sup>

Lo que Marx criticará de este párrafo, es la forma en que queda invertida la relación que hay entre, por un lado, la familia y la sociedad civil, y, por el otro, el Estado. Hegel piensa, según Marx, que la idea (el Estado) crea a lo real (la familia y Sociedad Civil), siendo que es al revés: lo real crea a la idea; y lo mismo que sucedió con la religión, donde se cree falsamente que Dios creó al hombre, también se creará erróneamente que el Estado produce a la familia y a la sociedad civil, y no que aquél (el Estado) es producto de éstas. En pocas palabras, con la filosofía de Hegel sobre el Estado se hace del predicado sujeto, y del sujeto predicado. En la siguiente cita se alcanza a ver cómo Marx va a contracorriente de Hegel:

La idea real, el espíritu que se divide a sí mismo en las esferas ideales de su noción, la familia y la sociedad civil, consideradas como su finitud”, la división del Estado en familia y sociedad civil es ideal, es decir, necesaria, pertenece a la esencia del Estado; la familia y la sociedad civil son partes reales del Estado, existencias reales espirituales de la voluntad, modos de existencia del Estado; la familia y la sociedad civil se erigen ellas mismas en el Estado. Son el elemento actuante. Según Hegel ellas

---

<sup>68</sup> Marx, Karl: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Editorial Grijalbo, México, 1968, p. 17.

<sup>69</sup> Ricoeur, Paul: *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1991, p. 71.

<sup>70</sup> Hegel, G. W. Friedrich: *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Edhasa, Barcelona, 1999, pp. 383-384.

son, por el contrario, actuadas por la idea real; no las unen sus propias vidas y hacen con ellas el Estado, sino que, por el contrario, la vida de la idea las ha hecho por sí misma; y ellas son la finitud de esta idea; deben su existencia a un espíritu distinto que el propio.<sup>71</sup>

En otro texto,<sup>72</sup> Marx se va a referir a la filosofía de Hegel casi en los mismos términos, y señalará la manera en que el autor de la *Fenomenología del espíritu* invertirá la relación entre ser y pensamiento, dándole siempre la prioridad al segundo:

El primero es que Hegel, con sofística mentira, sabe presentar como proceso del propio ente intelectual imaginado, del sujeto absoluto, el proceso a través del cual el filósofo pasa de un objeto a otro por medio de la contemplación sensorial y de la idea. Pero además es muy frecuente que Hegel, en el marco de la exposición especulativa, ofrezca una exposición real que aprehende la cosa misma. Este desenvolvimiento real dentro del desenvolvimiento especulativo induce al lector en el error de considerar real el desarrollo especulativo y especulativo el desarrollo real.<sup>73</sup>

Sobre esto, Lucio Colletti comenta que la crítica de Marx a Hegel no se hubiera dado si éste hubiera partido de sujetos reales como base del Estado, y no de la subjetivización del Estado de manera mística. El filósofo italiano, que alguna vez fue marxista, dice que es novedosa esta crítica, ya que, a diferencia de Feuerbach (que no consiguió ir más allá de la constatación de que en la lógica de Hegel el objeto es reducido a una mera abstracción), Marx “capta una implicación mucho más profunda, o sea, ve que esa abstracción o apriorismo no es todo, sino que tiene su *pendant* en un positivismo acrítico, y que, por lo tanto, el formalismo hegeliano no es vacío sino lleno

---

<sup>71</sup> Marx, Karl: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Editorial Grijalbo, México, 1968, p. 15.

<sup>72</sup> No nos referimos al *El Capital* donde Marx señala su diferencia con la filosofía de Hegel. Esto lo veremos más adelante. Por el momento sólo lo citamos: “Mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel, en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material transpuesto y traducido en la mente humana”. Marx, Karl: *El Capital*, Siglo XXI, México, 1977, pp. 19-20

<sup>73</sup> Marx, Karl: *Antología*, Ediciones Península, Barcelona, 2002, p. 64.

de un contenido empírico vicioso, subrepticio”.<sup>74</sup> Además dice Colletti que el discurso de Marx, por el contrario, “conduce a la muy diferente constatación de que quien intenta omitir lo concreto no desemboca en una filosofía simplemente abstracta, sino en una filosofía llena ella misma de un contenido real, pero que además rectifica la inicial pretensión de prescindir de éste ante la necesidad de reproducirlo “tal como es” en que al final se encuentra.<sup>75</sup> En conclusión, según Colletti, el resultado al que Marx llega, con su crítica a Hegel, es que el idealismo prueba la imposibilidad de prescindir de la materia, o de la experiencia. Y que por eso dice Marx “que si Hegel hubiera partido del sujeto real, no habría tenido necesidad de subjetivizar la sustancia mística”.<sup>76</sup>

En la opinión de Jorge Larraín, lo que Marx intenta probar, en la obra que estamos analizando, es el problema de la inversión de la realidad que sirve de ocultamiento de la *naturaleza real de las cosas*.<sup>77</sup> Y dice que la inversión hecha por Hegel se debe a que siempre identificó ser y pensamiento, lo cual lo llevó “a seguir la historia de la idea abstracta como si fuera “lo real””, al mismo tiempo que transformó la práctica humana real en un epifenómeno de la Idea, es decir, la relación sujeto-objeto “llevó a Hegel a convertir lo subjetivo en objetivo y lo objetivo en subjetivo”.<sup>78</sup>

No obstante la crítica de Marx a Hegel, lo que según Larraín debe tenerse en cuenta es que el primero no acusa al segundo de invertir tramposamente la realidad, o la relación entre Estado y sociedad civil, ya que la inversión está presente en la realidad misma, donde el estado burgués se halla separado de la sociedad civil. Y así como Marx señalaba, en su crítica a la religión, que las deformaciones en la teoría correspondían a

---

<sup>74</sup> Colletti, Lucio: *El marxismo y Hegel*, Editorial Grijalbo, México, 1977, p. 181.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>77</sup> Larraín, Jorge: *El concepto de ideología*, Vol. 1, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007, p. 40.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 41.

una deformación en la realidad (llegando a la conclusión de que se debe cambiar la realidad antes que la forma de pensarla), lo mismo hará respecto a la teoría del Estado:

Esto es muy importante porque muestra que aun en sus escritos más tempranos Marx era consciente de que las distorsiones teóricas que él criticaba –las que más tarde va a llamar ideología- no eran meras ilusiones, en el sentido de errores puramente lógicos o cognitivos, sino que tienen una base en la realidad misma... la consecuencia implícita es que la pura crítica no puede abolir la inversión real que yace en el fondo de la inversión ideológica.<sup>79</sup>

Ahora bien, antes de continuar con el tercer texto de Marx donde habla de conciencia invertida, vale la pena comentar que las críticas que hace a Hegel en la *Crítica de la "Filosofía del Derecho" de Hegel*, no son del todo correctas.<sup>80</sup> En la obra en cuestión se nota a un Marx que todavía no comprendía del todo la filosofía de Hegel pues, al igual que muchos autores posteriores, leyó la *Filosofía del Derecho* sin tomar en cuenta obras anteriores que ofrecían claves para su correcta interpretación, principalmente su *Ciencia de la Lógica*.<sup>81</sup> Esa falta de cuidado hizo a Marx acusar a

---

<sup>79</sup> Ibid., p. 42.

<sup>80</sup> Paul Ricoeur señaló que Marx, además de malentender algunos conceptos de Hegel (como el de "idea real" o *wirkliche Idee*), entresacó de manera arbitraria el párrafo 262, y lo criticó sin tomar en cuenta el conjunto de la obra. Respecto a lo primero dice: "En alemán, *wirklich* deriva de *wirken* que significa obrar, ser activo, ser eficiente. De manera que en Hegel, la "idea real" no es ni un ideal, como en Platón, ni algo empírico y dado como para Maquiavelo; es antes bien algo que opera a través de la historia como un germen, algo que tiene realidad y racionalidad... Pero Marx no reconoció este carácter tan complejo de la Idea en Hegel. Para Marx hablar de la *wirkliche Idee*, la idea real, la idea verdadera, es proyectar algo a algún lugar que está por encima de nosotros (como en el caso de Feuerbach el dios de la religión) como espíritu real infinito o Espíritu. En consecuencia, dice Marx, las instituciones reales de la vida humana real –la familia y la sociedad civil- se convierten en meros receptáculos o apariencias de la idea, en encarnaciones de una realidad ajena que flota por encima de ellas". Ricoeur, Paul: *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1991, pp. 71-72.

<sup>81</sup> En su *Filosofía del Derecho* Hegel hace referencia a su *Ciencia de la lógica* de la manera siguiente: "He desarrollado detalladamente en mi *Ciencia de la lógica* la naturaleza del saber especulativo, por lo que en este compendio sólo se agregará ocasionalmente alguna aclaración sobre el procedimiento y el método. Ante el carácter concreto y en sí tan diverso del objeto, se ha dejado de lado el poner de relieve y demostrar en cada caso la concatenación lógica. Esto hubiera podido resultar superfluo dado que se supone el conocimiento del método científico, y por otra parte resultará evidente que tanto el todo como el desarrollo de las partes descansan sobre el espíritu lógico. Quisiera que se entendiese y juzgase este tratado teniendo en cuenta especialmente este aspecto, pues de lo que se trata aquí es de la ciencia, y en ella la forma está esencialmente ligada al contenido". Hegel, G. W. F.: *Principios de la filosofía del*

Hegel de endiosar al Estado<sup>82</sup> y justificar el *statu quo*. Y la razón de que hayamos decidido señalar las críticas de Marx a Hegel en esa obra, es porque consideramos que allí se expresa de manera clara lo que podemos entender por término “inversión”, mismo que en otras obras será sinónimo de “ideología”. Veamos ahora cómo plantea Marx el tema de la inversión en sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*.

### **I.2.3. Trabajo, enajenación y conciencia invertida**

Los *Manuscritos de 1844*, fue una obra que, al igual que la revisada anteriormente, no se publicó en vida de Marx, y se dio a conocer a inicios del siglo XX. La obra en cuestión es considerada como la más importante del periodo de juventud de Marx y es, en la opinión de algunos autores destacados,<sup>83</sup> una de las más importantes de toda su producción, y eso no sólo porque allí denuncia problemas que le preocuparon toda la vida, sino también porque analiza conceptualmente problemas sociales que, desde que se dio a conocer, siguen siendo urgentes de resolver.

---

derecho, Edhasa, Barcelona, 1999, p. 47. Estudios más recientes sobre la *Filosofía del Derecho* sí han tomado en cuenta la *Ciencia de la Lógica*, y la han interpretado de un modo distinto, por ejemplo: Vieweg, Klaus: *La idea de la libertad. Contribuciones a la filosofía práctica de Hegel*, UAM-Centro de Estudios Filosóficos José Porfirio Miranda, México, 2009. Pawlik, Michael: *La realidad de la libertad. Dos estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Universidad Externado de Colombia, Colombia, 2005. Williams, Robert R.: *Hegel's Ethics of Recognition*, California University Press, Berkeley, 1997. Dri, Rubén: *Hegel y la lógica de la liberación*, Editorial Biblos, Argentina, 2007. Gaete, Arturo: *La lógica de Hegel. Iniciación a su lectura*, Edicial, Argentina, 1990. Henrich, Dieter, *Hegel en su contexto*, Monte Ávila Editores, Venezuela, 1990. Houlgate, Stephen: *The opening of Hegel's logic*, Purdue University Press, Indiana, 2006. Álvarez González, Eduardo: *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*, Editorial Trotta y Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2001. Noël, Georges: *La lógica de Hegel*, Editorial Universidad Nacional, Colombia, 1995.

<sup>82</sup> Marx, Karl: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Editorial Grijalbo, México, 1968, p. 45.

<sup>83</sup> Algunos de ellos son: Fromm, Erich: *Marx y su concepto del hombre*, F.C.E., México, 1962. Marcuse, Herbert: *Para una teoría crítica de la sociedad*, Ed. Tiempo Nuevo, Caracas, 1971. Ollman, Bertell: *Alineación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1973. Rubel, Maximilien: *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Paidós, Buenos Aires, 1970.

El tema central en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* es, sin duda, el de la enajenación (alienación),<sup>84</sup> mismo que puede ser abordado desde diferentes puntos de vista. Desgraciadamente, aquí no disponemos del tiempo necesario para poder abordar como se merece un tema con ese grado de complejidad, y sobre el que se han utilizado litros y litros de tinta en su discusión. Lo que sí haremos es analizar el concepto de enajenación, o trabajo enajenado, buscando mostrar su relación con el problema de la ideología como inversión.

Son dos los autores que han leído el concepto de enajenación como un problema de inversión de la realidad, a saber, Paul Ricoeur y Jorge Larraín. El primero aseguró, en *Ideología y utopía*, que no obstante que la palabra ideología no aparece en los *Manuscritos*, “en todas partes se refieren indirectamente a ella”<sup>85</sup> sólo que utilizando la idea de inversión. Ricoeur aclara que en ese texto, Marx ya era totalmente consciente de la inversión que ocurría en la religión, lo que lo hizo pensar en la inversión que se efectuaba en el ámbito del trabajo, más bien en el trabajo que se realiza en el capitalismo que enajena al productor de su producto y hace al productor esclavo de su producto. Así lo dice Ricoeur:

El modelo que suministran los *Manuscritos* es la inversión del trabajo humano en una entidad ajena, extraña a él, aparentemente trascendente: la propiedad privada o, más específicamente, el capital... Algo humano se ha invertido en algo que parece exterior, superior, más poderoso y a veces sobrenatural.<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> Para evitar confusiones, utilizaremos el término de enajenación, y no el de alienación, porque así fue traducido en la edición que utilizamos, a saber: “Manuscritos económico-filosóficos de 1844” en: Marx, Karl/Engels, Federico: *Escritos económicos varios*, Trad. Wenceslao Roces, Editorial Grijalbo, México, 1962.

<sup>85</sup> Ricoeur, Paul: *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1991, p. 79.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 78.

Respecto a Jorge Larraín, él asegura que Marx vio dos tipos de inversión: el de la conciencia y el de la práctica. Y hace esa distinción, en nuestra opinión de manera acertada, y recomienda que se debe advertir que en Marx la conciencia invertida no causa la inversión en las prácticas sociales, ya que sucede exactamente lo contrario: de la misma forma en que la conciencia invertida en la enajenación religiosa surge, como ya señalamos, por las contradicciones en la realidad material, la enajenación humana en el trabajo será un reflejo no de la conciencia invertida, y sí del trabajo tal como se realiza en el capitalismo que invierte todas sus relaciones prácticas. Sobre esto último, Larraín hace otra aclaración e indica que el “trabajo en sí” no es el que enajena al humano, sino el modo de producir que dicta las condiciones donde el productor pierde el control sobre lo producido:

Por medio de su práctica consciente, los seres humanos necesariamente producen un “poder objetivo” que es el conjunto de las relaciones de producción y de las fuerzas productivas existentes en una sociedad en un momento dado. Esta objetivación de la práctica humana no es en sí misma alienante. La alienación surge para Marx de la falta de control de los individuos sobre ese poder objetivo. Es sólo en estas circunstancias que las condiciones objetivas, que son prácticamente producidas, pueden gobernar a sus productores, en vez de ellos gobernar a sus productos.<sup>87</sup>

Ahora bien, antes de ver con más detalle el tema de la enajenación, vale la pena decir algo acerca de la concepción que tuvo Marx sobre el trabajo, dado que eso nos ayudará a entender por qué el autor de *El capital* ubicó el problema de la enajenación principalmente en esa categoría. El concepto de trabajo (y también el de enajenación) en Marx, como todos saben, es un concepto que desarrolla a partir de la obra de Hegel,<sup>88</sup> y

---

<sup>87</sup> Larraín, Jorge: *El concepto de ideología*, Vol. 1, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007, p. 48.

<sup>88</sup> Para ver más a fondo la relación entre Hegel y Marx, especialmente en el concepto de trabajo ver la excelente obra: Lukács, Georg: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Ediciones Grijalbo, México, 1985. También recomendamos: Marcuse, Herbert: *Razón y revolución*, Alianza

de hecho en sus *Manuscritos* reconoce que fue ese autor el primero que le dio la importancia debida al trabajo y lejos de considerarlo de forma negativa, o como un castigo divino,<sup>89</sup> concibió “el trabajo como la esencia, como el ser del hombre que se hace valer”.<sup>90</sup> Para Hegel el trabajo humano es esencial para el hombre no sólo porque con esa actividad obtiene los medios que le ayudarán a sobrevivir (comida, vestido, casa, etc.), sino también porque con el trabajo el hombre se exterioriza y reconoce en los objetos que manipula y transforma. Es por eso que Marcuse, en su estudio sobre Hegel, escribe que “por medio del trabajo, el hombre supera el extrañamiento entre el mundo objetivo y el mundo subjetivo, transforma a la naturaleza en un medio apropiado para su autodesarrollo. Cuando los objetos son tomados y moldeados por el trabajo, se convierten en parte del sujeto, el cual es capaz de reconocer en ellos sus necesidades y deseos.”<sup>91</sup>

También para Marx, el trabajo será una parte esencial del hombre, algo exclusivo de su especie que lo hace distinguirse de los demás animales, ya que con esa actividad se autorrealiza, física y espiritualmente, pues produce sus medios de vida y su mundo material y social. El hombre que trabaja, agrega, lo hará de una forma muy distinta a otros animales, debido a que trabaja de manera conciente y planificada, buscando otros fines que el del autoconsumo. Por último, señala que no obstante que los animales también trabajan para construir sus guaridas y para alimentarse, lo hacen de una manera, además de inconciente, que no les permite escapar de los límites inherentes a su instinto:

---

Editorial, Madrid, 1995. Y finalmente: Kojève, Alexandre: *La dialéctica del amo y del esclavo*, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 2006.

<sup>89</sup> Para ver el contexto en el que Hegel desarrolló su concepción de trabajo, a contrapelo de otras concepciones, ver la obra: <sup>89</sup> Löwith, Karl: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del siglo XIX*, Madrid, Katz, 2008, p. 346.

<sup>90</sup> Karl Marx “Manuscritos económico-filosóficos de 1844” en: Marx, Karl/Engels, Federico: *Escritos económicos varios*, Trad. Wenceslao Roces, Editorial Grijalbo, México, 1962, p. 114.

<sup>91</sup> Marcuse, Herbert: *Razón y revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 80-81.

Cierto que también el animal produce. Construye su nido, su morada, como la abeja, el castor, la hormiga, etc. Pero sólo produce aquello que necesita directamente para sí o para su cría; produce de un modo unilateral, mientras que la producción del hombre es universal, sólo produce bajo el acicate de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce también sin la coacción de la necesidad física, y cuando se haya libre de ella es cuando verdaderamente produce; el animal sólo se produce a sí mismo, mientras que el hombre reproduce a toda la naturaleza ; el producto del animal forma directamente parte de su cuerpo físico, mientras que el hombre se enfrenta libremente a su producto. El animal produce solamente a tono y con arreglo a la necesidad de la especie a que pertenece, mientras que el hombre sabe producir a tono con toda especie y aplicar siempre la medida inherente al objeto; el hombre, por tanto, crea también con arreglo a las leyes de la belleza.”<sup>92</sup>

Aquí cabe una aclaración que ayudará a disipar las dudas que han sembrado algunos autores<sup>93</sup> al acusar a Marx de reducir las capacidades humanas a una actividad instrumental como lo es el trabajo; incluso que le reprochan el haber analizado al trabajo sólo desde el punto de vista económico. En respuesta a esas distorsiones Terry Eagleton hace una serie de reflexiones sobre lo que significó para Marx el trabajo, y concluye que para el autor alemán el trabajo, ni tiene exclusivamente un componente económico, ni es símbolo de opresión y sí de libertad, asunto, este último, que se revierte con el sistema económico criticado siempre por Marx:

Marx pudo haber sobreestimado la producción, pero ciertamente no redujo el término a su sentido económico. Al contrario, pensó que tal reducción era un factor de empobrecimiento espiritual propio del capitalismo. “Producción” para él, es un concepto de una riqueza enorme, equivalente a “autorrealización”.<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup>Marx, Karl, y Engels, Federico: *Escritos económicos varios*, Trad. Wenceslao Roces, Editorial Grijalbo, México, 1962, pp. 67-68.

<sup>93</sup> Principalmente: Habermas, Jürgen: *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1986; y Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997.

<sup>94</sup>Eagleton, Terry: *Marx y la libertad*, Editorial Norma, Santa Fe de Bogotá, 1997, p. 37.

Otros autores fueron más a la raíz del concepto de trabajo en Marx y, al igual que Terry Eagleton, vieron que dicho concepto estaba fuertemente ligado al de creación y producción,<sup>95</sup> incluso afirmaron (como el caso de Paul Ricoeur) que en el joven Marx, términos como los de trabajo, producción y creación, fueron usados para referirse a lo mismo. Vistas así las cosas, el trabajo adquiere otras dimensiones que no se restringen a su análisis dentro de una fábrica o taller, e involucra actividades como la intelectual, la artística o la recreativa, donde no siempre su finalidad será la obtención de ganancias económicas. Dicha reducción económica, como bien señaló Eagleton, es una de las características más criticadas por Marx del sistema capitalista. Sistema que por su hambre de ganancias económicas buscará someter todo tipo de actividades humanas sin importar los daños colaterales como, entre otros, la enajenación humana<sup>96</sup> consistente en un estado físico y mental del trabajador,<sup>97</sup> donde éste se siente abatido, humillado, despojado y extraño a este mundo. Todos estos males serán provocados no por el trabajo mismo, sino por las condiciones de trabajo, que orillan al trabajador a no ser dueño de lo que produce; a no sentirse realizado con su actividad; a no ganar lo suficiente para distraerse en sus ratos “libres”; y a no ser ni siquiera reconocido como humano por el capitalista que lo esquilma.

---

<sup>95</sup>Fromm, Erich: *Marx y su concepto del hombre*, F.C.E., México, 1962, p. 58; Mészáros, Istvan: *La teoría de la enajenación en Marx*, Era, México, 1978, p. 109; Ollman, Bertell: *Alineación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1973, p. 124, y Ricoeur, Paul: *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1991.

<sup>96</sup> Cabe aclarar que los términos “enajenación”, “alienación” y “extrañamiento”, son sinónimos en Marx. Esto lo ha señalado, entre otros Paul Ricoeur en *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1991, pp. 78-79. Ese no será el caso en Hegel (autor que influyó a Marx en su concepción de “enajenación”), quien distingue entre alienación o enajenación (*Entfremdung*) y extrañamiento (*Entäusserung*), Para esta diferenciación recomendamos el texto de Pedro Cerezo Galán: “En torno a la distinción de *Entäusserung*” y *Entfremdung* en la *Fenomenología del Espíritu*”.

<sup>97</sup>Ollman, Bertell: *Alineación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1973, p. 159.

Pero esas no son todas las características que tienen el trabajo y la enajenación para Marx, algunas más aparecen cuando Marx menciona las formas de enajenación que existen cuando un capitalista se apropia de lo producido por el trabajador. Esas formas de enajenación son cuatro,<sup>98</sup> mismas que, según nosotros, corresponden a cuatro formas de inversión de la realidad: 1) la enajenación en la relación entre el trabajador y su producto de trabajo; 2) la enajenación en la relación entre el trabajador y su actividad productiva; 3) la enajenación del trabajador de su vida como especie; y 4) la enajenación del hombre respecto a los demás hombres.

En la primera forma de enajenación, la del hombre respecto al producto de su trabajo, Marx analizará la relación entre dos factores, relación que se verá rota e invertida por una serie de condiciones sociales de producción. Nos referimos a la relación que hay entre hombre y naturaleza, más específicamente, entre trabajador y objeto de trabajo.<sup>99</sup> Marx denuncia que bajo ciertas condiciones de trabajo, en las cuales al productor directo se le arrebatara lo producido por él mismo, surgirá necesariamente el problema de la enajenación que tendrá la característica de que al trabajador se le presenten los productos de trabajo de forma separada, ajena, extraña, incluso antagónica, pues al exteriorizar sus energías y habilidades en el objeto que manipula, éste se le vendrá encima, de la misma manera en la que se le abalanza un Dios castigador a los creyentes enajenados. Esta primera característica la toma claramente Marx de Feuerbach, y supone la misma inversión que sucede con la religión, donde los verdaderos creadores se convierten en creaturas. En el caso del mundo socio-económico

---

<sup>98</sup>Sólo tres autores de los que revisamos hacen una distinción entre cuatro formas de enajenación que aparecen en los *Manuscritos* de Marx: Ollman, Bertell: *Alineación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1973, p. 162; Mészáros, Istvan: *La teoría de la enajenación en Marx*, Era, México, 1978 y Ricoeur, Paul: *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1991, p. 82.

<sup>99</sup> En este texto todavía Marx no maneja la categoría de mercancía, lo que hará posteriormente dándole el doble carácter de valor de uso y valor de cambio.

sucedirá la misma inversión. Pero en lugar de que el trabajador se apropie de su producto y con ello crezca, se realice y se fortalezca al ver objetivado sus conocimientos y energías en algo externo, al arrebatarle su producto, sentirá todo lo contrario, ya que será aplastado por un producto ajeno a él (al productor), con un peso proporcional a todas sus capacidades coaguladas en éste (en el producto). Pero no sólo eso, Marx también intentará mostrar que, gracias al trabajo humano enajenado, se le está dando vida propia a un producto y a un sistema que será la causa de todos sus pesares:

En efecto, partiendo de esta premisa resulta claro que cuanto más se mata el obrero trabajando, más poderoso se torna el mundo material ajeno a el que crea frente así, más pobres se vuelven él y su mundo interior, menos se pertenece el obrero a sí mismo... El obrero deposita su vida en el objeto; pero, una vez creado éste, el obrero ya no se pertenece a sí mismo, sino que pertenece al objeto. Por tanto, cuanto mayor sea esta actividad, más carente de objeto será el obrero. Lo que es el producto de su trabajo no lo es él. Por consiguiente, cuanto mayor sea este producto menos será él mismo. La enajenación del obrero en su producto no sólo significa que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia externa, sino que esta existencia se halla fuera de él, es independiente de él, es independiente de él y ajena a él y represente frente a él un poder propio y sustantivo, que la vida que el obrero ha infundido al objeto se enfrenta a él como algo extraño y hostil.<sup>100</sup>

Cabe señalar que Marx dio una especial importancia a la naturaleza, y esto por dos razones. En primer lugar, porque la naturaleza proporciona la materia prima que utiliza el trabajador cuando produce (sin materias primas no hay trabajo en el cual el hombre se autorrealice); en segundo lugar, porque la naturaleza es la condición que posibilita la subsistencia de todos (trabajadores y capitalistas). Esto trae como secuela, dice Marx, que cuanto más se apropie el trabajador, mediante el trabajo, de la

---

<sup>100</sup>“Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, en Marx, Karl/Engels, Federico: *Escritos económicos varios*, Trad. Wenceslao Roces, Editorial Grijalbo, México, 1962, p. 64.

naturaleza, menos medios tendrá tanto para seguir creando (productos de trabajo) como para seguir subsistiendo (alimento). Así es como el trabajador, concluye Marx, se vuelve esclavo de los productos de su propio trabajo en dos sentidos: reproduciendo un sistema en donde la única forma de crear o producir algo es convirtiéndose en obreros, y donde la única forma de comer para sobrevivir será la de la venta de su “fuerza de trabajo” a cambio del salario necesario para ese fin. Dicho en otros términos, el obrero se vuelve esclavo de sus productos en dos sentidos: “en cuanto a su posibilidad de existir como obrero, en primer lugar, y en segundo, en cuanto a la de existir como sujeto físico. Servidumbre que culmina en el hecho de que ya sólo puede mantenerse en cuanto sujeto físico como obrero y sólo puede ser obrero como sujeto físico”.<sup>101</sup>

Para comprender esta forma de enajenación, Ollman señala que se debe recurrir a la concepción de Marx sobre de la naturaleza humana. En dicha concepción temprana de Marx, existe una indivisible relación entre el hombre y la naturaleza, ya que las capacidades del hombre existen en él como objeto, y se realizan, estas capacidades, en otro objeto; es decir, las capacidades del hombre se cristalizan en el objeto que manipula:

Hay entre ambas una relación interna. Como agente principal de la interacción entre las capacidades del hombre y la naturaleza, la actividad productiva es también el medio a través del cual aquellos se objetivan. Las capacidades existen en sus productos en razón de la magnitud y tipo de cambio que su ejercicio ha generado. Al transformar el mundo real para satisfacer sus necesidades, la actividad productiva del hombre deja su huella –la huella de las capacidades de la especie en ese momento de su desarrollo- en todo lo que toca. Así es como <<pone su vida>> en sus objetos;

---

<sup>101</sup> Ibid., p. 64.

estos últimos expresan, en lo que son, el carácter de la totalidad orgánica a la que pertenecen tanto ellos como la persona viva que los engendró.<sup>102</sup>

Respecto a la segunda característica del trabajo enajenado,<sup>103</sup> Marx tomará en cuenta otra relación que existe en el mundo laboral: la que existe entre el trabajador y su propia actividad. En este caso la enajenación no será en la relación existente entre un sujeto y algo externo, sino una relación del sujeto consigo mismo; del sujeto con su propia actividad. O como dijo Mészáros, mientras que en la primera relación existía una *enajenación de la cosa*, en la segunda se verá una *autoenajenación*.<sup>104</sup> El trabajo en el capitalismo, señala Marx, funciona como si no fuera un atributo natural del hombre, por lo tanto, esa actividad será algo externo a él que le provocará disgusto, y lo inducirá a alejarse de ésta en la medida de lo posible. Todo lo anterior va en sentido contrario de la idea de trabajo de Marx, donde éste aparecía como una actividad capaz de hacer sentir al hombre feliz y realizado; una idea que considera al trabajo como un fin en sí mismo, y no como un medio para producir ganancias, a modo del capitalista que se apropia de la actividad del trabajador para producir cada vez más riqueza, dándole sólo el salario necesario para seguir produciendo. Para Marx, en última instancia la “actividad del obrero no es tampoco su propia actividad. Pertenece a otro y representa la pérdida de sí mismo”.<sup>105</sup>

Aquí aparece de nueva cuenta la inversión presente en el ámbito de la producción material, misma que se trasladará al de la conciencia, donde al trabajador se

---

<sup>102</sup>Ollman, Bertell: *Alineación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1973, 172.

<sup>103</sup> Sobre la primera forma de enajenación recomendamos comparar las posturas de Paul Ricoeur y John Plamenatz, las cuales no difieren mucho de lo dicho por Ollman: Plamenatz, John: *Karl Marx y su filosofía del hombre*, FCE, México, 1986, p. 159. Ricoeur, Paul: *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1991, p. 83.

<sup>104</sup>Mészáros, Istvan: *La teoría de la enajenación en Marx*, Era, México, 1978, p. 14.

<sup>105</sup>“Manuscritos económico-filosóficos de 1844” en: Marx, Karl, y Engels, Federico: *Escritos económicos varios*, Trad. Wenceslao Roces, Editorial Grijalbo, México, 1962, p. 66.

le convertirá de verdadero dueño de la actividad, a desposeído de la misma; y al no trabajador (capitalista), de agente pasivo, a dueño y señor de una actividad ajena. Este tipo de enajenación tiene consecuencias graves para el trabajador, ya que, según Marx, con esa inversión, al trabajador se le degrada al rango de animal, pues al quitársele una parte esencial de él mismo, como lo es su actividad creativa, se le dejan únicamente las actividades que comparte con los animales, es decir: la satisfacción de sus necesidades primarias como la de comer, beber, reproducirse, etc. En conclusión, el trabajador sólo estaría realizando su lado animal, en detrimento de su lado humano; “lo animal se trueca en lo humano y lo humano en animal”.<sup>106</sup>

Sobre la segunda forma de enajenación<sup>107</sup>, Ollman menciona que hay tres relaciones que la actividad productiva o creativa mantiene con las capacidades del hombre: en primer lugar, “es el ejemplo supremo del funcionamiento conjunto de estas últimas; en segundo lugar, establece nuevas posibilidades para la consumación de tales capacidades mediante la transformación de la naturaleza; y, por último, es el medio fundamental para el desarrollo de su propia potencialidad, esto es, sus capacidades”.<sup>108</sup> Respecto al primer punto, Marx nunca creyó que la relación actividad-capacidad humana, existente en el capitalismo, fuera la adecuada, dado que con el crecimiento de la división del trabajo, se ha desacelerado el avance en las capacidades humanas, al convertir la actividad productiva en algo sencillo y monótono de realizar. Peor aún, lejos de contribuir al desarrollo de las capacidades humanas, el capitalismo las ha deformado y atrofiado. En otras palabras, las capacidades del ser humano son mayores a las exigidas por la producción capitalista:

---

<sup>106</sup> Ibid., p. 66.

<sup>107</sup> Para un comentario más detallado de la segunda forma de enajenación recomendamos consultar: Plamenatz, John: *Karl Marx y su filosofía del hombre*, FCE, México, 1986, p. 179.

<sup>108</sup> Ollman, Bertell: *Alineación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1973, 166.

El trabajo capitalista no pertenece al ser esencial del hombre en el sentido en que no influye para nada en la mayoría de las relaciones que, según Marx, constituyen un ser humano. Con la división cada vez mayor del trabajo y el carácter sumamente repetitivo de cada tarea productiva, la actividad productiva no ofrece ya un buen ejemplo del funcionamiento de todas las capacidades del hombre, o bien, si lo ofrece, sólo lo hace en la medida en que estas capacidades han limitado o estrechado su grado de aplicación.<sup>109</sup>

Sobre lo anterior, Maximilien Rubel señala las capacidades humanas, en lo individual y en lo social, sólo se podrían efectuar y desarrollar adecuadamente en un modo de producción diferente al capitalismo (en el comunismo, claramente), el cual no opere bajo la lógica exclusiva de la ganancia, ni restrinja la actividad a el logro de ese fin que sólo beneficia a una clase en particular. A este respecto, Rubel señalará la influencia de Goethe sobre Marx, ya que el autor de *Fausto*, aunque se refirió al ámbito estético, siempre creyó que el hombre debía siempre crear las condiciones que más favoreciesen el desarrollo de sus facultades. “Para Marx, como para Goethe”, señala el comentarista de Marx, “el hombre sólo se realiza mediante el desarrollo de sus facultades individuales, desarrollo que el segundo ve desde un punto de vista estético, aun cuando haya en él algunas intuiciones de orden social. Para Marx, ese desarrollo no podía ser posible sin la colaboración armoniosa de los hombres consagrada a tareas comunes en el dominio de la producción material”.<sup>110</sup>

La segunda forma de inversión de la relación trabajo-capacidades humanas que menciona Ollman involucra no tanto lo ocurrido en los centros de trabajo (fábricas, talleres, oficinas, etc.), sino las condiciones que el capitalismo impone en las grandes ciudades, mismas que no favorecen el desarrollo de las capacidades que supuestamente

---

<sup>109</sup> Ibid., p. 166.

<sup>110</sup> Rubel, Maximilien: *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Paidós, Buenos Aires, 1970, 110.

se derivan de la actividad humana productiva. ¿Qué condiciones? Ollman responde lo siguiente: “Al dar origen a caseríos miserables, tierras incultas, fábricas en que impera la suciedad, etc., ese trabajo hace tanto o más por limitar que por incrementar las posibilidades que hay en la naturaleza para la consumación de las capacidades del hombre”.<sup>111</sup>

Y, respecto al tercer punto, Ollman comenta que el capitalismo no desarrolla, pero sí consume las capacidades humanas, es decir, en el capitalismo opera también la lógica del úsese y deséchese, sólo que en este caso no se trata de las mercancías o productos del capital, evidentemente desechables, sino del hombre (en los Manuscritos todavía Marx no hablará de la “fuerza de trabajo” que, en el capitalismo, es una mercancía más) que es exprimido a más no poder antes de ser declarado inservible por el capital: “Es la tercera relación, empero, la que sufre una inversión, casi total en el capitalismo. En vez de desarrollar el potencial inherente a las capacidades del hombre, el trabajo capitalista lo consume sin reponerlo, como si se tratara de un combustible, y deja al individuo menoscabado en esa misma medida. Las cualidades que lo signan como ser humano disminuyen progresivamente”.<sup>112</sup>

Recapitulando un poco, ya se mencionaron dos aspectos de la enajenación (y dos formas de inversión de la realidad): la enajenación del trabajador de los productos del trabajo, y la enajenación del trabajador de su propia actividad (auto-enajenación).<sup>113</sup> La

---

<sup>111</sup>Ollman, Bertell: *Alineación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1973, pp. 166-167.

<sup>112</sup> Ibid., p. 167.

<sup>113</sup> Antes de pasar a la tercera forma de alienación, quisiéramos citar un fragmento de Herbert Marcuse que resume las dos formas de trabajo enajenado que acabamos de ver, y lo hace pensando en un nivel más general, ubicando esas dos formas de enajenación dentro del marco del sistema capitalista de producción: “Marx explica la alineación del trabajo tal como ésta se manifiesta, primero, en la relación del obrero con su propia actividad. El obrero en la sociedad capitalista produce bienes. La producción de bienes en gran escala requiere capital, es decir, grandes cantidades de riqueza utilizada exclusivamente para promover la producción de bienes. Los bienes son producidos por empresarios independientes privados, con el fin de obtener una venta provechosa. El obrero trabaja para el capitalista, al cual entrega, a cambio de un

tercera forma de enajenación que Marx describe en los *Manuscritos*, involucra, o más bien perjudica la relación que el trabajador tiene respecto a la autoconciencia que tiene de pertenecer a una especie. Para Karl Marx, en una noción imposiblemente más cercana a Feuerbach, se debe reconocer que la especie humana tiene ciertas características que lo hacen diferente a otras especies de animales, y una de ellas es precisamente la de tener conciencia de su propia actividad vital, actividad de la que no son concientes las demás especies. En ninguna de las otras tres formas de enajenación se nota de manera tan explícita la importancia que para el joven Marx tuvo el trabajo tanto a nivel individual como social:

La actividad vital consciente distingue al hombre directamente de la actividad vital de los animales. Y ello es precisamente lo que hace de él un ser genérico...La creación práctica de un mundo objetivo, la elaboración de la naturaleza inorgánica, es obra del hombre como ser consciente de su especie, es decir, como un ser que se comporta hacia la especie como a su propio ser o hacia sí mismo como un ser de la especie. Ciertamente también el animal produce. Construye su nido, su morada, como la abeja, el castor, la hormiga, etc. Pero sólo produce aquello que necesita directamente para sí o para su cría; produce de un modo unilateral, mientras que la producción del hombre es universal, sólo produce bajo el acicate de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce también sin la coacción de la necesidad física, y cuando se haya libre de ella es cuando verdaderamente produce; el animal sólo se produce a sí mismo, mientras que el hombre reproduce a toda la naturaleza; el producto del animal forma directamente parte de su cuerpo físico, mientras que el hombre se enfrenta libremente a su producto. El animal produce solamente a tono y con arreglo a la necesidad de la especie a que pertenece, mientras que el hombre sabe producir a tono con toda especie

---

salario contractualmente fijado, el producto de su trabajo. El capital tiene el poder de disponer de los productos del trabajo. Mientras más produce el obrero, mayor es el poder del capital y menor los medios que el obrero tiene de apropiarse de su producto. El trabajo se convierte así en víctima del poder que él mismo ha creado". Marcuse, Herbert: *Razón y revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 271.

y aplicar siempre la medida inherente al objeto; el hombre, por tanto, crea también con arreglo a las leyes de la belleza.<sup>114</sup>

En suma, para Marx es en el trabajo (como transformación del mundo objetivo) donde el hombre se manifiesta como ser genérico; y el objeto de trabajo es la objetivación de la vida genérica del hombre. Y si esto no ocurre, si en medio se atraviesa un sistema de relaciones socio-económicas que invierten la relación y despoja al hombre de su producto y su actividad productiva, las ventajas que tiene éste sobre los demás animales, y sobre la naturaleza en general, se diluye y se convierte en lo contrario: “El trabajo enajenado, al arrebatarse al hombre el objeto de su producción, le arrebatase su vida genérica, su real objetividad como especie, y convierte la superioridad del hombre sobre el animal en una inferioridad, puesto que se le arrebatase su vida inorgánica, la naturaleza”.<sup>115</sup>

Ollman explicará las diferentes razones por las que la ventaja que tiene el hombre, con respecto a los animales, se invierte por causa del trabajo alienado. Una de ellas, la más importante, es la relacionada con la apropiación de los objetos necesarios para su supervivencia. Mientras que los animales, señala, se hacen de los objetos que necesitan para vivir de una forma inmediata, los hombres se ven imposibilitados a ello por las distintas circunstancias sociales que le impiden atentar contra la propiedad privada, es decir: “los animales salvajes pueden tomar todo lo que necesitan de su entorno inmediato; el hombre, en cambio, se ve restringido a utilizar los objetos en el grado en que se lo permitan sus poseedores”.<sup>116</sup>

---

<sup>114</sup>Marx, Karl, y Engels, Federico: *Escritos económicos varios*, Trad. Wenceslao Roces, Editorial Grijalbo, México, 1962, pp.67-68.

<sup>115</sup>Ibid., p. 68.

<sup>116</sup>Ollman, Bertell: *Alineación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1973, 181.

En un plano más filosófico-antropológico, que del orden teórico-social, gira la interpretación de Ricoeur, ya que ve en la tercera forma de enajenación una problemática que preocupó tanto a Feuerbach como a Hegel, el cual nos remite a la relación infinito-finito, o la esencia y la existencia humanas<sup>117</sup> que se ven escindidas constantemente, y por diferentes factores. Para Marx, inducido por Feuerbach, “el ser humano es ser de la especie no sólo porque considera o contempla lo que es esencial, sino porque es esencial”,<sup>118</sup> más aún, y en ello sigue a Hegel, “la libertad humana se da no en la mera afirmación de la individualidad, sino cuando esa afirmación se hubo transpuesto a la esfera de la universalidad”.<sup>119</sup> Por esta razón, dice el autor de *Tiempo y narración*, Marx se alarmó tanto por la enajenación causada por el capitalismo, pues en eso radica la diferencia entre la actividad del hombre y la actividad mecánica de los animales, diferencia que no radica exclusivamente en que el hombre tiene conciencia, y el animal no, del qué, del cómo y del para qué trabajan; o en que el hombre no trabaja sólo para comer y los animales sí; sino en que los humanos son “esencias genéricas o universales que trabajan para llegar a ser este ser de la especie”.<sup>120</sup>

Y pasando a la cuarta y última forma de enajenación. En ella verá Marx un problema del orden intersubjetivo, donde con la enajenación resultará afectada, además de las tres relaciones antes vistas, la relación que se da entre un hombre y otro hombre, ya que lo que se dice “de la relación entre el hombre y su trabajo, el producto de su

---

<sup>117</sup>Erich Fromm señala, sobre este punto, que la formulación de Marx, acerca del hombre como especie, se parece un poco al principio de Kant que dice que no se debe tomar al hombre como un medio para alcanzar un fin, sino en un fin en sí mismo: “El concepto de Marx se acerca aquí al principio kantiano de que el hombre debe ser siempre un fin en sí mismo y nunca un medio para realizar un fin. Pero amplía este principio afirmando que la esencia humana del hombre nunca debe convertirse en medio para la existencia individual”. Fromm, Erich: *Marx y su concepto del hombre*, F.C.E., México, 1962, p. 64

<sup>118</sup>Ricoeur, Paul: *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1991, p. 85.

<sup>119</sup>Ibid., p. 85.

<sup>120</sup>Ibid., p. 86.

trabajo y él mismo, vale también para la relación entre el hombre y el otro hombre”.<sup>121</sup> Esa relación se da, dice Marx, específicamente entre el trabajador y el capitalista, y no es, bajo ninguna circunstancia, una relación armoniosa o justa, puesto que el trabajador que crea los productos, gracias a un modo de producción específico que invierte los factores, tiene que cederlos, o más bien le son arrebatados, sin haberlos disfrutarlos, por alguien que no los produjo, a saber: al capitalista:

(El) ser ajeno a quien pertenece el trabajo y su producto, al servicio del cual se halla el trabajo y el que disfruta del producto de éste, no puede ser otro que el hombre mismo. Si el producto del trabajo no pertenece al obrero, si constituye frente a él un poder extraño, la única explicación que cabe es que pertenezca a otro hombre que no sea el obrero. Si la actividad del obrero constituye un tormento para él, tiene necesariamente que ser un goce y una fruición de vida para otro. Y este poder extraño sobre el hombre no hay que buscarlo en los dioses ni en la naturaleza, sino pura y simplemente en el hombre.<sup>122</sup>

Sobre esto, Marx deduce dos comportamientos del hombre: uno hacia los objetos que produce; y el otro en cuanto al acto de producirlos. En el primero su comportamiento es de enojo y extrañamiento, ya que el objeto que produce, como vimos, no le pertenece, su dueño es el capitalista. En el segundo también es de hostilidad, ya que su actividad, al no pertenecerle porque la pone al servicio del capitalista, no la realiza en plena libertad sino coaccionado:

Cuando se comporta hacia el producto de su trabajo, hacia su trabajo objetivado, como hacia un objeto extraño, hostil, poderoso, e independiente de él, se comporta hacia él de tal modo que otro hombre, un hombre extraño a él, hostil, poderoso e independiente de él, es el dueño de este objeto. Cuando se comporta hacia su propia

---

<sup>121</sup>Marx, Karl, y Engels, Federico: *Escritos económicos varios*, Trad. Wenceslao Roces, Editorial Grijalbo, México, 1962, p. 68.

<sup>122</sup>Ibid., p. 69.

actividad como hacia una actividad no libre, se comporta hacia ella como hacia una actividad puesta al servicio, bajo el imperio, la coacción y el yugo de otro hombre.<sup>123</sup>

Por último, Marx denuncia cómo por la enajenación del trabajo, el trabajador produce mercancías a la par de una serie de relaciones sociales donde el principal actor, que es él (el trabajador), se convertirá: 1) en simple instrumento para alcanzar los fines, que no pueden ser otros sino los mercantiles, de unos cuantos capitalistas; 2) en un hombre excluido, por otros hombres, de los beneficios producidos; 3) en un esclavo al servicio de su amo; 4) en un ser resentido con sus semejantes:

Por tanto, mediante el trabajo enajenado el hombre no sólo engendra su relación con respecto al objeto y acto de la producción como potencias ajenas y hostiles a él, sino que engendra, además, la relación en que otros hombres se mantienen con respecto a estos otros hombres. Al convertir su propia producción en su privación de realidad, en su castigo, y su propio producto en su pérdida, en un producto que no le pertenece, engendra con ello la dominación de quien no produce sobre la producción y el producto. Al enajenarse su propia actividad, hace que el otro, el extraño, se apropie la actividad ajena.<sup>124</sup>

Es por esas razones que, para Ollman, la cuarta forma de enajenación va a englobar a las anteriores, porque si no hubiera un agente que se apropiara del trabajo de los demás, no surgirían los problemas de enajenación presentes en la relación trabajador-objeto y trabajador-actividad. Así, prosigue, el enfrentamiento que hay entre el productor y su producto se origina porque éste (el objeto) pertenece a otro; no pertenece al trabajador y sí al capitalista, es decir, el conflicto surge porque hay un choque entre los intereses del trabajador y los intereses capitalista. Además dice que “el producto es para Marx tanto la máscara cuanto el instrumento del poder del

---

<sup>123</sup>Ibid., p. 69.

<sup>124</sup>Marx, Karl, y Engels, Federico: *Escritos económicos varios*, Trad. Wenceslao Roces, Editorial Grijalbo, México, 1962, p. 70.

capitalista”.<sup>125</sup> Y precisa que, para el autor de *El capital*, los dueños de los medios de producción son encarnaciones del modo de producción capitalista y que, por ende, el producto capitalista es un reflejo del poder del capitalista:

Al ubicarse en la perspectiva del producto, Marx quiere mostrar en qué forma ejerce su poder sobre la gente el producto del trabajo alienado; y al hacerlo en la perspectiva del capitalista, quiere mostrar en qué forma este último controla el producto.<sup>126</sup>

Ahora bien, estas fueron las cuatro formas de enajenación que señalaron varios autores (Bertell Ollman, Paul Ricoeur e István Mészáros, entre otros), y que nosotros consideramos, siguiendo principalmente a Ricoeur,<sup>127</sup> como cuatro hechos en los que se invierten las relaciones reales, que provocan, a la vez, una conciencia invertida o conciencia que no capta la verdadera raíz de sus problemas. Sólo nos queda por señalar (antes de dar paso al segundo sentido que tiene la ideología para Marx, a saber, la ideología como falsa conciencia) que en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* Marx detectó otro tipo de inversión (ideológica), pero en esta ocasión no la ubicará en los centros de trabajo o en la realidad social, sino en los estudios que varios economistas hicieron sobre el tema del trabajo.<sup>128</sup> Hay que señalar que Marx, en esta obra, señala la

---

<sup>125</sup>Ollman, Bertell: *Alineación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1973, 177.

<sup>126</sup> Ibid., p. 177.

<sup>127</sup> De hecho este autor ubica las dos últimas formas de alienación que expusimos, como las que tienen una conexión significativa con el concepto de ideología. Ver: Ricoeur, Paul: *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1991, p. 83.

<sup>128</sup>Karl Löwith es uno de los pocos autores que puso énfasis en que uno de los ejes más importantes de la obra en cuestión de Marx, fue el de verter sus críticas contra la economía política clásica. La crítica de Marx a la economía política clásica, dice, consistió en que ésta justificó (¿ideológicamente?) el desarrollo del sistema capitalista sin denunciar la alienación y degradación humana que provoca. Esto está ligado para Löwith con otras críticas de Marx a los economistas clásicos, dado que ellos no se preocuparon de lo que ocurría con el trabajador fuera de su centro de trabajo (eso era objeto de atención de médicos, juristas, religiosos y políticos), sólo veían a éste como un mal necesario para la reproducción del capital, y consideraban que sus necesidades no deberían atrofiar su funcionamiento. En pocas palabras, “su principio ascético fundamental consiste en renunciar a la totalidad de las necesidades que no sirvan al aumento del capital”. Löwith, Karl: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del siglo XIX*,

falta de rigor de los economistas clásicos, y no tanto por el hecho de actuar en defensa de los intereses burgueses al esconder tramposamente la explotación de la clase trabajadora por la clase capitalista, sino por proceder, en sus investigaciones, de manera invertida tomando las causas por los efectos, y los efectos por las causas. En obras posteriores, Marx sí acusará de ideológica a esa manera de proceder de los economistas (y en general a los que se dedican a hablar de problemas sociales), contraponiéndola a la práctica científica o teórica. Esperamos que la siguiente cita sirva como preámbulo para el siguiente apartado:

Cierto que el concepto de trabajo enajenado (de la vida enajenada) fue extraído por nosotros de la economía política, como resultado del movimiento de la propiedad privada. Pero el análisis de este concepto revela que, aunque la propiedad privada aparezca como el fundamento, como la causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia de éste, del mismo modo que los dioses no son, en su origen, la causa, sino el efecto del extravío de la mente del hombre.<sup>129</sup>

### **I.3. LA IDEOLOGÍA COMO FALSA CONCIENCIA**

Los fenómenos ideológicos, que en las obras tempranas de Marx llevaron el nombre de inversiones de la realidad, seguirán siendo analizados por el mismo autor en obras posteriores, sólo que esta vez aparecerán señalados con otros términos, o más bien metáforas, que coinciden con el concepto de falsa conciencia. Metáforas como: cámara oscura, fantasmas, ilusiones, mistificaciones, sombras, ecos, reflejos, sublimaciones y fetiches, servirán a Marx para ejemplificar actitudes ideológicas donde el sujeto en

---

Madrid, Katz, 2008, pp. 358-359. También lo menciona lo mismo, sólo que de pasada, Paul Ricoeur, ver: *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1991, p. 89.

<sup>129</sup>Marx, Karl, y Engels, Federico: *Escritos económicos varios*, Trad. Wenceslao Roces, Editorial Grijalbo, México, 1962, p. 70.

cuestión cree falsamente que sus ideas o creencias acerca del mundo son impermeables e independientes de la realidad socio-material.

Cabe señalar que no obstante que la noción de falsa conciencia sea la noción que la mayoría de los estudiosos del tema han aceptado,<sup>130</sup> el calificativo de falsa conciencia nunca fue utilizado por el propio Marx. Sin embargo creemos que con las metáforas señaladas se expresa un sentido similar al que se quiso dar con el de falsa conciencia, y nos atrevemos a asegurar que Marx, de haber vivido diez años más, no le hubiera hecho ninguna corrección a los términos que utilizó Engels en una carta de 1893 a Mehring, donde por primera vez un marxista relaciona a la ideología con la falsa conciencia:

La ideología es un proceso que el llamado pensador cumple conscientemente, es cierto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas motrices que lo impulsan le permanecen desconocidas, pues de lo contrario no sería un proceso ideológico. De aquí que imagine motivos falsos o aparentes. Porque es un proceso mental, deriva su forma y su contenido del pensamiento puro, sea el suyo propio o el de sus predecesores. Trabaja con material meramente intelectual, que acepta sin examen como producto del pensamiento, no investiga buscando un proceso más lejano, independiente del pensamiento; su origen le parece evidente, porque como todo acto se verifica por intermedio del pensamiento, también le parece estar basado en última instancia sobre el pensamiento...<sup>131</sup>

Si bien este pequeño fragmento de la carta de Engels nos da una idea de lo que es la falsa conciencia, están ausentes otros aspectos que se irán aclarando conforme se vayan viendo las diferentes formas en las que Marx se refería a la ideología. No obstante en la cita se deja ver que la ideología como falsa conciencia no se remite sólo

---

<sup>130</sup> Göran Therborn ha sido de los pocos autores en denunciar la reducción del concepto marxiano de ideología al término de “falsa conciencia”. Gracias a tal reducción a dado lugar, según él, a malas interpretaciones y a abusos como el de creer que la ideología es un error en la mente de los humanos y no algo que está latente en prácticas e instituciones sociales. Ver principalmente su obra: *Ideología del poder y el poder de la ideología*, Siglo XXI, México, 1990.

<sup>131</sup> Marx/Engels: *Correspondencia*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1977, p. 635.

al problema de la forma en que se piensa al mundo, sino también a condiciones materiales que operan para que eso ocurra. Para la exposición de esas formas de entender la falsa conciencia, y con el objetivo de no revolver conceptos de diferente índole, decidimos dividir el tema de la falsa conciencia en dos partes donde se abordan dos problemáticas que, aunque fuertemente relacionadas, son distinguibles en los escritos del comunista alemán. Nos referimos a los problemas de la incumbencia de la teoría del conocimiento, y a los que entran en el campo de lo socio-político-económico, es decir, a los problemas relacionados a la legitimación, al ocultamiento, y a la reproducción, de las relaciones sociales de explotación vigentes en una formación social determinada. Veamos primero lo relacionado a cuestiones epistemológicas

### **I.3.1. Falsa conciencia y sus metáforas epistémicas**

En *La ideología alemana* -obra que la mayoría de los comentaristas aceptan como el receptáculo principal de la teoría marxiana sobre la ideología- no ha desaparecido del todo la influencia de Feuerbach sobre Marx y Engels, pese a que este autor fue, junto a Bruno Bauer y Max Stirner,<sup>132</sup> el blanco de sus ataques. Lo decimos porque desde el mismo prólogo denunciaron que la mayoría de los hombres son portadores de ideas falsas sobre sí mismos, sobre su manera de actuar, y sobre cómo deberían de actuar,<sup>133</sup> pero no sólo eso, además cargan sobre sus hombros, más bien sobre sus cabezas, esas falsas ideas de la misma forma que, como vimos con Feuerbach, los creyentes en Dios

---

<sup>132</sup> Para un análisis más profundo y certero de la razón por la que Marx y Engels atacan a estos tres autores recomendamos leer: Thompson, John B: *Studies in the Theory of Ideology*, University of California Press, Berkeley, 1984, p. 1. Igualmente véase el primer capítulo de: Fernández Liria, Carlos: *El materialismo*, Editorial Síntesis, Madrid, 1998.

<sup>133</sup> Marx/Engels: *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, p. 11.

crean, cargan y se someten a la deidad que ellos mismos crearon sin poder dar cuenta de ello. En otras palabras, “ellos, los creadores, se han rendido ante sus creadores”.<sup>134</sup>

El giro que dieron Marx y Engels en *La ideología alemana* respecto a Feuerbach radicó, entre otras cosas, en que dejaron de creer que las ideas falsas debían combatirse únicamente con ideas “verdaderas”. De hecho, eso mismo buscaron hacer Feuerbach, Bauer y Stirner. Pero en los tres casos se cometió el mismo error: se pretendió, por un lado, separar tajantemente la realidad en un mundo de ideas, y en otro de cosas materiales; y asumieron, por el otro, que existía un predominio de las ideas sobre la realidad social, de ahí su desatinada creencia en que combatiendo a las ideas (falsas) con otras ideas (verdaderas) se acabarían los problemas sociales como el de la alienación religiosa. Así, no nos debe sorprender que Marx y Engels fueran muy severos con quienes sostuvieron esas falsas afirmaciones, y desnudaron a aquéllos autores que se hacían pasar por “críticos radicales”, o lobos feroces, cuando en realidad sólo eran “acríticos industriales de la filosofía”,<sup>135</sup> u ovejas que no hacían otra cosa que “balar filosóficamente”.<sup>136</sup> Peor aún, a pesar de “su fraseología supuestamente “revolucionaria”, los ideólogos neohegelianos [fueron], en realidad, [unos] perfectos conservadores.<sup>137</sup>

Ahora bien, como habíamos señalado, el término de falsa conciencia aunque no aparece en las obras de Marx (solo y en colaboración con Engels), sí aparecen términos como el de “ilusiones” y “fantasías” que fueron utilizados cuando se refirió a las creencias de los autores que defendían, además de una supuesta independencia de las ideas, la determinación del ser social por las ideas. El colmo de la ideología se hacía

---

<sup>134</sup> Ibid., p. 11.

<sup>135</sup> Ibid., p. 15.

<sup>136</sup> Ibid., p. 11.

<sup>137</sup> Ibid., p. 18.

presente cuando, partiendo de dichas premisas, creían erróneamente que los problemas de la realidad material tenían su origen en las ideas o en la forma de pensarla y, por ende, dichos problemas podían ser resueltos en y con el pensamiento, es decir cambiando nuestra forma de pensar el mundo. En la siguiente cita se nota claramente cómo Marx y Engels acusan de ilusos y fantasiosos al trio de autores que estaban convencidos de poder cambiar la realidad material (en el sentido marxista del término, es decir, el conjunto de relaciones sociales históricamente condicionadas), simplemente cambiando la manera de concebirla:

Y, como entre estos neohegelianos las ideas, los pensamientos, los conceptos y, en general, los productos de la conciencia por ellos independizada eran considerados como las verdaderas ataduras del hombre, exactamente lo mismo que los viejos hegelianos veían en ellos los auténticos nexos de la sociedad humana, era lógico que también los neohegelianos lucharan y se creyeran obligados a luchar solamente contra estas ilusiones de la conciencia. En vista de que, según su fantasía, las relaciones entre los hombres, todos sus actos y su modo de conducirse, sus trabas y sus barreras, son otros tantos productos de su conciencia, los neohegelianos formulan consecuentemente ante ellos el postulado moral de que deben trocar su conciencia actual por la conciencia humana, crítica o egoísta, derribando con ello sus barreras. Este postulado de cambiar de conciencia viene a ser lo mismo que el de interpretar de otro modo lo existente, es decir, de reconocerlo por medio de otra interpretación.<sup>138</sup>

Para Marx, una realidad criticada sigue siendo la misma realidad; hacer crítica de la ideología (como de la religiosa) no hace que se desvanezcan en el aire las condiciones materiales que la hacen posible. Aunque algunos comentaristas sostienen que Marx en *La ideología alemana* no ha podido sacudirse del todo la influencia del autor de *La esencia del cristianismo*, la verdad es que trabajará con conceptos

---

<sup>138</sup> Ibid., p. 18.

totalmente diferentes (en la forma y en el contenido), lo cual se nota cuando reiteradamente acusa a Feuerbach y compañía (Max Stirner y Bruno Bauer) por creer falsamente (ilusoriamente) haber logrado avances en los planos teórico y práctico. En el plano teórico, pretendieron haber refutado el idealismo de Hegel (sin haberse salido ni un milímetro del sistema de éste) en base a una postura supuestamente materialista que tomaba “ciertas categorías hegelianas puras y auténticas, tales como las de substancia y autoconciencia, para profanarlas más tarde con nombres más vulgares, como los de género, el Único, el hombre, etc.”.<sup>139</sup> Y en el práctico, los tres autores en cuestión se engañaron, por ejemplo, al creer que la libertad humana vendría por sí sola una vez demostrado “teóricamente” que la libertad era posible. Carlos Fernández Liria analizó con cuidado la crítica de Marx a los neohegelianos, y nos dice la diferencia profunda que los separa:

Para la izquierda hegeliana la tarea práctica está contenida en el éxito de la teórica: si se consigue demostrar al hombre su libertad, se habrá deshecho la ilusión y, por tanto, se habrá superado la enajenación. Para Marx no se habrá hecho nada prácticamente hasta que no se haya destruido realmente las condiciones de esa esclavitud. La teoría no viene aquí más que a “añadirse a lo real” proporcionando a la práctica el arma teórica de saber con qué condiciones reales tiene que enfrentarse.<sup>140</sup>

En vista de lo afirmado hasta aquí, conviene aclarar inmediatamente qué entendió Marx por “realidad” para entender por qué consideró ideológica a esa forma de conciencia. Aclarar esto nos permitirá, además, entender las otras metáforas de la falsa conciencia. En *La ideología alemana* Marx y Engels mostrarán que la realidad no debe

---

<sup>139</sup> Ibid., p. 17. Carlos Fernández Liria dice al respecto que no sería extraño que alguien “tomase por materialistas posturas que en realidad no sólo siguen siendo idealistas sino que, en comparación con Hegel, son incluso clasificables como ultraidealistas”. Fernández Liria, Carlos: *El materialismo*, Editorial Síntesis, Madrid, 1998, p. 40.

<sup>140</sup> Fernández Liria, Carlos: *El materialismo*, Editorial Síntesis, Madrid, 1998, p. 50.

ser separada en dos mundos como se había hecho hasta antes de Hegel, donde filósofos antiguos, medievales y modernos constantemente caían en dualismos insuperables de distinta denominación, a saber: ser-pensamiento, idea-materia, forma-contenido, teoría-práctica, sujeto-objeto, etc. Para Marx, en cambio, la realidad es una sola donde pensamiento y materia son inseparables pues interactúan, subsisten y se condicionan mutuamente. Pensando la realidad de ese modo se evita caer dentro del idealismo que sobrevalora el papel del pensamiento y le asigna un triste papel a la materia; o en el materialismo vulgar que concede a lo material una importancia tan grande que reduce el papel del sujeto a un simple contemplador pasivo. Pensamos que eso queda claro en la primera de las *Tesis sobre Feuerbach*:

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluyendo el de Feuerbach– es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la actividad humana como una actividad objetiva. Por eso, en *La esencia del cristianismo* sólo considera la actitud teórica como la auténtica humana, mientras que concibe y plasma la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación revolucionaria, práctico-crítica.<sup>141</sup>

En su comentario de la primer tesis, Sidney Hook resalta dos puntos importantes: la crítica de Marx a los materialistas (de Demócrito a Feuerbach); y la crítica a la propuesta de solución que estos dan a las dificultades filosóficas sobre el conocimiento. Y estas dos críticas conllevan tanto una reflexión sobre el problema de qué tan activo o pasivo resulta el entendimiento humano en el acto de conocer; como un

---

<sup>141</sup> Marx/Engels: *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, pp. 665-666.

primer acercamiento a la concepción que tuvo Marx del término *praxis*. Sobre el primer punto, Hook menciona la forma en que, según Marx, los materialistas anteriores a él concebían erróneamente la mente humana como pasiva, y no como una mente capaz de influir en la realidad:

Concebían la mente humana como pasiva y moldeable. Incluso en el caso, como de Locke, de que se dotara al entendimiento de ciertos poderes con qué elaborar ideas a partir de lo venido de fuera, no se reconocía adecuadamente el papel desempeñado por los seres humanos al reaccionar frente al ambiente, al alterarlo y transformarlo. Puesto que el materialismo, operando con la simple relación de causa-efecto no podía dar razón de la actividad transformativa del hombre, no podía dar razón de la realidad del pensamiento humano y de sus frutos prácticos.<sup>142</sup>

Sobre la *praxis*, Hook dice que para Marx este concepto “recibía su carácter no de intereses personales que podían o no haber existido, sino de artes y técnicas, de tradiciones vivas y de modos de actuación que el hombre aplica a todo lo que hace y ve... La doctrina marxista de la *praxis* permitía explicar lo que todos los filósofos admitían, pero a lo que no podían dar razón sin contar cuentos de hadas, es decir, cómo puede el conocimiento dar poder. Según Marx, el conocimiento confiere poder, en razón de las actividades que desarrolla para transformar las cosas, al servicio de las necesidades sociales”.<sup>143</sup>

Jorge Larraín, casi en la misma línea que Sidney Hook, centra su análisis en el concepto de *praxis* de Marx, y advierte que éste es algo más complejo de lo que a simple vista aparece,<sup>144</sup> y reconoce que el concepto de *praxis* es una pieza importante

---

<sup>142</sup> Hook, Sidney: *La génesis del pensamiento filosófico de Marx: De Hegel a Feuerbach*, Barral, Barcelona, 1974, p. 338.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 346.

<sup>144</sup> Varios autores han trabajado con cuidado el concepto de *praxis* en Marx, entre otros están: Hook, Sidney: *La génesis del pensamiento filosófico de Marx: De Hegel a Feuerbach*, Barral, Barcelona, 1974; Kolakowski, L.: *Las principales corrientes del marxismo*, Vol. 1, Alianza, Madrid, 1976; McLellan,

para poder armar el rompecabezas que nos permitirá entender cómo se forman todas las ideas, incluso las ideas falsas. Según él, debemos tener claro que Marx no pensaba que la praxis se remitiera únicamente al mundo del trabajo donde el hombre produce sus medios de subsistencia física, ya que también queda incluida bajo este concepto la producción del mundo social y espiritual en el cual “viven, transformando de este modo la naturaleza, la sociedad y ellos mismos”.<sup>145</sup> Esto que rescata Larraín tiene su base, más que en la tesis citada, en la parte de *La ideología alemana* donde Marx y Engels aseguran partir, en su teoría materialista e histórica, de premisas como: “los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se ha encontrado como las engendradas por su propia acción”.<sup>146</sup> Y más adelante dicen:

El modo como los hombres producen sus modos de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción **no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física** [las negritas son nuestras] de los individuos. Es ya, más bien... un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos.<sup>147</sup>

Cabe señalar, que con tal afirmación nuestros autores ya están suponiendo el papel que tiene la historia en su concepción de la realidad, ya que al afirmar que los hombres producen y se reproducen de determinada manera, están sugiriendo que los hombres nunca han producido lo mismo, ni del mismo modo, ni mucho menos individualmente, durante siglos. Más bien aseguran que dichos aspectos de la

---

David: *Karl Marx: su vida y sus ideas*, Crítica, Barcelona, 1977; Rubel, Maximilien: *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Paidós, Buenos Aires, 1970; y también tenemos, la que en nuestra opinión es la mejor obra de Adolfo Sánchez Vázquez: *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI, México, 2003. Otro estudio muy importante que no sólo abarca el concepto de praxis en Marx, sino también el concepto de naturaleza, es el de Alfred Schmidt. Lo de la praxis buscarlo en: Schmidt, Alfred: *El concepto de naturaleza en Marx*, Siglo XXI, México, 1976, p. 132.

<sup>145</sup>Larraín, Jorge: *El concepto de ideología*, Vol. 1, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007, p. 58.

<sup>146</sup>Marx/Engels: *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, p. 19.

<sup>147</sup>Ibid., p. 19.

producción se han ido transformando a través de la historia, y no hay razones para creer que la manera que tiene el hombre de entender esa misma realidad se haya mantenido estática. En pocas palabras, para Marx y Engels no han existido, ni existen, ni existirán verdades eternas sobre la realidad, y quien se dedique al estudio de fenómenos sociales sin reconocer que éstos han ocurrido de manera históricamente diferente, y aplicando sus categorías trans-históricas y a rajatabla, estará actuando ideológicamente pues “no ve que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades”.<sup>148</sup>

Con esto ya puede quedar más claro el motivo por el cual la realidad para Marx no es otra que la actividad (física y teórica) humana; actividad que nunca permanece inmóvil, pues ha cambiado, está cambiando, y seguirá cambiando conforme vayan surgiendo las distintas necesidades humanas y sus modos de satisfacerlas. Esto concuerda con la concepción de Marx sobre la verdad, pero tal como se expresa en la segunda tesis sobre Feuerbach:

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una realidad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad y su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica, es un problema puramente escolástico.<sup>149</sup>

---

<sup>148</sup> Ibid., p. 47.

<sup>149</sup> Ibid., p. 666.

Sobre la noción de verdad de Marx, nuevamente es Larraín el que ofrece una interpretación convincente y clara.<sup>150</sup> Su comentario trata de mostrar que la verdad para Marx no debe ser considerada de manera aislada y ajena al objeto de estudio y al pensamiento que lo categoriza; ni mucho menos debe creérsela fundida, de manera exclusiva, autónoma y sempiterna, en cualquiera de esas dos instancias (objeto o pensamiento). Así, para el comunista alemán “la verdad no está ni en la realidad misma ni en el sujeto concebidos como esferas separadas. La verdad no pre-existe al sujeto o a la realidad. La verdad está constantemente siendo producida a medida que los sujetos construyen una realidad en la cual ellos mismos son parte importante”.<sup>151</sup>

Ahora bien, sin perder de vista que en la percepción correcta de la realidad intervienen los factores epistemológicos, históricos, económicos, políticos y sociales, ya podemos abordar otros textos de Marx y Engels y entender el porqué de sus críticas a diversos autores. Ya en *La ideología alemana* veníamos viendo cómo acusaron al trío de hegelianos (Feuerbach, Bauer y Stirner) de ideólogos, por no haber entendido que los debates filosóficos en los que se vieron envueltos no eran otra cosa que el reflejo de las contradicciones sociales existentes en ese momento en Alemania.<sup>152</sup> Lo cual implica que procedieron incorrectamente en dos niveles: al creer absurdamente que solucionaban los problemas sociales por el simple hecho de confrontar y demostrar la “verdad” de sus ideas; y al desconocer que sus mismas ideas estaban enraizadas en la realidad de la que se evadían, ignorando que sus ideas lejos de ser la cura de la enfermedad, eran, en cierta

---

<sup>150</sup> Un texto que no debemos pasar por alto es el de Alfred Schmidt donde aborda la concepción que tuvo Marx sobre la naturaleza. En el segundo capítulo de dicho texto ofrece una visión bien fundamentada sobre la teoría del conocimiento en Marx. Schmidt dice que para Marx “el proceso del conocimiento no es un mero proceso teórico interno. Está al servicio de la vida. La idea de que el conocimiento tenga una existencia autosuficiente y separada de la vida, en una palabra, cualquier concepción contemplativa de la filosofía, constituye para Marx la expresión del autoextrañamiento humano”. Schmidt, Alfred: El concepto de naturaleza en Marx, Siglo XXI, México, 1976, p. 109.

<sup>151</sup> Larraín, Jorge: *El concepto de ideología*, Vol. 1, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007, p. 168.

<sup>152</sup> Marx/Engels: *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, p. 18.

medida, el síntoma de ésta. La misma forma torcida de proceder se atribuyó también a aquellos historiadores que para estudiar el desarrollo histórico vieron únicamente el desarrollo de las ideas o la vida de sus grandes personajes, y descuidaron, incluso ocultaron, los aspectos socio-materiales de la misma.<sup>153</sup>

Pero Marx no sólo en *La ideología alemana* hizo ese tipo de críticas a la ideología; en la *Miseria de la filosofía* las vierte contra Proudhon y, en menor medida, contra algunos economistas clásicos. Una vez más echará mano de otras metáforas epistémicas para señalar las nociones de Proudhon que considera motivadas por una conciencia falsa sobre de la realidad. Las metáforas en ese caso no son las de fantasías o ilusiones, sino las de “misterios” y/o “revelaciones”. Con ellas Marx se refiere a Proudhon, pues, como él dice, presenta sus tesis de manera tan endeble y sin fundamentos en la vida real, que más bien parecerían misterios, revelaciones, o “secretos arrancados al seno de Dios”.<sup>154</sup> ¿Por qué Marx califica de esa manera las ideas de Proudhon? En nuestra opinión, por tres principales razones: por partir de la premisa de que pueden existir sujetos autónomos y aislados (robinsones) sin ningún tipo de condicionamiento social previo; por su visión a-histórica de la realidad; por actuar como si sus ideas fueran cuasi revelaciones divinas y no fueran el producto de las contradicciones sociales de su tiempo. Respecto a la primera razón, Marx reclama a Proudhon<sup>155</sup> el partir, para su análisis de la división del trabajo, de sujetos que primero producen de manera aislada y autónoma para, en un segundo momento, entrar en relación con otros productores también aislados e independientes. La segunda y tercera razones aparecen en la siguiente cita, cuando Marx se refiere a la forma errónea, acrítica o ideológica en la que explicaron Proudhon, y algunos economistas, las relaciones

---

<sup>153</sup> Ibid., p. 44.

<sup>154</sup> Marx, Karl: *Miseria de la filosofía*, Siglo XXI, México, 1981, p. 10.

<sup>155</sup> Ibid., p. 12.

sociales de producción. Nótese la contundencia de las preguntas con la que se cierra la cita:

Los economistas nos explican cómo se produce en esas relaciones dadas, pero lo que no nos explican es cómo se producen esas relaciones, es decir, el movimiento histórico que las engendra. El señor Proudhon, habiendo tomado esas relaciones como principios, categorías, pensamientos abstractos, no tiene más que poner *orden* en esos pensamientos que ya están ordenados alfabéticamente al final de todo tratado de economía política. Los materiales de los economistas son la vida activa y dinámica de los hombres; los materiales del señor Proudhon son los dogmas de los economistas. Pero desde el momento en que no se persigue el movimiento histórico de las relaciones de producción, del que las categorías no son sino la expresión teórica, desde el momento en que no se quiere ver en esas categorías más que ideas y pensamientos espontáneos, independientes de las relaciones reales, se está forzando a asignar como origen de estos pensamientos al movimiento de la razón pura. ¿Cómo hace nacer esos pensamientos la razón pura, eterna, impersonal? ¿Cómo procede para producirlos?<sup>156</sup>

Podríamos poner más ejemplos que siguen esta misma línea, y que van dirigidos a otros economistas, historiadores, filósofos o dirigentes, pero son tan abundantes que sería imposible registrarlos todos.<sup>157</sup> Lo que no podemos omitir son los señalamientos de Marx, en *El capital*, a los economistas clásicos. En su obra principal, a la par de la exposición de las inconsistencias y limitaciones de los economistas clásicos (Smith y Ricardo, principalmente), va construyendo sus teorías (sobre el valor, el plusvalor, el

---

<sup>156</sup> Ibid., p. 85.

<sup>157</sup> Unos ejemplos se pueden encontrar en: Marx, Karl: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo 2, Siglo XXI, México, 1880, p. 395. Marx, Karl: *Teorías sobre la plusvalía*, Tomo 2, Editorial Cartago, Buenos Aires, 1975, p. 320. Marx, Karl: “Crítica del Programa de Gotha” en: Marx/Engels: *Obras escogidas*, Tomo II, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955, p. 35. También tenemos ejemplos del mismo tipo en obras donde Engels colaboró con Marx, y donde se critica a algunos tipos de socialismo: *Manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998, p. 74. O en obras que Engels escribió solo, en donde se ataca a historiadores que omiten la lucha de clases para centrarse en conflictos de ideas: Engels, Federico: *Las guerras campesinas en Alemania*, Grijalbo, México, 1971, p. 52

salario, la ganancia, etc.) sobre cimientos o premisas que se han venido señalando.

Como muestra del tono de las críticas en esa obra, baste el siguiente botón:

Una de las fallas fundamentales de la economía política clásica es que nunca logró desentrañar, partiendo del análisis de la mercancía y más específicamente del valor de la misma, la forma de valor, la forma misma que hace de él un valor de cambio. Precisamente en el caso de sus mejores expositores, como Adam Smith y Ricardo, trata la forma del valor como cosa completamente indiferente, o incluso exterior a la naturaleza de la mercancía. Ello no sólo se debe a que el análisis centrado en la magnitud del valor absorba por entero su atención. Obedece a una razón más profunda. La forma de valor asumida por el producto del trabajo es la forma más abstracta, pero también la más general, del modo de producción burgués, que de tal manera queda caracterizado como tipo particular de producción social y con esto, a la vez, como algo histórico. Si nos confundimos y la tomamos por la forma natural eterna de la producción social, pasaremos también por alto, necesariamente, lo que hay de específico en la forma de valor, y por lo tanto en la forma de la mercancía, desarrollada luego en la forma de dinero, la del capital.<sup>158</sup>

En el *Manifiesto comunista*, en una parte poco comentada, Marx y Engels lanzan sus críticas a algunos de los ideólogos del socialismo (“real”, burgués, pequeño burgués, feudal y utópico), que no obstante tomar partido por las clases oprimidas, al estar basados en ideas “fantasiosas” y sin asidero en la realidad, pierden su seriedad y poder crítico. En otras palabras, para los socialistas de este tipo “el lugar de la actividad social debe ocuparlo su actividad inventiva personal: el lugar de las condiciones históricas de la liberación deben asumirlo condiciones fantásticas; el lugar de la organización del proletariado como clase, que transcurre paulatinamente, debe tomarlo una organización de la sociedad fraguada por ellos”.<sup>159</sup>

---

<sup>158</sup> Marx, Karl: *El Capital*, Siglo XXI, Tomo I/Vol. 1, México, 1977, p. 98.

<sup>159</sup> Marx/Engels: *Manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998, p. 79.

Otra de las metáforas, quizá la más polémica que Marx utiliza para acusar a alguien de tener falsa conciencia, es la de la “cámara oscura”.<sup>160</sup> En ella se conservan algunos residuos de su concepción temprana de la ideología como inversión, ya que, como vimos en el apartado anterior, la inversión consistía en tomar como sujeto lo que en realidad era predicado. Esto trasladado a su crítica del Estado y de la religión, implicaba tomar equivocadamente a Dios y al Estado como entes autónomos, cuando en realidad eran predicados o instituciones surgidas de las mismas relaciones entre sujetos. Esta idea vuelve a aparecer cuando Marx y Engels hablan en *La ideología alemana* de la metáfora de la cámara oscura. Con la excepción que ahora no estarán de lado de Feuerbach sino en su contra, y señalan la manera invertida en que procede en armonía con otros ideólogos alemanes, pues “descienden del cielo a la tierra” en lugar de “ascender de la tierra al cielo”;<sup>161</sup> y observan la realidad de cabeza, tal y como aparece la imagen invertida en dicha cámara:

La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser conciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidas como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida...<sup>162</sup>

En relación a la “cámara oscura” se encuentran otras metáforas que buscan señalar los mismos problemas. Nos referimos a las metáforas que hacen alusión a “reflejos”, “sublimaciones” o “ecos”. Las tres metáforas de Marx y Engels son aplicadas

---

<sup>160</sup> Para un análisis más profundo de la ideología en relación a la “cámara oscura” recomendamos cuatro obras principalmente: Thompson, John B.: *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica en la era de la comunicación de masas*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2010, p. 56. Larraín, Jorge: *El concepto de ideología*, Vol. 1, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007, p. 55. Kofman, Sarah: “*Camera obscura*”: *de l'idéologie, Galilée*, París, 1973. Eagleton, Terry: *Ideología. Una introducción*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 108.

<sup>161</sup> Marx/Engels: *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, p. 26.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 26.

a las ideas falsas de los autores que no son ni siquiera concientes de que éstas (sus ideas) son el resultado de las mismas contradicciones del mundo social de la producción:

Se [debe] partir del hombre que realmente actúa y, arrancando también de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales.<sup>163</sup>

Las últimas metáforas expuestas, creemos, no deben tomarse superficialmente. Si se sacan del contexto en el que fueron escritas, o se pasa por alto su relación con otros conceptos de la teoría marxiana, se consideraría a Marx como a un simple empirista que sobrevaloraba lo material y despreciaba las ideas, falsas o verdaderas, que se tenían acerca de éste (del mundo material). Una más grosera y mala interpretación adjudicaría a Marx una visión totalmente economicista que considera real sólo a las relaciones de producción y toma a las ideologías como irreales o simples alucinaciones subjetivas. Por el contrario, cuando Marx habla de ideología, la considera como algo objetivo que forma parte y tiene un papel importante dentro de una formación social, y por lo tanto es algo que puede ser explicado objetivamente siempre y cuando se parta y se tome en cuenta la especificidad de esa misma formación social.<sup>164</sup> Ya habíamos visto que Marx nunca separó el mundo en esos dos polos, y habría que agregar que él trató de dar cuenta de la razón por la cual se procedía a esa separación: la razón principal no es la mente febril de los filósofos que tiende a enredar las cosas, sino

---

<sup>163</sup> Ibid., p. 26.

<sup>164</sup> El filósofo ruso Voloshinov hace algunas aclaraciones sobre este punto, relacionándolo con su investigación sobre la función ideológica del lenguaje: Voloshinov, Valentin Nikólaievich: *El marxismo y la filosofía del lenguaje. (Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje)*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 33.

las condiciones sociales que no están exentas de contradicciones ni de una *división social del trabajo*<sup>165</sup> tendiente a separar el trabajo en físico y mental:

La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual. Desde este instante, puede la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa *realmente* algo sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría “pura”, de la teología “pura”, la filosofía y la moral “puras”, etc. Pero, aun cuando esta teoría, esta teología, esta filosofía, esta moral, etc., se hallen en contradicción con las relaciones existentes, esto sólo podrá explicarse porque las relaciones sociales existentes se hallan, a su vez, en contradicción con la fuerza productiva existente.<sup>166</sup>

La última metáfora que concuerda con la ideología como falsa conciencia, es la tan debatida metáfora del edificio, es decir, la que Marx utilizó al referirse a la infraestructura y superestructura. Bajo ese esquema, y según una interpretación vulgar de ella, la sociedad sería como un edificio donde las relaciones económicas ocuparían el lugar de los cimientos (infraestructura); y las instancias ideológicas (como el Derecho, la moral, la filosofía, la religión, etcétera) el edificio (la superestructura) que se levanta sobre éstos. La metáfora del edificio se puede encontrar en diferentes partes de *La ideología alemana*, pero está enunciada de manera más explícita (quizá por eso se ha abusado de ella) en el famoso *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política*:

---

<sup>165</sup> Los autores que con más claridad abordaron la visión marxiana sobre la división social del trabajo que dividió el trabajo en mental y físico tenemos: Ricoeur, Paul: *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1991, pp. 123-124. Thompson, John B.: *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica en la era de la comunicación de masas*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2010, pp. 57-58. Williams, Raymond: *Marxismo y literatura*, Ediciones Península, Barcelona, 2000, pp. 83-84.

<sup>166</sup> Marx/Engels: *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, pp. 32-33.

En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forman la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la estructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en una contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la fase económica se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y de las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombre adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo<sup>167</sup>.

Pocas tesis de Marx han sido tan criticadas, distorsionadas y rechazadas, como la de la relación entre base y superestructura (“estructura económica” y “estructura ideológica”). A ella han acudido tanto autores que quieren resumir de un plumazo la teoría en general de Marx, tildándola de economicista,<sup>168</sup> como aquellos que quieren evitarse el esfuerzo que sería necesario para leer y entender la vasta obra del comunista

---

<sup>167</sup> Marx, Karl: *Introducción general a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, 1982, p. 66-67.

<sup>168</sup> Necesitaría una cantidad absurda de hojas para citar todos los autores que han reducido los postulados de Marx a esas cuantas letras. Nos basta con mencionar a algunos autores recientes. En primer lugar tenemos a Habermas, especialmente en sus obras: *Teoría y praxis: Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid, 2000; y *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1992. También tenemos a Axel Honneth, especialmente la obra donde él acusa a Marx de utilitarista por reducir todo conflicto a una lucha de intereses de clase: *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona, 1997.

de Tréveris (nada más fácil que decir que en ese pequeño fragmento se encuentra toda la teoría marxiana y marxista, y que sería inútil acercarse a otras obras).<sup>169</sup> Esos mismos críticos de Marx han ignorado los argumentos de algunos autores, no necesariamente marxistas, que desmienten el supuesto economicismo basados en el conjunto de las obras de Marx (específicamente: *La lucha de clases en Francia*, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, y *La guerra civil en Francia*), donde él habla, sí de la importancia de relaciones sociales de producción, pero sin restarle importancia a la política, o a otros ámbitos de la vida social y cultural, ni considerándolos simples epifenómenos de la vida económica. Desde luego que esto no quiere decir que la obra de Marx sea tan clara que no debió haber malos entendidos; muchos críticos han señalado con razón el carácter fragmentario, desordenado, y algunas veces oscuro, de algunas obras de Marx, lo cual ha motivado no pocas distorsiones. Esto sin exculpar al marxismo ortodoxo que en lugar de aclarar los malos entendidos contribuyó a su obscurecimiento al reducir todo, ellos sí,<sup>170</sup> a lo económico.

Una primera aclaración que se debe hacer antes que nada, es que la metáfora del edificio (y en general las ya señaladas) no debe ser considerada como una teoría, sino como un recurso literario que Marx utiliza para ilustrar y decir en pocas palabras el contenido de una teoría de la ideología que es mucho más compleja. Tuvo razón

---

<sup>169</sup> En el siguiente fragmento Engels se queja de esta forma de proceder o interpretar la teoría marxista: “La concepción materialista de la historia también tiene ahora muchos amigos de éstos, para los cuales no es más que un pretexto para no estudiar historia... En general, la palabra “materialista” sirve, en Alemania, a muchos escritores jóvenes como una simple frase para clasificar sin necesidad de más estudio todo lo habido y por haber; se pega esta etiqueta y se cree poder dar el asunto por concluido. Pero nuestra concepción de la historia es, sobre todo, una guía para el estudio y no una palanca para levantar construcciones a la manera del hegelianismo. Hay que estudiar de nuevo toda la historia, investigar en detalle las condiciones de vida de las diversas formaciones sociales, antes de ponerse a derivar de ellas las ideas políticas, del Derecho privado, estéticas, filosóficas, religiosas, etc., que a ellas corresponden”. Carta de Engels a K. Schmidt, en: Marx/Engels: *Obras escogidas*, Vol. II, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955, pp. 518-519.

<sup>170</sup> Kurt Lenk acusó de ello principalmente al marxismo soviético: Lenk, Kurt: *El concepto de ideología: comentario crítico y selección sistemática de textos*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, p. 27.

Ludovico Silva cuando habló de los abusos que se cometieron, por marxistas y no-marxistas, al no distinguir entre una “formulación metafórica y una explicación científica, lo que los condujo a presentar la teoría de Marx tal como la presentan los ideólogos burgueses, a saber, como un absurdo determinismo mecanicista, cuando no como un causalismo unilateral”.<sup>171</sup>

En respuesta a los que creen que la teoría de Marx es economicista, basándose en la tesis de la estructura y superestructura, señalaremos algunos pasajes de este autor, y de algunos otros, que pongan en su justa dimensión lo que para Marx significó la vida económica y, por ende, la ideología, tema principal de nuestra tesis. Haremos eso buscando despejar el panorama de tres problemas diferentes. En primer lugar, se ha acusado a Marx de dividir la realidad en dos, y de poner por un lado lo económico, y del otro a la ideología. Esto sería absurdo para Marx, y no lo decimos por lo ya señalado hasta aquí, pues para él no todo lo que entra en el lado contrario del mundo económico es ideológico (falsa conciencia), y se puede encontrar también una conciencia verdadera que puede dar cuenta de los procesos sociales sin creer que las categorías que utiliza para su análisis son independientes y ajenas de su objeto de estudio (de los procesos sociales). Jorge Larraín reconoció las confusiones que se han generado por ese motivo, y lo atribuye a una *imprecisión del lenguaje* por parte de Marx y Engels:

A pesar de encontrar un par de veces la expresión “superestructura ideológica” en los textos de Marx y Engels, ellos nunca identificaron “ideología” con la totalidad de las formas de conciencia social. La razón es que la mayoría de las referencias a la ideología hablan de una distorsión y es imposible pensar que Marx y Engels creyeran que todas las formas de conciencia social son puras distorsiones, de donde se puede

---

<sup>171</sup> S. Ludovico: *Teoría y práctica de la ideología*, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1989, p. 41.

concluir que para Marx la ideología forma parte de la superestructura de ideas, pero de ninguna manera constituye la totalidad de ella.<sup>172</sup>

El segundo problema que debe ser aclarado, para no sumarle ni restarle importancia a la ideología, es el problema del grado de influencia que ejerce una estructura sobre la otra. En este caso la crítica consiste en que Marx, según sus detractores, planteó un condicionamiento causal y unidireccional de la estructura económica sobre la estructura ideológica. Son muchas las consecuencias que se podrían deducir de esa forma de pensar, pero quizá la más grave sería la de la pérdida de la libertad, o imposibilidad de la acción revolucionaria para cambiar de modo de producción puesto que existe una relación de causa y efecto entre la base económica y la conciencia ideológica donde la primera condiciona todo lo que pase en la segunda. Desde luego consideramos que ese no fue el caso de Marx.<sup>173</sup> Es más, si Marx, y también Engels, hubieran pensado así, hubiera sido totalmente absurdo que ellos plantearan la posibilidad de un cambio revolucionario, tal como lo hicieron en casi todas sus obras. Si en algo se mantuvieron siempre firmes los dos alemanes, fue precisamente en su convicción de que la revolución era posible, no obstante los obstáculos o condiciones socio-históricas. Y tal convicción no estaba basada en sueños o utopías, como el caso de autores voluntaristas<sup>174</sup> (el otro extremo del economicismo) que

---

<sup>172</sup>Larraín, Jorge: *El concepto de ideología*, Vol. 1, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007, p. 64.

<sup>173</sup> Hay muchos autores que han presentado sólidos argumentos en contra de las críticas a Marx, pero consideramos que para el caso de las críticas sobre la estructura y la superestructura son recomendables los escritos de tras autores: Williams, Raymond: *Marxismo y literatura*, Ediciones Península, Barcelona, 2000; especialmente el capítulo 4, que es donde Raymond Williams aborda el tema de la ideología en Marx (p. 71). Voloshinov, Valentin Nikólaievich: *El marxismo y la filosofía del lenguaje. (Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje)*, Alianza Editorial, Madrid, 1992; este autor ruso hace un excelente estudio sobre la filosofía del lenguaje desde una perspectiva marxista. El tema de la ideología y la defensa de Marx se encuentra en el capítulo 2 de esta obra (p. 41). Y finalmente tenemos: Ricoeur, Paul: *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1991, p. 127.

<sup>174</sup> Estamos totalmente de acuerdo con István Mészáros cuando tacha de antidialécticos a los economicistas, que niegan la autonomía relativa de la conciencia, es decir, a los que piensan que la conciencia cambia si, y sólo si, cambia la estructura económica; y a los subjetivistas o voluntaristas, que

piensan hacer la revolución cambiando únicamente las mentalidades de los sujetos, sino en investigaciones de la economía, la política, o la historia, que han mostrado, por un lado, que todos los tipos de relaciones sociales existentes a lo largo de la historia fueron producto de la acción humana, y que, por el otro, son posibles las transformaciones revolucionarias. En conclusión, alguien que considere que los hombres somos como autómatas que actuamos totalmente condicionados por la vida económica nunca se hubieran expresado como Marx y Engels lo hicieron en *La ideología alemana*:

Esta concepción revela que la historia no termina disolviéndose en la “autoconciencia”, como “el espíritu del espíritu”, sino que en cada una de sus fases se encuentra un resultado material, una suma de fuerzas de producción, una relación históricamente creada con la naturaleza y entre unos y otros individuos [...] por tanto, **las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias** [las negritas son nuestras].<sup>175</sup>

Y el tercer problema a dilucidar, respecto a la relación entre estructura y superestructura, posiblemente nos deje más convencidos de la importancia que Marx le dio a cada uno de los dos ámbitos. Quizá también sirva para reforzar el argumento de lo aclarado en los dos puntos anteriores. Nos referimos precisamente al grado de importancia que Marx otorgó a cada una de las estructuras, donde sus críticos lo culpan de haber dado supuestamente una absoluta importancia a lo económico, y una nula a lo ideológico. También en esto diferimos de esas críticas, basados no sólo en lo ya expuesto, y en lo que nos falta por exponer, sino también en las propias palabras de Marx y Engels que alcanzaron a responder directamente a algunos de sus críticos que mal interpretaron su teoría. El ejemplo más claro de las réplicas de los fundadores del

---

dan una autonomía absoluta a la conciencia sin tomar en cuenta las condicionantes materiales Mészáros, Istvan: *Aspectos de la historia y la conciencia de clase*, UNAM, México, 1973, p.118.

<sup>175</sup> Marx/Engels: *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, pp. 40-41.

marxismo, fue una carta escrita por Engels a Joseph Bloch en septiembre de 1890. En dicha misiva Engels aclara lo siguiente:

Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta –las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas– ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su *forma*. Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores... la historia se hace de tal modo, que el resultado final siempre deriva de los conflictos entre muchas voluntades individuales, cada una de las cuales, a su vez, es lo que es por efecto de una multitud de contradicciones especiales de vida; son, pues, innumerables fuerzas que se entrecruzan las unas con las otras, un grupo infinito de paralelogramos de fuerzas, de las que surge una resultante – el acontecimiento histórico-<sup>176</sup>

Como se vio, ninguna línea de esta carta de Engels tiene desperdicio, pues habla de una variedad de instancias que en determinada coyuntura histórica resultan hasta más determinantes que la economía misma. Una de las claves de la carta contiene un momento clave de la respuesta a los críticos, pues Engels da a entender que cuando él y Marx dijeron que lo económico determina en última instancia a la historia, no quieren decir, como lo han querido distorsionar, que lo económico sea el único factor (y habría que subrayar “el único”) determinante del acontecer histórico.

---

<sup>176</sup> Engels en: Marx, Karl, F. Engels: *Obras escogidas*, Tomo II, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955, p. 520.

Pero no sólo Engels respondió a sus críticos, muchas respuestas como la anterior se encuentran de manera implícita en las obras políticas de Marx.<sup>177</sup> Ahí se habla de muchos factores, entre los que resaltan el político y el ideológico, que intervienen en el curso de los acontecimientos históricos. También en una nota al pie de página de *El capital* Marx no deja de notar que su obra estaba siendo tergiversada. En esa nota incluso cita unas líneas del prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (prólogo que citamos anteriormente, pero un fragmento más grande), mismas que fueron, y siguen siendo, el blanco de muchas críticas. Dejemos hablar a Marx por sí mismo:

Aprovecho la oportunidad para responder brevemente a una objeción que, al aparecer mi obra *Zur Kritik del politischen Ökonomie* (1859), me formuló un periódico germano-norteamericano. Mi enfoque –sostuvo éste– según el cual el modo de producción dado y las relaciones de producción correspondientes al mismo, en suma, “la estructura económica de la sociedad es la base real sobre la que se alza una superestructura jurídica y política, y a la que corresponden determinadas formas sociales de conciencia”, ese enfoque para el cual “el modo de producción de la vida material condiciona en general el proceso de la vida social, política y espiritual”, sería indudablemente verdadero para el mundo actual, en el que imperan los intereses materiales, pero no para la Edad Media y el mundo antiguo. Lo indiscutible es que ni la Edad Media pudo vivir de catolicismo ni el mundo antiguo de política. Es, a la inversa, el modo y manera en que la primera y el segundo se ganaban la vida, lo que explica por qué en un caso la política y en otro el catolicismo desempeñaron el papel protagónico.<sup>178</sup>

Es muy importante lo que Marx contestó en la cita anterior, pues deja ver que él reconoce diversos factores que entran en juego en una formación social, y dependiendo

---

<sup>177</sup> Marx, Karl: *La lucha de clases en Franciade 1848 a 1850*, Editorial Anteo, Buenos Aires, 1973; *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1978; y *La guerra civil en Francia*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1978.

<sup>178</sup> Marx, Karl: *El Capital*, Siglo XXI, Tomo I, Vol. 1, México, 1977, p. 100.

de las características específicas de ésta, variará el nivel de intervención que tiene cada uno de esos factores (ideológicos). Desde luego que Marx fue cuidadoso en no caer en el extremo opuesto al economicista, es decir, en el extremo donde se postula a un sujeto que actúa como si no existieran factores determinantes de índole material. Por algo menciona que no obstante el papel preponderante que jugó la política y la religión en la antigüedad y en la Edad Media, respectivamente, no se debe concluir que los habitantes de esas formaciones sociales no estuvieron asentados en sistemas de explotación humana, o que se alimentaran de ideas y rebanadas de aire.

En el siguiente apartado (y casi al final de la tesis) se darán otros argumentos para mostrar que la ideología para Marx no era un simple epifenómeno de la economía, o algo que se remitía únicamente a cuestiones epistemológicas.

### **I.3.2. Falsa conciencia e intereses de clase**

Hasta aquí sólo se había puesto énfasis en uno de los aspectos de la ideología como falsa conciencia. Como se pudo notar, las críticas que mostramos de Marx, tenían que ver, principalmente, con el aspecto epistemológico, y fuimos omitiendo de manera intencionada el aspecto político.<sup>179</sup> Esto con el fin de distinguirlos muy bien, pues en los escritos de Marx los dos aspectos van tan unidos que si nos descuidamos podemos enredarnos y terminar confundiendo los conceptos. La falsa conciencia, vista desde la perspectiva de lo político, apunta hacia el establecimiento teórico de la función que tiene dentro de una formación social, sin perder de vista tres problemáticas, a saber: qué

---

<sup>179</sup> Seguimos sólo en parte la división que propuso Raymond Geuss, la cual consideraba tres tipos de falsa conciencia: la epistemológica (la que ya vimos), la funcional (que es la que vamos a ver), y la genética (que no veremos por considerarla de poca importancia): Geuss, Raymond: *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt school*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1981, p. 13.

clase es portadora de la ideología dominante, con qué fin se difunde e impone y cómo ayuda a la reproducción del sistema.

Como vimos, Marx acusa de ideólogos a todos aquéllos que tratan de convencernos de la prioridad del pensamiento y de su desvinculación de la práctica social, o de que se puede estudiar y dar por verdadero un hecho histórico o económico acudiendo al estudio exclusivo de las ideas y dejando de lado las relaciones socio-materiales. Lo que no vimos, aunque iba implícito en lo sí visto, fue que en la mayoría de las ocasiones los “teóricos” y sus ideas, falsas o verdaderas<sup>180</sup>, conciente o inconcientemente, contribuían a la reproducción de del sistema social donde una clase social explota a la otra. Y eso porque para Marx, y también para Engels, las ideas dominantes en una formación social, son ideas que produce, adopta y difunde la clase dominante,<sup>181</sup> por la simple razón de que tiene esa posibilidad, o más bien, porque “tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que le sometan, al propio tiempo, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente”.<sup>182</sup> A esto habría que agregar también lo siguiente:

Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas.<sup>183</sup>

---

<sup>180</sup> Terry Eagleton ha señalado, creemos que con razón, que para Marx no basta con decir que es ideológica una forma de pensar que no coincide con la realidad, pues muchas veces pueden existir ideas verdaderas que son ideológicas precisamente porque contribuyen a la reproducción de la ideología dominante: Eagleton, Terry: *Ideología. Una introducción*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 111.

<sup>181</sup>“Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante”. Marx/Engels: *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, p. 50.

<sup>182</sup> Ibid., p. 50.

<sup>183</sup> Ibid., pp. 50-51.

Con esto ya podemos más o menos intuir que la ideología para Marx, mejor dicho la ideología dominante, tiene un grado de importancia que muchos autores actuales han soslayado y despreciado,<sup>184</sup> arguyendo que el mantenimiento constante del sistema capitalista se debe a las condiciones mismas de la explotación que somete a la clase dominada a los designios del capital, sin necesidad, según ellos, de echar mano de la ideología. Desde luego que con lo dicho no es suficiente para mostrar que la clase dominante tiene que producir y servirse<sup>185</sup> de las ideologías, si quiere que no se interrumpa el proceso social que la coloca como clase dominante. Es necesario, para abonar a esa tesis, revisar algunas obras de Marx y Engels donde mencionan cómo la clase dominante buscará universalizar y naturalizar las relaciones vigentes para esconder y reproducir las contradicciones de las que se nutre el sistema. Para llevar un orden proponemos exponer esas tesis en tres apartados: uno donde se aclare cómo es que, para Marx, los intelectuales o ideólogos de la burguesía nos quieren convencer del carácter universal de sus ideas; otro donde quede claro por qué la ideología dominante busca la manera de hacernos creer que las relaciones vigentes son algo natural y no el producto de la historia o del obrar humano; y un último apartado donde se revele la

---

<sup>184</sup> Los ejemplos más claros de esto son: Alex Callinicos, especialmente en su obra *Las ideas revolucionarias de Karl Marx*. Y los autores que dedicaron una obra a refutar la tesis de la ideología dominante, nos referimos a: Abercrombie, N./ Hill S./Turner B.: *La tesis de la ideología dominante*, Siglo XXI, México, 1987. Para una confrontación con estos últimos autores que ningunean la importancia de la ideología recomendamos revisar: Therborn, Göran: *Ideología del poder y el poder de la ideología*, Siglo XXI, México, 1990.

<sup>185</sup> Cabe señalar aquí dos asuntos importantes: en primer lugar, aclarar que Marx no se ocupó de analizar diferentes tipos de ideologías, pues sólo se interesó en aquellas que ayudaban a la reproducción del sistema capitalista. Evidentemente se centró en las ideologías más importantes de la burguesía, pero también señaló otras como las socialistas que, aunque respondían a favor de las clases dominadas, por su incongruencia ayudaban más al sistema dominante. Ver la obra: Marx/Engels: *Manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998, p. 77. En segundo lugar, es importante mencionar que la ideología dominante, para Marx, no es producida únicamente por la clase dominante, pues en muchas ocasiones ésta (la clase dominante) se nutrirá de las ideologías de otras clases no dominantes. Ver, además del libro anterior, la obra: Marx, Karl: *El Capital*, Tomo III, Vol. 7, Siglo XXI, México, 1977, p. 774. Para un análisis más preciso de este segundo asunto recomendamos leer: Larraín, Jorge: *El concepto de ideología*, Vol. 1, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007, p. 69.

forma en que la clase dominante, con la ayuda de las ideologías, quiere ocultar<sup>186</sup> la contradicción principal (la contradicción entre trabajo y capital) existente en las sociedades capitalistas para impedir que estas mismas no representen un peligro para el sistema.

### **I.3.2.1. La ideología que universaliza**

Una forma que tiene la ideología dominante para imponer sus intereses, es haciéndole creer a las clases dominadas que los intereses que ella defiende (la clase dominante) no son intereses exclusivos de un grupo, sino los de todos y cada uno de los integrantes de una formación social, más aún, son los intereses de la humanidad entera, sin distinción de ninguna clase. Esta forma ideológica de universalizar ha servido, sirve, y seguirá sirviendo, según Marx, para que una ideología conquiste el poder, se mantenga en él, y extienda su dominio, tal como ocurrió cuando la burguesía, con la ayuda de un proletariado sin conciencia de clase, tiró del poder a la clase dominante de aquel entonces (la clase feudal), e impuso sus intereses, ahora como clase dominante:

En efecto, cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresado esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta. La clase revolucionaria aparece de antemano, ya por el sólo hecho de

---

<sup>186</sup> Un esquema similar utilizó Terry Eagleton, sólo que él lo aplicó a un concepto de ideología más amplio que incluye a otras ideologías, y presentó seis características de la ideología, y no tres como lo hicimos nosotros. Eagleton menciona: unificadores, orientados a la acción, racionalizadores, legitimadores, universalizadores y naturalizadores. Eagleton, Terry: *Ideología. Una introducción*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 71.

contraponerse a una clase, no como clase, sino como representante de toda la sociedad.<sup>187</sup>

Terry Eagleton dirá que la universalización es un recurso que la clase dominante utiliza para legitimarse, de no ser así, de no disfrazar sus intereses y valores particulares como “valores e intereses de toda la humanidad, la índole autointeresada de la ideología sería embarazosamente demasiado importante, y con ello impediría su aceptación general”.<sup>188</sup> Pero Marx fue más lejos, y aseguró que sin la mencionada universalización hubiera sido difícil, en primer lugar, que la clase burguesa llegara al poder, pues gracias a esa consigna convenció a la clase proletaria de que lucharan juntas pues compartían los mismos intereses. Y más difícil aún, en segundo lugar, que los intereses de la burguesía se establecieran de forma permanente sin la imposición de ciertas ideas universales que contribuyeran a la puesta en marcha de la producción que necesitaba el capital para desarrollarse, dado que para lograrlo se necesitó dejar atrás la mayoría del andamiaje ideológico obsoleto del feudalismo (“derechos señoriales, privilegios locales, monopolios municipales y gremiales, códigos provinciales”.<sup>189</sup>) para establecer otro que incluía ideas universales idóneas para ese fin:

Donde quiera que llegó al poder, la burguesía destruyó todas las condiciones feudales, patriarcales, idílicas. Ha desgarrado despiadadamente todos los abigarrados lazos feudales que ligaban a los hombres a sus superiores naturales, no dejando en pie, entre hombre y hombre, ningún otro vínculo que el interés desnudo, que el insensible «pago al contado». Ahogó el sagrado paroxismo del idealismo religioso, del entusiasmo caballeresco, el sentimentalismo pequeñoburgués, en las gélidas aguas del cálculo egoísta. Ha reducido la dignidad personal al valor de cambio, situando, en lugar de las incontables libertades estatuidas y bien conquistadas, una

---

<sup>187</sup> Marx/Engels: *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, p. 52.

<sup>188</sup> Eagleton, Terry: *Ideología. Una introducción*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 84.

<sup>189</sup> Marx, Karl: *La guerra civil en Francia*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1978, p. 68.

única desalmada libertad de comercio. En una palabra, ha sustituido la explotación disfrazada con ilusiones religiosas y políticas por la explotación franca, descarada, directa y escueta.”<sup>190</sup>

La misma idea, pero en un lenguaje menos literario:

En determinada etapa de la evolución de estos medios de producción y comunicación, las condiciones en las que la sociedad feudal producía y traficaba, la organización feudal de la agricultura y la manufactura, en una palabra, las relaciones de propiedad feudales, ya no correspondían a las fuerzas productivas ya desarrolladas. Las mismas inhibían la producción, en lugar de estimularla. Se convirtieron en otras tantas ataduras. Había que romperlas, y se las rompió. Su lugar fue ocupado por la libre competencia, con la constitución social y política apropiada a ella, con la hegemonía económica y política de la clase burguesa.<sup>191</sup>

En *El capital*, y en un lenguaje menos emotivo, Marx pondrá bases teóricas a esas consignas y señalará que la clase dominante en el sistema capitalista siempre se verá en la necesidad de establecer un marco jurídico universal que favorezca, embellezca y oculte la explotación y todo indicio de desigualdad entre las clases; mismo marco jurídico que por un lado elimine cualquier obstáculo legal para la producción de capital, y por el otro, ponga las bases para que esta misma se perpetúe. En eso pensaba Marx cuando señala que el capitalismo, de la mano de todo un sistema jurídico, tiene que crear las condiciones materiales para que, en “plena libertad”, “igualdad de derechos”, e impulsados por el interés egoísta (Bentham), se encuentren en el mercado (el *Edén de los derechos humanos*) los propietarios de los medios de producción y los desposeídos, para unirse en “sana” relación matrimonial y para engendrar la plusvalía necesaria para la subsistencia del capital:

---

<sup>190</sup> Marx, Karl, F. Engels: *Manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998, pp. 41-42.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 45.

La esfera de la circulación o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se efectúa la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, un verdadero *Edén de los derechos humanos innatos* [todas las cursivas en esta cita son de Marx]. Lo que allí imperaba era la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad* y *Bentham*. ¡*Libertad!*, porque el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo de la *fuerza de trabajo*, sólo están determinados por su *libre voluntad*. Celebran su contrato como *personas libres*, jurídicamente iguales. El *contrato* es el resultado final en el que sus voluntades confluyen en una expresión jurídica *común*. ¡*Igualdad!*, Porque sólo se relacionan entre sí en cuanto *poseedores de mercancías*, e intercambian equivalente por equivalente. ¡*Propiedad!*, porque cada uno dispone sólo de lo suyo. ¡*Bentham!*, porque cada uno de los dos se ocupa sólo de sí mismo. El único poder que los reúne y los pone en relación es el de su *egoísmo*, el de su ventaja personal, el de sus *intereses privados*.<sup>192</sup>

Obviamente, Marx se expresó con sarcasmo, ya que sabía que los valores políticos de libertad e igualdad son simples palabras, o falsa conciencia, en un sistema como el capitalista donde los agentes de la clase dominada lejos de ir libremente a contratarse con un capitalista, lo hacen obligados por carecer de los medios de producción, y por no tener otra cosa que vender para subsistir más que su fuerza de trabajo.<sup>193</sup> También sabía, que una vez que el trabajador entra a la fábrica (taller, banco, oficina, etc.), se desdibuja todo signo de libertad durante las diez, doce, o más horas, que tiene que estar atado a su instrumento o máquina de trabajo. Pero eso no es todo.

---

<sup>192</sup>Marx, Karl: *El Capital*, Tomo I, Vol. 1, Siglo XXI, México, 1977, p. 214.

<sup>193</sup> Aquí debemos tener cuidado de cómo se interpreta la forma en la que Marx se refirió a la igualdad y a la libertad, específicamente cuando las pone entre comillas o en cursivas. Muchos adversarios del marxismo, e incluso algunos de sus seguidores, han asegurado que Marx sentía un desprecio especial por los principios de libertad e igualdad, al considerarlos parte de la ideología burguesa. Desde luego que para Marx, tanto la libertad, como la igualdad, eran simples palabras en el sistema capitalista, las cuales servían más bien para ocultar que en las sociedades de ese tipo las condiciones materiales son el caldo de cultivo para la semiesclavización y la desigualdad. Pero la libertad y la igualdad también fueron para Marx los principios más valiosos heredados de la ilustración que debían ser defendidos y llevados a la práctica a como dé lugar. Recientemente, Carlos Fernández Liria y Luis Alegre han intentado conectar las ideas de Marx con la tradición republicana de la Ilustración, y han denunciado una arbitrariedad consistente en que el capitalismo haya secuestrado al derecho y sus principios de libertad, igualdad y autonomía, para después vendernos cara la idea de que éstos son imposibles sin capitalismo. Fernández Liria Carlos/Alegre Zahonero, Luis: *El orden de El capital*, Akal, Madrid, 2011, p. 22.

Fuera de esas horas laborales, y una vez que deja la carga de tener que producir para otro, tiene que soportar las otras cargas de su vida cotidiana, cargas que tienen su origen en no ser (el trabajador) miembro de la clase poseedora (de los medios de producción) o dominante:

Una vez que la explotación del obrero por el fabricante ha concluido y aquél recibe el pago de su salario en efectivo, caen sobre él las partes restantes de la burguesía: el casero, el tendero, el prestamista, etcétera.<sup>194</sup>

Respecto a la igualdad ocurrirá lo mismo: es simple ideología con el sistema capitalista. Sería absurdo pensar lo contrario, debido a que para Marx no puede haber igualdad en una formación social que se nutre de la desigualdad de no repartir la riqueza equitativamente; donde los productores directos de la riqueza (el proletariado) reciben a cambio de su esfuerzo una cantidad que apenas cubre sus necesidades y la de su familia (futuros proletarios, si bien les va), mientras que los capitalistas, por el contrario, se embolsan cantidades tan exorbitantes que no alcanzarían a gastarse ni en diez generaciones. Es a raíz de lo anterior que Marx comprende que la clase dominante debe hacer todo lo necesario para ocultar y mantener tal desigualdad valiéndose de discursos e instituciones con pretensiones de neutralidad como el Derecho y el Estado, que legitimarán, propagarán y ocultarán, a través de leyes universales, sus intereses.<sup>195</sup> Hay

---

<sup>194</sup> Marx/Engels: *Manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998, p. 49.

<sup>195</sup> El autor marxista del Derecho, Stoyanovitch sugiere que si se diera el caso que el derecho aplica y beneficia a todos en general, la misma estructura capitalista está hecha para favorecer a la clase dominante: “Incluso si se supone que el derecho es conforme al interés general, que concede las mismas prerrogativas a todos los miembros del cuerpo social sin ninguna distinción, y que no les aplica un tratamiento desigual según su pertenencia a tal o cual clase social... la clase oprimida y explotada en el régimen capitalista no se beneficiaría en la misma medida que la clase dominante y explotadora, debido a los gastos –generalmente muy elevados- de procedimiento y de defensa, que el proletariado, cuyos ingresos generalmente están reducidos a la satisfacción del mínimo estricto”. Stoyanovitch, Konstantin: *El pensamiento marxista y el derecho*, Siglo XXI, España, 1977, p. 70. Recomendamos también a otro autor marxista del derecho que considera al Derecho como el producto de la lucha de clases, y no una instancia ajena a ésta: Pashukanis, E.B.: *La teoría general del derecho y el marxismo*, Editorial Grijalbo, México, 1976.

que aclarar que Marx no fue tan ingenuo para creer que la ideología era el único escudo del Estado capaz de proteger el *status quo*; entendió además que el capitalismo contaba con otras armas o aparatos represores más concretos que constriñen las posibles suspicacias y reclamos de los explotados; ultimadamente, dice él, “entre derechos iguales decide la fuerza”.<sup>196</sup> Siendo más explícitos:

Y no hace falta tampoco pararse a analizar que la sociedad burguesa, basada en la competencia, y su Estado burgués, con arreglo a todo el fundamento material sobre que descansa, no pueden permitir entre los ciudadanos más lucha que la de la competencia, y que, para ello, no se interpone precisamente como “espíritu”, sino echando mano de las bayonetas...<sup>197</sup>

Las anteriores formas de universalizar, como vimos, son en realidad un velo que encubre los intereses de la clase dominante. Eso ocurre siempre, incluso cuando en el marco jurídico burgués se establecen leyes que parecen favorecer los intereses de la clase trabajadora. Según Marx, aunque haya excepciones de ese tipo, aunque se concedan leyes a favor del proletariado, no nos debe llevar a afirmar que el capitalismo sí permia un desarrollo de los valores jurídicos y democráticos, sino a entender que con esa medida se evitaría una posible auto-aniquilación del capital.<sup>198</sup> Los que conozcan la obra de Marx, podrán recordar varios pasajes de *El capital*, donde señala que el Estado en la Inglaterra decimonónica tuvo que mediar para proteger a los capitalistas de ellos mismos. Un caso emblemático fue el de promulgar leyes que reducían la brutal jornada

---

<sup>196</sup>Marx, Karl: *El Capital*, Tomo I/ Vol. 1, Siglo XXI, México, 1977, p. 282.

<sup>197</sup>Marx, Karl, F. Engels: *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, p. 427.

<sup>198</sup>Marx en el *18 brumario de Luis Bonaparte*, señala que el Estado burgués, incluyendo a la burguesía que defiende, puede incluso sacrificar algunas cosas de carácter ideológico, como el de aceptar la igualdad entre las clases, con el fin de seguir perpetuándose en el poder: “Para poder imponer la tranquilidad en el país, tiene que imponérsela, ante todo, a su parlamento burgués; que, para mantener intacto su poder social tiene que quebrantar su poder político; que los individuos burgueses sólo pueden seguir explotando a otras clases y disfrutando apaciblemente de la propiedad, la familia, la religión y el orden bajo la condición de que su clase sea condenada con las otras clases a la misma nulidad política”. Marx, Karl, *18 brumario de Luis Bonaparte*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1974, p. 65.

laboral a los límites soportables, impidiendo con ello que su “hambre de plusvalía” matara a la gallina de los huevos de oro, es decir, al trabajador.<sup>199</sup> En los siguientes apartados seguiremos viendo la relación Estado-ideología.

### **I.3.2.2. La ideología que naturaliza**

Otra forma ideológica que da cobijo a la reproducción de las relaciones de dominio imperantes, es la de la naturalización, que consiste en las ideas que justifican la explotación del hombre por el hombre apelando a un supuesto estado de cosas dado de forma natural, sin que en ello intervenga, ni pueda intervenir, ningún acto humano. Esta forma de ideología no hace otra cosa sino ocultar que las relaciones de producción, o estado de cosas, son producto de los seres humanos y, por lo mismo, perfectamente transformables por ellos mismos, tal como se puede rastrear a lo largo de toda la historia.

Terry Eagleton desarrolló con detalle el concepto de naturalización, poniendo énfasis en su función ideológica, la cual no es otra que la de congelar la historia en una «segunda naturaleza», presentándola como algo espontáneo, inevitable e inalterable. Así se ha hecho por parte de cada ideología dominante en turno, a la vez que acusa a su principal oponente de ir contra natura al no aceptar la forma de relaciones (las que

---

<sup>199</sup> Recomendamos leer todo el capítulo VIII dedicado a la jornada laboral, pues se señalan los diferentes ajustes a la jornada laboral, ajuste debido al tironeo entre las clases sociales. Poner atención especial a: Marx, Karl: *El Capital*, Tomo I/ Vol. 1, Siglo XXI, México, 1977, p. 328. Marx también señalará que la reducción de la jornada laboral se dio gracias a una pujante lucha de clases, pero que hubo otros tiempos, en los inicios del capitalismo, en que lejos de reducirse tal jornada, se incrementaba: “De esta suerte, la población rural, expropiada por la violencia, expulsada de sus tierras y reducida al vagabundaje, fue obligada a someterse, mediante una legislación terrorista y grotesca y a fuerza de latigazos, hierros candentes y tormentos, a la disciplina que requería el sistema del trabajo asalariado... La burguesía naciente necesita y usa el poder del estado para “regular” el salario, esto es, para comprimirlo dentro de los límites gratos a la producción de plusvalor, para prolongar la jornada laboral y mantener al trabajador mismo en el grado normal de dependencia”. Marx, Karl: *El Capital*, Tomo I/ Vol. 3, Siglo XXI, México, 1977, pp. 922-923.

benefician a la clase dominante) como algo natural.<sup>200</sup> La afirmación de Eagleton está sustentada en distintas obras de Marx, como el caso de la *Miseria de la filosofía* donde se acusa a los economistas burgueses de actuar como los teólogos que tratan de descalificar a la religión oponente diciendo que es artificial y creada por la mente de los humanos, demasiado humanos, mientras que la suya es algo natural que emana directamente de Dios.<sup>201</sup> No muy diferente proceden dichos economistas, para ellos “las instituciones del feudalismo son artificiales y las de la burguesía son naturales”.<sup>202</sup> ¿Qué nos quiere decir Marx con el término de naturalización? Él contestó de diferentes maneras, y en diferentes textos,<sup>203</sup> pero siempre en el mismo sentido de la siguiente cita:

Al decir que las actuales relaciones –las de la producción burguesa- son naturales, los economistas dan a entender que se trata precisamente de unas relaciones bajo las cuales se crea la riqueza y se desarrollan las fuerzas productivas de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Por consiguiente, estas relaciones son en sí leyes naturales, independientes de la influencia del tiempo. Son leyes eternas que deben regir siempre la sociedad. De modo que hasta ahora ha habido historia, pero ahora ya no la hay.<sup>204</sup>

Algo similar lo expresa Marx en los *Grundrisse* al referirse a algunos economistas burgueses:

Se trata más bien –véase por ej. El caso de Mill- de presentar a la producción, a diferencia de la producción, etc., como regida por leyes eternas de la naturaleza,

---

<sup>200</sup>Eagleton, Terry: *Ideología. Una introducción*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 88. Una de las muchas conclusiones que nos puede dejar la lectura del libro de Jorge Velázquez, *El ocaso del neoconservadurismo*, es que uno de los intentos de los ideólogos del neoliberalismo (Ludwig Von Mises y Friederich Von Hayek) fue el de imponernos el individualismo posesivo y el libre mercado como algo totalmente natural, frente a un socialismo o estado de bienestar que va contra natura. Velázquez Delgado, Jorge: *El ocaso del neoconservadurismo*, Ediciones del Lirio, México, 2012, p. 15.

<sup>201</sup> Marx, Karl: *Miseria de la filosofía*, Siglo XXI, México, 1981, p. 104.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>203</sup> Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Siglo XXI, México, 1980, Tomo I, p. 91; y Tomo II, pp. 112-113. También tenemos: *El Capital*, Siglo XXI, México, 1977, Vol. 1, p. 99; y Vol. 8, pp. 1056-1057. Y en colaboración con Engels; Marx/Engels: *Manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998, p. 61.

<sup>204</sup> Marx, Karl: *Miseria de la filosofía*, Siglo XXI, México, 1981, p. 104.

independientes de la historia, ocasión esta que sirve para introducir subrepticamente las relaciones burguesas como leyes naturales inmutables de la sociedad in abstracto.<sup>205</sup>

Son diversas las categorías de los economistas clásicos que son revisadas críticamente por Marx, y demostradas como formas ideológicas que encubren la apropiación, por parte del capitalista, del plusvalor que producen los trabajadores, en pocas palabras, que encapuchan la explotación. Una de esas categorías es la del «salario», la cual representa, según los economistas burgueses, el pago “justo” que el capitalista da al trabajador por el valor de su trabajo realizado. Lo que sucede realmente, dice Marx, es que algo que parece tan natural y justo como el hecho de que una persona “libremente” labore durante determinadas horas, y a lo largo de determinados días, recibiendo a cambio una cantidad de dinero correspondiente al valor de su trabajado, algo que parece tan natural y justo, decíamos, en realidad es una tremenda expoliación del trabajador, pues (y eso es lo que no ven, o no quieren ver, los economistas mencionados) lo que está pagando el capitalista es el «valor de la fuerza de trabajo», y no el «valor del trabajo» realizado.<sup>206</sup> Recordemos que el «el valor de la fuerza de trabajo» para Marx, se mide, como cualquier otra mercancía, por el tiempo de trabajo socialmente necesario para la conservación y reproducción del trabajador, es decir por el tiempo de trabajo que cuesta vestir, alimentar y alojar al trabajador y a su descendencia (al ejército industrial de reserva). Pero se da el caso que si un proletario trabaja durante, por ejemplo, diez horas, y produce en sólo cinco el valor de su fuerza de trabajo (valor traducido en salario), le será arrebatado por su empleador el valor (mejor

---

<sup>205</sup> Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Siglo XXI, México, 1980, Tomo I, p. 7.

<sup>206</sup> Para un análisis más preciso y claro de la diferencia en esas dos categorías (valor de la “fuerza de trabajo” y valor del “trabajo”), recomendamos el libro de Sergio Pérez donde le dedica un apartado al tema del salario: Pérez Cortés, Sergio: *Karl Marx. Invitación a su lectura*, UAM, México, 2010, p. 89.

dicho, el plusvalor) producido en las restantes cinco horas. Cabe señalar, entonces, que esas diez horas son el «valor del trabajo», valor que erróneamente los economistas burgueses traducen en el salario que se le paga al trabajador, lo cual sería absurdo, pues si el trabajador recibiera el valor de esas diez horas, y no el valor de cinco, el capital moriría por inanición, dado que se alimenta de esa plusvalía:

La relación dineraria encubre el trabajar gratuito del asalariado. Se comprende por consiguiente, la importancia decisiva de la *transformación* del valor y precio de la fuerza de trabajo en la forma del salario, o sea en el valor y precio del trabajo mismo. Sobre esta forma de manifestación, que vuelve invisible la relación efectiva y precisamente muestra lo opuesto de dicha relación, se fundan todas las nociones jurídicas tanto del obrero como del capitalista, todas las mistificaciones del modo capitalista de producción, todas sus ilusiones de libertad, todas las pamplinas apologéticas de la economía vulgar... si existiera realmente una cosa tal como el *valor del trabajo* y él pagara efectivamente ese valor, no existiría ningún capital, su dinero no se transformaría en capital.<sup>207</sup>

Otra manera de ocultar o enmascarar, bajo el ropaje de “lo natural”, las relaciones de explotación, se lleva a cabo, más que por los artificios de un economista defensor (conciente o inconcientemente) esas relaciones, por algo *neblinoso* inherente a la producción de mercancías en el sistema capitalista que impide a los agentes productivos ver, por un lado, su condición de explotados y que obstaculiza, por el otro, la conciencia de que las relaciones sociales derivadas de ello son relaciones entre sujetos que ellos mismos han producido (y que, por ende, pueden transformarse) y no relaciones naturales y eternas entre cosas ajenas a su voluntad. Obviamente nos estamos refiriendo a uno de los conceptos más importantes que salieron de la pluma de Marx, a

---

<sup>207</sup> Marx, Karl: *El Capital*, Siglo XXI, Tomo I, Vol. 2, México, 1977, pp. 657-659.

saber: el fetichismo de la mercancía.<sup>208</sup> Este concepto es formulado por Marx en los siguientes términos:

[...] La forma de mercancía y la relación de valor entre los productos del trabajo en que dicha forma se representa, no tienen absolutamente nada que ver con la naturaleza física de los mismos ni con las relaciones, propias de cosas, que se derivan de tal naturaleza. Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar emparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se les produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil.<sup>209</sup>

Dicho esto, ya podemos ver con más claridad que para Marx la clase dominante usará todos los medios a su disposición para hacer creer a las clases dominadas, no que el modo de producción capitalista es producto del desarrollo histórico y de la lucha de clases, sino que, por el contrario, que las relaciones de explotación capitalista son algo natural e inherente a los seres humanos, y por lo mismo algo que trasciende el tiempo. Con esta ideología se estarían matando dos pájaros de un tiro: 1) se evitarían juicios de valor que condenen al capitalismo por ser injusto, pues decir eso sería tan absurdo como decir que es injusto que los humanos hayan nacido sin alas; 2) se inhibe cualquier intento de transformación, pues resultaría insensato ir en contra de la naturaleza, tan

---

<sup>208</sup> Para un análisis bien preciso del concepto de fetichismo recomendamos el ver el apartado que le dedica Gerald A. Cohen en su texto: *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Siglo XXI, Madrid, 1986, p. 127. Y para un análisis también preciso, pero formulado de una manera sencilla: Pérez Cortés, Sergio: *Karl Marx. Invitación a su lectura*, UAM, México, 2010, p. 39. Un texto indispensable para entender el fetichismo vinculado a los movimientos sociales actuales es: Néstor Kohan: “La herencia del fetichismo y el desafío de la hegemonía en una época de rebeldía generalizada”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 10, No. 29 (2005), pp. 79-102.

<sup>209</sup> Marx, Karl: *El Capital*, Siglo XXI, Tomo I, Vol. 1, México, 1977, pp. 88-89.

insensato como desafiar las leyes de la gravedad dejando caer un objeto esperando que flotara sin ninguna clase de artificio.

### **I.3.2.3. La ideología que desmoviliza**

La tercera característica que queremos señalar, acerca de la ideología de la clase dominante, es la relacionada a la función de quitarle el carácter político a los conflictos de clase, es decir, reduciéndolos a simples pleitos entre intereses particulares, con lo cual se evitaría que la contradicción principal, subyacente al modo de producción capitalista, entre capital y trabajo, se convirtiera en movimiento revolucionario. Las dos características que vimos anteriormente tenían, aunque en menor medida, también esa función, pues trataban de ocultar las relaciones desiguales que generan muchos conflictos entre clases dentro de una formación social. En este apartado ahora nos encargaremos de señalar qué papel juega el Estado en dicha función (la de ocultar<sup>210</sup> para desmovilizar y atenuar contradicciones).

Cabe señalar que en este apartado no mencionaremos todas las características que Marx atribuyó al Estado, otras más saldrán a relucir al final del tercer y último capítulo de esta tesis. Nos interesa ver solamente la función ideológica que tiene el Estado, pero con la mira puesta en cómo éste contribuye a evitar que la lucha de clases se interponga en la producción de capital. Una forma de alcanzar ese objetivo es enmascarando la lucha de clases, originada por conflictos de intereses reales,

---

<sup>210</sup> Por falta de tiempo y espacio no nos dio tiempo de abundar más sobre la ideología que tiene, entre otras características, la de ocultar las contradicciones de una sociedad, especialmente la que hay entre trabajo y capital. Para tener una noción más amplia de esto recomendamos el libro de Larrain donde el menciona cuatro formas de dicho ocultamiento: “La negación de las contradicciones, la mala interpretación de las contradicciones, el desplazamiento de las contradicciones y la dilución de las contradicciones”. Larraín, Jorge: *El concepto de ideología*, Vol. 1, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007, p. 92.

diciéndonos que en las sociedades capitalistas si algún conflicto existe es el de la confrontación pacífica de ideas acerca de la mejor forma de gobierno. En la opinión de Marx, “todas las luchas que se libran dentro del Estado, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho de sufragio, etc., no son sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases”.<sup>211</sup>

Lo analizado en *La lucha de clases en Francia*, es un ejemplo de cómo Marx veía la contradicción principal en una formación social, contradicción que adquirió un carácter político pero que tenía su raíz en los intereses de cada clase. También se puede deducir de esa obra que para Marx el Estado capitalista no es una institución ajena a la formación social en cuestión, sino el producto al que se llega cuando una formación social es el caldo de cultivo de la lucha de clases. Tampoco será, como afirman muchos ideólogos burgueses, una institución neutra que defiende el interés común, pues obedece, principalmente, a los intereses de la clase que se hace con el poder del Estado y sus aparatos.<sup>212</sup> Pero esto no lo dijo Marx de manera implícita, sino que se puede deducir de una lectura detenida de *La lucha de clases en Francia*. El que sí lo dijo con todas sus letras fue Engels, quien considera al Estado capitalista como el resultado de la lucha de clases en una formación social,<sup>213</sup> y como instancia encargada de mantener el orden necesario que permita la explotación por parte de la clase dominante:

El Estado no es de ningún modo un poder impuesto desde fuera de la sociedad; tampoco es “la realidad de la idea moral”, “ni la imagen y la realidad de la razón”, como afirma Hegel. Es más bien un producto de la sociedad cuando llega a un

---

<sup>211</sup> Marx, Karl, F. Engels: *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, p. 35.

<sup>212</sup> En Marx se pueden rastrear dos nociones acerca del Estado: la de sus primeros escritos donde tiene una visión muy positiva del Estado, y la de los escritos de madurez donde el Estado es de clase. El autor que desarrollo estas dos visiones de Marx fue Ralph Miliband en su texto “Marx y el Estado” que aparece en: Cerroni, Umberto... [et al.]: *Marx. El derecho y el estado*, Libros Tau, Barcelona, 1979, p. 49.

<sup>213</sup> El mismo Engels mencionará casi lo mismo sólo que con respecto a la moral, pues la verá como un resultado de los conflictos de clase y en favor de la clase dominante: Engels, Federico: *Anti Düring*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1984, p. 83.

grado de desarrollo determinado; es la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para conjurar. Pero a fin de que estos antagonismos, estas clases con intereses económicos en pugna no se devoren a sí mismas y no consuman a la sociedad en una lucha estéril, se hace necesario un poder situado aparentemente por encima de la sociedad y llamado a amortiguar el choque, a mantenerlo en los límites del orden. Y ese poder, nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y se divorcia de ella más y más, es el Estado.<sup>214</sup>

Lenin desarrollará la idea de que el Estado en el capitalismo es producto de la contradicción entre las clases, y no de la conciliación entre ellas. El parte de la lógica de que si hubiera armonía entre las clases; si cada clase se conformara con sus posesiones, sin buscar apropiarse de las posesiones de las demás, no sería necesario el Estado junto con las funciones que cumple en el capitalismo. Lenin considera al Estado capitalista, de la misma manera que sus maestros, como una pieza importante para conservar los privilegios de la clase dominante, pues con la fachada de que su función es la de mantener la armonía en forma equitativa, y la de hacer valer el interés general, lo que en realidad hace es aplastar las posibles revueltas de las clases dominadas que intenten sacudirse el yugo del capital:

Según Marx, el estado no podría surgir ni mantenerse si fuera posible la conciliación de las clases. A juicio de los profesores y publicistas pequeñoburgueses y filisteos... resulta que el Estado es precisamente el que concilia las clases. Según Marx, el Estado es un órgano de dominación de clase, un órgano de opresión de una clase por otra, es la creación del “orden” que legaliza y afianza esta opresión, amortiguando los choques entre las clases. En opinión de los políticos pequeñoburgueses, el orden es precisamente la conciliación de las clases y no la opresión de una clase por otra. Para

---

<sup>214</sup> Engels, Federico, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, incluido en: Marx, Karl, F. Engels: *Obras escogidas*, Tomo II, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955, pp. 336-337.

ellos, amortiguar los choques significa conciliar, y no privar a las clases oprimidas de ciertos medios y procedimientos de lucha con el fin de derrocar a los opresores.<sup>215</sup>

Desde luego que para Marx el Estado en el capitalismo echará mano de varios recursos para mantener el orden y evitar que las contradicciones se agudicen de tal forma que se obstaculice el funcionamiento de la maquinaria capitalista. Esta función es la que Poulantzas cargará a la cuenta del Estado, y es precisamente la “función general de Estado”, que no es otra que la de “factor de cohesión de los niveles de una formación social”.<sup>216</sup> Pero tal función tiene tres modalidades, a saber, la política, la económica y la ideológica. Respecto a la función ideológica del Estado, que es la que nos interesa mostrar en este apartado, se verá de forma clara si ponemos atención en lo que Poulantzas piensa acerca de la ideología en general:

La ideología dominante, asegurando aquí la inserción práctica de los agentes en la estructura social, tiende al mantenimiento –a la cohesión- de esa estructura, lo que quiere decir, ante todo, la explotación y el predominio de clase. En este sentido la ideología está precisamente dominada, en una formación social, por el conjunto de representaciones, valores, nociones, creencias, etc., por medio de las cuales se perpetúa el predominio de clase.<sup>217</sup>

Las representaciones, valores, creencias y nociones que menciona Poulantzas, que están presentes en la función ideológica del Estado capitalista, contribuyen a que las relaciones sociales de producción vigentes se mantengan cohesionadas, y para que los conflictos de intereses no se generalicen y queden únicamente como un pleito entre particulares. Así es como, para Poulantzas, se opera en el nivel jurídico-ideológico,

---

<sup>215</sup> Lenin, V. I.: *El Estado y la revolución, Obras escogidas*, Tomo VII, Editorial Progreso, Moscú, 1971, p. 5.

<sup>216</sup> Poulantzas, Nicos: *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Siglo XXI, México, 1976, p. 43.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 248.

donde las leyes hacen referencia a personas o sujetos jurídicos sin distinción de situaciones y posiciones de clase para que, en caso de conflicto, se vea como una pugna entre particulares y no una lucha que se debe al modo en que se produce en una determinada formación, peor aún, al modo en que se da la apropiación de la riqueza por parte de las clases dominantes:

Las estructuras jurídicas e ideológicas... instauran, en su nivel, a los agentes de la producción distribuidos en las clases sociales en “sujetos” jurídicos y económicos, y tienen como efecto, sobre la lucha económica de clases, ocultar de manera particular, a los agentes sus relaciones como relaciones de clase. Las relaciones sociales económicas son efectivamente vividas por los soportes al modo de un fraccionamiento y de una atomización específicos. Los clásicos del Marxismo lo han designado con frecuencia oponiendo la lucha económica “individual”, “local”, “aislada”, etc., a la lucha política, que tiende a presentar un carácter de unidad, y aun de unidad de clase.<sup>218</sup>

En la anterior cita Poulantzas hace mención de los dos tipos de lucha que se pueden deducir de la obra de Marx. Nos referimos a la lucha económica y a la lucha política. Hay una diferencia básica que las distingue: mientras que la lucha económica es un pleito entre el capitalista y el trabajador que no trasciende el ámbito particular ni va más allá de los centros de trabajo; la lucha política tiene que ver con un enfrentamiento entre las clases, donde los trabajadores trascienden su individualismo y se unen a otros trabajadores para transformar una ley a favor de sus intereses como clase o, en casos más extremos, se organizan para conquistar el poder político. Estas dos formas de lucha de clases las veremos con detalle, lo mismo que otros aspectos de la teoría marxista del Estado, al final del tercer capítulo. Por el momento, baste señalar que con lo dicho se podrá entender por qué Poulantzas señala que la labor ideológica del

---

<sup>218</sup> Ibid., pp. 159-160.

Estado tendrá como uno de sus fines el de evitar que los conflictos rebasen el ámbito particular y se conviertan en movimientos revolucionarios. Jorge Larraín no hizo la distinción entre la lucha de clases económica y la política, pero sí entendió que para Marx la función ideológica principal del Estado fue la de ocultar el carácter clasista de las luchas, esto con el fin de evitar una toma de conciencia y una posición activa, por parte de los trabajadores, en favor de sus intereses como clase y contra los de la clase dominante:

Podemos ver ahora que el resultado de ese ocultamiento es doble. Por un lado, ayuda a impedir que las contradicciones se manifiesten en luchas activas. Aunque esto no es nunca totalmente exitoso, las ideologías buscan bloquear la toma de conciencia acerca de toda oposición de intereses que pueda conducir a una lucha abierta. Por otro lado, al ocultar las contradicciones, la ideología oscurece el carácter de las luchas de clase, y lo hace entregando banderas y motivos mistificados, frases y principios desubicados que aparecen como la causa y el propósito de la lucha.<sup>219</sup>

Ahora bien, lo visto en este capítulo corresponde a lo que comúnmente se conoce como el sentido negativo de ideología. De hecho, la mayoría de los intérpretes de Marx asumen que así debe entenderse porque la ideología era sinónimo de falsa conciencia, y porque tenía la función de ocultar, legitimar y reproducir el sistema de explotación. No obstante que la noción de ideología como falsa conciencia, o en sentido negativo, efectivamente se encuentra en las principales obras del comunista alemán, hay un sentido neutro, o incluso positivo, que algunos autores han extraído también de dichas obras, el cual implica que la ideología no consiste necesariamente en la forma falsa de percibir la realidad, sino en un conjunto de ideas y valores con contenido o

---

<sup>219</sup>Larraín, Jorge: *El concepto de ideología*, Vol. 1, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007, 114.

“elementos de verdad”<sup>220</sup> que en determinadas condiciones pueden impulsar y guiar la práctica revolucionaria de las clases dominadas hacia su liberación. Este sentido positivo de ideología lo expondremos en los apartados finales, ya que servirá como respuesta a las principales críticas que se han hecho a la concepción de Marx. Mientras tanto, veamos qué nos dice Louis Althusser sobre la ideología, y cuál fue su aporte a la teoría marxista.

---

<sup>220</sup> A. Sánchez Vázquez, *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Barcelona, Océano, 1983, p. 145.

# **CAPÍTULO II**

## **EL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA EN ALTHUSSER**

## II.1. LA IDEOLOGÍA EN LAS PRIMERAS OBRAS DE ALTHUSSER

El concepto de ideología en Louis Althusser conservará muchas de las características de la concepción de Marx, que van de una crítica de los argumentos y/o fundamentos del pensamiento ideológico con pretensiones de cientificidad, a una puesta en evidencia del mecanismo de las ideologías, que sirve para la reproducción y perpetuación de los intereses de la clase dominante. No obstante que encontramos cierta continuidad entre los dos autores comunistas, la concepción de Althusser aportará nuevas formas de reflexión para entender de manera más precisa el tema de la ideología, pues introducirá categorías innovadoras (importadas del psicoanálisis, de la lingüística, etc.) con un alcance explicativo que no se encuentra en el concepto de ideología de Marx. Dicha innovación en los conceptos de Althusser, que proviene principalmente de su obra *Ideología y aparatos ideológicos del estado*, nos permitirá ver y entender muchos detalles de la reproducción del sistema capitalista, la cual sería irrealizable sin una ideología dominante ejercida por medio de aparatos ideológicos como la familia, las escuelas, los medios de comunicación, y la iglesia, entre otros.

Ahora bien, una característica de Althusser es que no mantuvo a lo largo de su obra una concepción precisa ni constante sobre la ideología. En su teoría de la ideología se pueden observar dos etapas: mientras que en las primeras obras que produjo (principalmente *La revolución teórica de Marx* y *Para leer El Capital*) mantuvo una concepción negativa de la ideología, pues era asociada al error o a la falsedad y en oposición a la verdad de la Ciencia; en la *Ideología y aparatos ideológicos del estado*, y en obras posteriores, defendió una postura neutra de la ideología al considerarla, por un lado, como algo necesario para la constitución de la subjetividad y, por el otro, como

una instancia necesaria para la reproducción de las relaciones de producción de cualquier formación social (incluso la socialista). En este capítulo expondremos a detalle la primera etapa de Althusser.

### II.1.1. El proyecto de Althusser y su lectura de Marx

Pocos autores se han ocupado en demostrar que el pensamiento de Althusser experimentó varios cambios a lo largo de su trayectoria, no obstante que él mismo fue registrando sus autocríticas y autocorrecciones conforme fue entregando sus obras a la imprenta. Esta negligencia teórica no es asunto menor pues ha creado una gran confusión en aquellos más o menos interesados en los temas que abordó Althusser, y ha ahuyentado de sus obras a los que tienen la desgracia de haber leído antes a alguno de sus críticos.<sup>221</sup> Y cómo no va a crear confusión y repulsión su obra si se ha escrito bastante sobre el supuesto estructuralismo y/o *desviación teoricista* de su lectura de Marx, soslayando, a la vez, que el mismo Althusser aclaró, aceptó, se retractó, y corrigió sus tempranas observaciones. Diría que es casi trágico que Althusser sea más famoso por los errores (las desviaciones) que cometió en la interpretación de Marx, incluso por sus desgracias personales,<sup>222</sup> que por los grandes aportes a la teoría marxista, especialmente los relacionados al concepto de ideología. Afortunadamente hay excepciones, pues autores como Adolfo Sánchez Vázquez sí le dedicaron tiempo a

---

<sup>221</sup> Por ejemplo, el de Oscar del Barco y su texto “Althusser en su encrucijada”, disponible en línea en: <http://148.206.53.230/revistasuam/dialectica/include/getdoc.php?id=41&article=46&mode=pdf> [consultado en enero de 2014].

<sup>222</sup> Si a alguien le interesa saber sobre la vida personal de Althusser, de sus depresiones, de su cleptomanía, o de su “Complejo de Edipo”, recomendamos: Pommier, Gerard: *Louis de la Nada. La melancolía de Althusser*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1999. Si se desea saber sobre lo mismo, pero también sobre su trayectoria intelectual no hay otro libro mejor que: Moulrier Boutang, Yann: *Louis Althusser, une biographie*, Grasset, Paris, 1992. Y si se quiere conocer los momentos más personales de Althusser, pero narrados por él mismo, en español están sus memorias: Althusser, Louis: *El porvenir es largo y Los hechos*, Ediciones Destino, Barcelona, 1992.

la reflexión de lo que estaba en juego si se aceptaba el teoricismo de Althusser, pero sin dejar de reconocer el esfuerzo de autocrítica y sus aportes. Este autor es de los pocos que reconoció que las ideas de Althusser no siguieron una misma línea he hizo una división de los escritos de Althusser que indican dos etapas o faces que dejan ver una evolución en su pensamiento:<sup>223</sup> en la primera donde prevalece el teoricismo (primacía de teoría sobre la práctica), y la segunda donde se rectifica y se considera como factor importante a la lucha de clases (primacía de la práctica sobre la teoría):

*Primera:* constituida por los textos de 1964-1965 recogidos en dos volúmenes: *Pour Marx* y *Lire le Capital*, aparecidos en 1965. Entre los escritos de esta primera fase figuran también otros que, en realidad, son variaciones del mismo tema; entre ellos: «Teoría, práctica y formación teórica», 1965; «Materialismo histórico y materialismo dialéctico», 1966; «Sobre el trabajo teórico», 1967.

*Segunda,* con dos subfases: *a)* Representada básicamente por el *Curso de filosofía para científicos* (1967) y *Lenin y la filosofía* (1968). Dentro de esta subfase hay que situar dos textos breves sobre Hegel («Sobre la relación de Marx y Hegel» y «Lenin ante Hegel», ambos del mismo año: 1968)... Y hay que incluir también un texto muy importante: «Ideología y aparatos ideológicos de Estado» (1970)... *b)* Formado por sus dos últimos libros: *Respuestas a Lewis* (1973) y *Elementos de autocrítica* (1974).<sup>224</sup>

El esquema que ofreció Sánchez Vázquez, aunque lo hizo con el objetivo principal de establecer los modos en que Althusser consideró la relación entre teoría y práctica, nos será muy útil para no perder de vista qué, dónde y cuándo dijo Althusser lo que dijo, pero con la mira puesta en la aclaración del concepto de ideología en las dos facetas que nosotros creemos se encuentran en su obra. Entrando en materia, en sus

---

<sup>223</sup> Emilio de Ípola no es de la misma opinión, y considera que si bien en la obra de Althusser se notan hasta tres etapas, hay una línea de continuidad, o corriente subterránea, que atraviesa desde la primera hasta la última obras, dicha línea muestra a un Althusser alejado de las concepciones estructuralistas o del materialismo dialéctico, y muy apegado a la contingencia o a un “materialismo aleatorio”. De Ípola, Emilio: *Althusser, el infinito adiós*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2007, p. 214.

<sup>224</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo: *Ciencia y Revolución*, Alianza editorial, Madrid, 1978, pp. 11-12.

primeras obras Althusser mantiene una concepción de ideología en total oposición a la ciencia y muy relacionada a la falsa conciencia. Y para tener una idea más clara de la ideología en ese sentido (que podríamos calificar, siguiendo a Larrain,<sup>225</sup> de negativo) en las obras de Althusser de 1965, tenemos que considerar primero que todos los artículos en ellas contenidos giraron en torno a su intento por demostrar la cientificidad de las últimas obras de Marx, especialmente de *El Capital*.

Pero tal intento no fue una simple ocurrencia de Althusser, fue algo que surgió en un momento histórico donde teóricos, tanto burgueses como marxistas, adoptaron los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx (es decir, una obra de juventud) como la obra fundamental de Marx, dejando de lado, incluso denigrando, su obra principal de madurez, *El Capital*. Frente a ese desprecio, Althusser se vio en la necesidad de demostrar que las obras de juventud corresponden a la etapa ideológica de Marx, mientras que la obras de madurez a la etapa científica, es decir, que en la primera etapa Marx se nutría de categorías ideológicas prestadas por Feuerbach y por Hegel, y que en la segunda fue cuando Marx empezó a utilizar categorías científicas propias.

Cabe señalar, que las obras de Althusser, donde intenta demostrar la cientificidad de la obra madura de Marx, no fueron escritas en el ambiente tranquilo y cordial de los debates académicos. Como él mismo señaló,<sup>226</sup> tanto su proyecto de lectura como sus desarrollos teóricos fueron realizados en su condición de militante y en medio del ring del partido comunista, donde se enfrentó el marxismo ortodoxo de corte staliniano (los “rudos”), el cual usó y abusó de la obra de Marx rebajándola “al nivel de

---

<sup>225</sup>Larraín, Jorge: *El concepto de ideología*, Vol. 2, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007, p. 147

<sup>226</sup> Ver prólogo a la segunda edición: Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, p. IX

una simple ideología de justificación pragmática”,<sup>227</sup> al marxismo heterodoxo (los “técnicos”), que contaminó la obra del revolucionario alemán de la ideología proveniente del humanismo burgués:

La crítica al “dogmatismo” staliniano ha sido vivida, por los intelectuales comunistas antes que nada, como una “liberación”. Esta “liberación” ha dado nacimiento a una reacción ideológica de tendencia “liberal”, “moral”, que ha encontrado espontáneamente los viejos temas filosóficos de la “libertad” del “hombre”, de la “persona humana”, y de la “alienación”... El tema del “humanismo marxista”, la interpretación “humanista” de la obra de Marx, se han impuesto progresiva e irresistiblemente en la filosofía marxista reciente, al interior mismo del partido comunista soviético y de los partidos comunistas occidentales.<sup>228</sup>

Althusser no sólo luchó al interior del comunismo para limpiar a la ciencia marxista de toda ideología, o para despojarla de la máscara de Hegel, incluso de la de Husserl, que los mismos militantes le habían puesto. En la misma coyuntura, en la que el autor de *El porvenir es largo* escribió sus obras más polémicas, se tuvo que enfrentar a ideólogos positivistas que acusaban de ideológica, en el peor sentido del término, a la teoría marxista. Dicha batalla, fue incluso más ardua que la antes mencionada, pues se libró en un terreno donde, como él dijo, la ideología burguesa, por estar en el poder, se extendió más fácilmente, y por diferentes vías, en todas las áreas del conocimiento social, aterrizando incluso en los militantes comunistas más distraídos. Ante ese panorama, el esfuerzo de Althusser no pudo centrarse sino en proponer, y proponerse él mismo, los siguientes objetivos o tareas teóricas:

---

<sup>227</sup>Louis Althusser “Los hechos” en: Althusser, Louis: *El porvenir es largo*, Ediciones Destino, Barcelona, 1992, p. 476.

<sup>228</sup>Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, p. XIII.

a] reconocer y conocer el alcance teórico revolucionario de la ciencia y de la filosofía marxista-leninista; b] luchar contra la concepción del mundo burguesa y pequeñoburguesa que amenaza siempre la teoría marxista y la infiltra hoy profundamente. Forma general de esta concepción del mundo: el economismo (hoy “tecnocratismo”) y su “complemento espiritualista”: el idealismo moral (hoy “humanismo”). Economismo e idealismo moral forman la pareja fundamental de la concepción del mundo burguesa desde los orígenes de la burguesía. Forma filosófica actual de esta concepción del mundo: el neopositivismo y su “complemento espiritual”, el subjetivismo fenomenológico-existencialista. Variante propia de las “ciencias humanas”: la ideología llamada “estructuralista”; c] conquistar para la ciencia la mayoría de las ciencias humanas y, sobre todo, las ciencias sociales, que ocupan, salvo excepciones, por impostura, el continente-Historia, del que Marx nos dio las llaves; d] desarrollar con todo el rigor y la audacia requeridos la ciencia y la filosofía nuevas, uniéndolas a las exigencias e invenciones de la práctica de la lucha de las clases revolucionarias.<sup>229</sup>

Quizá lo que más sorprenda de la cita anterior, y que tiene que ver con los malentendidos arriba mencionados, es su afirmación en el inciso “b” donde denuncia al estructuralismo como a otra más de las ideologías a vencer. Debe llamar la atención porque uno de los aspectos que más se le reprocharon a Althusser fue su supuesto estructuralismo aplicado a la obra de Marx. Reproches que pasaron por alto su advertencia en *Lire le Capital* donde exhorta a que su interpretación de Marx no sea confundida con *la ideología estructuralista*;<sup>230</sup> que si bien había *coqueteado*<sup>231</sup> con algunas categorías estructuralistas, éstas se relacionaban más con la filosofía de Spinoza y del mismo Marx, el cual “empleó el concepto de estructura”<sup>232</sup> mucho antes que los estructuralistas. Pero no nos adelantemos, ya que esto será revisado con calma cuando abordemos las críticas que generó su obra temprana. Mientras eso sucede, conviene

---

<sup>229</sup> Althusser, Louis: *Para leer El capital*, Siglo XXI, México 1969, pp. 8-9.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 3

<sup>231</sup> Althusser, Louis: *Elementos de autocrítica*, Laia, Barcelona, 1975, p. 37.

<sup>232</sup> Althusser, Louis: *Para leer El capital*, Siglo XXI, México 1969, p. 3.

mencionar que las motivaciones y objetivos que Althusser buscó en sus obras clásicas (*Pour Marx y Lire le Capital*) se siguieron manteniendo en *Elementos de autocrítica*, escrito en 1974, es decir, en una obra donde el autor de habla francesa, en un esfuerzo heroico de autocrítica, poco común en los filósofos actuales, reconoció sus equívocos, principalmente su *desviación teoricista*.<sup>233</sup> Decimos que su objetivo permaneció incólume, pues siguió defendiendo a capa y espada la diferencia que separa a la ciencia marxiana de las ideologías burguesas:

...era preciso mostrar su novedad revolucionaria; era preciso, por tanto, «probar» que el marxismo es antagónico a la ideología burguesa, que no ha podido desarrollarse en Marx y en el movimiento obrero más que a condición de una *ruptura* radical y continua con la ideología burguesa y de una lucha incesante contra los asaltos de esta ideología. Esta tesis era justa: y lo sigue siendo.<sup>234</sup>

La lectura de Althusser que tuvo los anteriores objetivos significó un gran esfuerzo teórico, y no creemos que haya echado mano de recursos extrateóricos, o dogmáticos, que tergiversaran los argumentos de Marx para esconder sus debilidades (de Marx) y favorecer su propia lectura. Independientemente de que Althusser haya logrado o no su meta, lo que no debemos regatearle es una serie de méritos que Enrique González Rojo hizo muy bien en enumerar:

Althusser tiene un gran mérito en el hecho de leer con ojos críticos (la llamada lectura sintomática) a Marx, Engels y Lenin. No tiene la actitud talmudista, basada en la autoridad, de hacer mil malabarismos doctrinarios para justificar tal o cual *omisión*, tal o cual *imprecisión* o tal o cual *incorrección* de los clásicos. Ante una *omisión* o un silencio (al que corre a asentarse una ideología) hay que *hablar*, hacer una “sutura”, completar el marxismo, refundamentarlo. Ante una *imprecisión* (por ejemplo cuando

---

<sup>233</sup> Althusser, Louis: *Elementos de autocrítica*, Laia, Barcelona, 1975, p. 11.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 12.

Marx, sin hallar la expresión científica, usa metáforas) hay que *precisarlo*, elevar a estado teórico lo que se halla en estado práctico. Y ante una *incorrección* (en que Marx entra en contradicción consigo mismo) hay que *corregirlo*.<sup>235</sup>

Lo primero que realizó Althusser, para mostrar la cientificidad del marxismo, fue señalar el momento y el lugar preciso en los que, de la totalidad de la obra de Marx, surgió o se fundó la teoría marxista que consta de una ciencia de la historia, o materialismo histórico, y una filosofía, o materialismo dialéctico. Para nuestro autor, Marx no siempre fue marxista, sino que fue en un periodo de su trayectoria intelectual donde él dejó atrás sus posturas ideológicas o precientíficas, para dar paso a sus concepciones científicas. Dicho en pocas palabras, la obra de Marx, siguiendo a Althusser, está dividida en un periodo ideológico y en otro científico. Pero Althusser no pensó que dicho cambio de Marx, de una postura a otra, se haya dado de manera paulatina y progresiva, sino de una forma abrupta y tajante que él calificó con el concepto de “ruptura epistemológica” (*coupure épistémologique*):

Esta oposición entre la ciencia y la ideología, y la noción de “ruptura epistemológica” que sirve para pensar el carácter histórico de esta oposición, suponen una tesis que, a pesar de estar siempre presente detrás de estos análisis, no ha sido, sin embargo, desarrollada explícitamente: la tesis de que el descubrimiento de Marx es un descubrimiento científico sin precedentes en la historia, por su naturaleza y sus efectos.<sup>236</sup>

Ahora bien, la noción de ruptura o corte epistemológico fue un invento de Gastón Bachelard, y es una noción tan importante en las primeras obras de Althusser que vale la pena exponer desde sus mismas fuentes, aunque sea de manera rápida y somera, si es que queremos acercarnos más a la comprensión de su lectura de Marx, y

---

<sup>235</sup>González Rojo, Enrique: *Para leer a Althusser*, Editorial Diógenes, México, 1974, p. 36.

<sup>236</sup>Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, p. XI.

en particular a su primera concepción sobre la ideología en sentido negativo y opuesto a la ciencia.

### **I.1.2. Acercamiento al concepto de “ruptura epistemológica” en Bachelard**

Para nuestros objetivos, y según nuestra opinión, la obra donde más claramente se expresa la noción de Bachelard sobre la *ruptura epistemológica* es en *La formación del espíritu científico*. El objetivo de Bachelard en ella es el de dar cuenta del camino que ha cruzado y que tiene que cruzar el *espíritu* humano hasta alcanzar el conocimiento científico. De hecho Bachelard señala tres estados que hacen referencia a un nivel ascendente del conocimiento, a saber: estado concreto, estado concreto-abstracto y estado abstracto. El primer nivel, el “estado concreto”, será el más bajo de los tres, pues ahí el espíritu se encuentra y se deja sorprender “con las primeras imágenes del fenómeno”; y ahí también el mismo espíritu, para dar cuenta de tal fenómeno, hará uso de un lenguaje nada científico donde se “glorifica a la naturaleza”, y se “canta al mismo tiempo a la unidad del mundo y a la diversidad de las cosas”.<sup>237</sup>

Por otro lado, Bachelard nos habla de un estado “concreto-abstracto” donde se advierte un espíritu que concatena la experiencia sensible y el pensamiento (esquemas “geométricos”). En este caso, el autor del *Materialismo racional* señala un nivel espiritual que ya no se queda anonadado e imbuido en el mundo fenoménico, y echa mano de categorías y abstracciones para entenderlo y explicarlo.

Sin embargo, aunque este nivel del espíritu que conoce significa un avance respecto al nivel anterior, todavía se nota una prioridad de lo material sobre el

---

<sup>237</sup>Bachelard, Gastón: *La formación del espíritu científico*, Siglo XX, México, 1983, p. 11.

pensamiento, problema que quedará superado, según Bachelard, y acorde con su idealismo,<sup>238</sup> con el “estado abstracto” donde “el espíritu emprende informaciones voluntariamente abstraídas a la intuición del espacio real, voluntariamente desligadas de la experiencia inmediata y hasta polemizando abiertamente con la realidad básica, siempre impura, siempre informe”.<sup>239</sup>

Cabe señalar que Bachelard también menciona tres momentos históricos que corresponderían a los tres estados del espíritu. El estado concreto o *estado precientífico* abarcará los periodos antiguo, renacentista, y el que va del siglo XVI, hasta la primera mitad del siglo XVIII. En la parte intermedia pone al estado concreto-abstracto o *estado científico*, que va de la segunda mitad del siglo XVIII, hasta los comienzos del XX. Y finalmente el estado abstracto o *nuevo espíritu científico*, que comienza a partir de 1905, cuando la teoría de la Relatividad Albert Einstein comenzó a hacer tambalear los cimientos de la teoría que le precedió. En este último periodo del espíritu científico también incluye a teorías revolucionarias de la física como las de Louis de Broglie, Heisenberg y Dirac. Los periodos históricos que propone Bachelard, con su respectivo nivel de conocimiento, posiblemente nos remita a la ley de los tres estados de Comte, pero debemos tener cuidado en no confundirla con ésta. Michel Vadée hizo bien en advertirnos que si bien Bachelard coincide en algunos puntos con él, en *La formación del espíritu científico* tomará una ruta diferente, incluso contraria a la de Comte, dado que “las divisiones no se superponen, y de hecho no le interesa este planteamiento de la

---

<sup>238</sup> Sobre el “idealismo” de Bachelard no hay un acuerdo entre sus comentaristas, mientras que unos, como Dominique Lecourt, defienden una lectura materialista del pensamiento de Bachelard; otros, como Michel Vadée, muestran un idealismo sin más. Lecourt, Dominique: *Para una crítica de la epistemología*, Siglo XXI, Argentina, 1973, p. 24. Vadée, Michel: *Bachelard o el nuevo idealismo epistemológico*, Pre-Textos, Valencia, 1977, p. 199.

<sup>239</sup> Bachelard, Gastón: *La formación del espíritu científico*, Siglo XX, México, 1983, p. 11.

cuestión: prefiere desarrollar sus consideraciones acerca de la oposición entre el nuevo espíritu científico y el espíritu científico anterior o incluso el espíritu “precientífico”<sup>240</sup>.

Otras tres categorías de las que se valió Bachelard para entender los avances en la ciencia es de tipo, no epistémico, ni tampoco histórico, sino psicológico, que apunta a los intereses que motivan al sujeto que conoce, es decir al científico, para realizar su investigación. Cada uno de dichos intereses puede ser también asociado a los tres estados del espíritu. Al estado concreto le pertenece un “alma pueril” o “mundana” que es “animada por la curiosidad ingenua”,<sup>241</sup> misma que se deja sorprender por todo. Este estado del alma, según Bachelard, se mueve en un nivel muy superficial, casi vecino del sentido común, al que todo llama su atención aunque su interés por conocer no busque ni la profundidad, ni su fundamentación, ni mucho menos la abstracción.

El segundo estado del alma es el *profesoral*, que consiste en una actitud dogmática cuyo interés será cuidar a toda costa que sus conocimientos previamente adquiridos no se pierdan, sino que se conserven, y se transmitan tal y como los aprendió. Un alma de este tipo se impondrá sin argumentos y “orgullosa de su dogmatismo, fija en su primera abstracción, apoyada toda la vida en los éxitos escolares de su juventud, repitiendo cada año su saber, imponiendo sus demostraciones”<sup>242</sup>.

Y el tercer interés, el cual supone un “alma en trance de abstraer y de quintaesenciar”, es un tipo de conciencia científica que se adquiere dolorosamente, pues el conocimiento conquistado por ésta se logró con mucho esfuerzo y a contrapelo del sentido común o del empirismo vulgar. “Una experiencia científica”, para el epistemólogo francés, “es una experiencia que contradice a la experiencia común”<sup>243</sup>.

---

<sup>240</sup> Vadée, Michel: *Bachelard o el nuevo idealismo epistemológico*, Pre-Textos, Valencia, 1977, p. 187.

<sup>241</sup> Bachelard, Gastón: *La formación del espíritu científico*, Siglo XX, México, 1983, p. 12.

<sup>242</sup> Ibid., p. 12.

<sup>243</sup> Ibid., p. 13.

En este tercer estado del alma, dice Bachelard, el único interés que guía al científico que abstrae, es el de la adquisición del conocimiento puro, libre de cualquier contaminación material. Dicho en pocas palabras, “la abstracción es un deber, el deber científico y la posesión finalmente depurada del pensamiento del mundo”.<sup>244</sup>

Ahora bien, con lo dicho ya podrá quedar más claro que el autor de *Psicoanálisis del fuego* no considera al conocimiento como algo estático, como algo fijo desde siempre y a la espera de que alguien lo encuentre. Para Bachelard el conocimiento es visto como producción donde el sujeto del conocimiento, es decir, el pensamiento, tiene un papel activo y una relación inseparable del objeto pues aporta las categorías necesarias que permitirán su conocimiento. Precisamente esta concepción del conocimiento que tuvo Bachelard lo llevó a preguntarse ¿cómo se forma el espíritu que conoce, o espíritu científico?, pasando a segundo término la pregunta sobre ¿qué es el conocimiento?

Planteada la pregunta fundamental, Bachelard advierte que cuando alguien se propone, como él, a rastrear las condiciones psicológicas de la formación del espíritu científico,<sup>245</sup> y las etapas por las que atraviesa, encontrará inevitablemente que el conocimiento científico se alcanza no de manera lineal y continua, sino a través de *rupturas* o *cortes epistemológicos*, es decir, de una manera discontinua, abrupta, hasta revolucionaria<sup>246</sup> que no deja indiferente a nadie. Desde luego que las consideraciones

---

<sup>244</sup> Ibid., p. 12.

<sup>245</sup> Una de las nociones más polémicas de Bachelard posiblemente sea la de plantear el avance en el conocimiento científico en términos psicologistas. Filósofos muy cercanos a él lo han hecho notar como el caso de Michel Foucault en *La arqueología del saber*, y el de Dominique Lecourt en su *Para una crítica de la epistemología*, Siglo XXI, Argentina, 1973, p. 36.

<sup>246</sup> Son muchas las coincidencias que se pueden demostrar entre los planteamientos de Bachelard sobre las rupturas en el conocimiento científico y los de Thomas S. Kuhn sobre las revoluciones científicas. Pero para no confundirlos recomendamos un texto de Lecourt donde establece las diferencias entre ellos, especialmente en el capítulo V. “Ruptura epistemológica y revolución científica”: Lecourt, Dominique: *Bachelard o el día y la noche. Un ensayo a la luz del materialismo dialéctico*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1975, p. 129.

históricas de Bachelard contradicen, como él mismo se dio cuenta, la noción de los filósofos o historiadores de la cultura y de la ciencia que ven una continuidad en sus diferentes ámbitos de estudio.<sup>247</sup> Se trata de una noción que no ve más que continuidad en la ciencia, e ignora el abismo existente entre una teoría y otra; es una noción que incluso encuentra una relación muy estrecha incluso entre una ideología y una ciencia, relación inadmisibles para Bachelard. Dominique Lecourt registró muy bien las dos diferentes concepciones, señalando por qué Bachelard nunca admitió las tesis que defienden la continuidad en el desarrollo del conocimiento científico, una de estas tuvo como uno de sus representantes a Emile Meyerson:

Gastón Bachelard encontró y chocó, desde ese momento, con la filosofía de los filósofos; la discontinuidad que registra en *Le Nouvel Esprit Scientifique* se opone al principio de continuidad que gobierna la filosofía de la ciencia dominante en ese momento, la de Emile Meyerson: *La Valeur inductive de la relativité* (1929) se opone a *La Dédution relativiste*, en el que Meyerson, con alguna valentía y mucho ingenio, emprendió la tarea de “deducir” a Einstein de Newton al mostrar que, por lo menos en cuanto a los principios, la teoría de la relatividad ya estaba contenida “en germen” en los *Principia* de 1687.<sup>248</sup>

De la mano de la concepción que tiene Bachelard sobre la discontinuidad o ruptura en el desarrollo del conocimiento científico está una categoría que es muy importante en *La formación del espíritu científico*, nos referimos al “obstáculo epistemológico”. Cuando alguien le da seguimiento a la formación del espíritu científico, dice Bachelard, debe llamarle la atención que tal conocimiento se encuentra a

---

<sup>247</sup> La molécule d'hydrogène, depuis le mémoire de Heitler et London, est un motif d'instruction fondamentale, une raison d'une réforme radicale de savoir, un nouveau point de départ de la philosophie chimique. Mais c'est toujours la même chose, le philosophe n'aborde pas la zone des discontinuités effectives; il affirme donc tranquillement la continuité de son savoir. Bachelard, Gaston: *Épistémologie*, Presses Universitaires de France, Francia, 1974, p. 187.

<sup>248</sup> Lecourt, Dominique: *Para una crítica de la epistemología*, Siglo XXI, Argentina, 1973, p. 25.

su paso diferentes “obstáculos” epistemológicos “*en el acto mismo de conocer*”<sup>249</sup>, los cuales no deben confundirse ni con la “complejidad” o la “fugacidad” de los fenómenos estudiados, ni con la debilidad o limitaciones, físicas o mentales, del espíritu humano. Esto quiere decir que para el autor de *La poética de la ensoñación*, conforme a su noción del conocimiento como proceso, el conocimiento científico que se va formando o construyendo lo hace librando, rompiendo o superando conocimientos previos que obstaculizaban su avance: “en efecto, se conoce en contra de un conocimiento anterior, destruyendo conocimientos mal adquiridos o superando aquello que, en el espíritu mismo, obstaculiza a la espiritualización”.<sup>250</sup>

La categoría de “obstáculo epistemológico” es importante para Dominique Lecourt no sólo para el proyecto histórico-epistemológico de Bachelard, sino también para la comprensión cabal de la noción de “ruptura epistemológica”. Él dice que Bachelard se interesó más en los efectos del “obstáculo” que en sus mecanismos, “o más bien en su único efecto; pues, aunque es polimorfo, el obstáculo funciona en sentido único: en sentido contrario al “No”, rellena la ruptura entre conocimiento común y conocimiento científico y restablece la continuidad amenazada por el progreso del conocimiento científico”.<sup>251</sup>

Son varios los obstáculos que detalla Bachelard que impiden el conocimiento científico, entre otros tenemos: el obstáculo de la “experiencia básica”, el “obstáculo verbal”, el “obstáculo pragmático”, el “obstáculo sustancialista” y el “obstáculo animista”. Y de todos estos el que nos interesa comentar es el obstáculo de la “experiencia básica”, ya que es el que de manera más clara nos muestra la *ruptura epistemológica* entre un conocimiento precientífico o ideológico y uno científico. La

---

<sup>249</sup> Bachelard, Gaston: *La formación del espíritu científico*, Siglo XX, México, 1983, p. 15.

<sup>250</sup> Ibid., p. 15.

<sup>251</sup> Lecourt, Dominique: *Para una crítica de la epistemología*, Siglo XXI, Argentina, 1973, p.30.

“experiencia básica” u observación básica, dice Bachelard,<sup>252</sup> es el obstáculo más extendido porque es un “conocimiento” superficial y, por lo mismo, de fácil asimilación; porque seduce por su alto impacto en los sentidos; porque se puede exponer de una manera sencilla y amena; y porque suele presentarse con un derroche de imágenes “pintorescas”. Lo interesante de la explicación de Bachelard sobre este primer obstáculo es que al ir señalando sus características va “poniendo de relieve que entre la observación y la experimentación no hay continuidad, sino ruptura”.<sup>253</sup> Pero la ruptura que significa el salto revolucionario de la experiencia básica (ideológica) a la ciencia podrá lograrse si, y sólo sí, “el pensamiento abandona el empirismo inmediato”.<sup>254</sup> Dicho con otras palabras, “la toma de conciencia racionalista es claramente una nueva conciencia. Es una conciencia que juzga su saber y que quiere trascender el pecado original del empirismo”.<sup>255</sup>

El espíritu precientífico, mismo que se deja guiar por la experiencia básica o empirista, siempre ha estado presente en las academias, pero en ninguna época ha dominado tanto como en el siglo XVIII, época en la que se reemplazó “el conocimiento por la admiración, las ideas por las imágenes”.<sup>256</sup> Bachelard sustenta tal afirmación en el estudio que hizo de ese siglo en diferentes ámbitos. Se tomó el tiempo necesario para revisar cómo se expresaban los “científicos” de aquel entonces en los libros especializados; investigó cómo eran los laboratorios donde se realizaban los experimentos y la forma en que éstos (los experimentos) se llevaban a cabo. En la

---

<sup>252</sup>Bachelard, Gastón: *La formación del espíritu científico*, Siglo XX, México, 1983, p. 22.

<sup>253</sup> Ibid., p. 22.

<sup>254</sup> Ibid., p. 23.

<sup>255</sup> Bachelard citado en: Vadée, Michel: *Bachelard o el nuevo idealismo epistemológico*, Pre-Textos, Valencia, 1977, p. 193.

<sup>256</sup>Bachelard, Gastón: *La formación del espíritu científico*, Siglo XX, México, 1983, p. 34.

siguiente cita Bachelard destacará, en contraste con los libros científicos del siglo XX, algunas de las características de los libros dieciochescos:

En esa época el libro de ciencia podía ser un libro bueno o malo. Pero no estaba controlado por una enseñanza oficial... Entonces el libro hablaba de la naturaleza, se interesaba por la vida cotidiana. Era un libro de divulgación para el conocimiento vulgar... autor y lector pensaban a la misma altura. La cultura científica estaba como aplastada por la masa y variedad de los libros mediocres, mucho más numerosos que los libros de valor. Es en cambio muy llamativo que en nuestra época los libros de divulgación científica sean libros relativamente raros. Abrid un libro de enseñanza científica moderna: el él la ciencia se presenta referida a una teoría de conjunto. Su carácter orgánico es tan evidente que se hace muy difícil saltar capítulos. En cuanto se han traspuesto las primeras páginas, ya no se deja hablar más al sentido común...<sup>257</sup>

En cuanto a las formas en las que se realizaban los experimentos, Bachelard describe que los experimentos en el siglo XVIII buscaban más la espectacularidad y el asombro del espectador, que la búsqueda de la demostración empírica de alguna teoría planteada en abstracto. Al señalar esto, Bachelard mostrará que la ruptura epistemológica, el salto de lo precientífico a lo científico, se hará presente cuando se deje atrás el obstáculo de la charlatanería, o el terreno de los fenómenos, y se parta del conocimiento abstracto:

En el instante mismo en que este público cree dedicarse a ocupaciones serias, permanece frívolo. Hay que mantenerlo interesado ilustrando el fenómeno. *Lejos de ir a lo esencial se aumenta lo pintoresco*: se fijan alambres en la esfera de médula de sauco para obtener una *araña eléctrica*. [En contraste] es siguiendo un movimiento epistemológico inverso, volviendo hacia lo abstracto, arrancando la patas de la araña eléctrica, como Coulomb encontrará las leyes fundamentales de la electrostática.<sup>258</sup>

---

<sup>257</sup> Ibid., p. 29.

<sup>258</sup> Ibid., p. 40.

Otro aspecto que ilustra el obstáculo epistemológico de la experiencia básica, es el de los laboratorios donde se pretendía hacer ciencia en el siglo XVIII. Dichos laboratorios, sin lugar a dudas eran muy diferentes a los de la época del nuevo espíritu científico que estudió Bachelard. No pude resistirme a citar lo siguiente:

El laboratorio de la Marquesa du Châtelet en Cirey-sur-Blaise, elogiado en tantas cartas, no tiene en absoluto nada de común, ni de cerca ni de lejos, con el laboratorio moderno, en el que toda una escuela trabaja de acuerdo a un programa preciso de investigaciones, como los laboratorios de Liebig o de Ostwald, el laboratorio del frío de Kammerling Onnes, o el laboratorio de Radioactividad de Mme Curie... El laboratorio de Cirey-sur-Blaise no es un laboratorio. Nada le otorga coherencia, ni el dueño, ni la experiencia. No tiene otra cohesión que la buena estada y la buena mesa próximas. Es un pretexto de conversación, para la velada o el salón.<sup>259</sup>

El último aspecto que nos gustaría señalar del obstáculo de la “experiencia básica” es el que mejor ilustra la diferencia entre la no-ciencia y la ciencia, entre la ideología y la ciencia diría Althusser, a saber: la alquimia. En la alquimia, dice Bachelard, se expresa con mejor claridad los prejuicios que pueden llegar a contaminar la experiencia básica del sujeto que intenta conocer. Si se analiza el proceder de la alquimia, y se contrasta con el de la química moderna, se manifiestan inmediatamente desde las más “sordas pasiones”<sup>260</sup> y los deseos más profundos, hasta las fantasías más absurdas que hayan salido de un cerebro humano. Es también en el análisis de la alquimia donde Bachelard dará algunos ejemplos de los “problemas que debiera plantearse un psicoanálisis del conocimiento objetivo”.<sup>261</sup> Pero no expondremos todos los ejemplos, aunque sean muy divertidos, conformémonos con siguiente botón de muestra:

---

<sup>259</sup> Ibid., pp. 39-40.

<sup>260</sup> Ibid., p. 55.

<sup>261</sup> Ibid., p. 55.

La alquimia reina en una época en la que el hombre ama a la Naturaleza más que la utiliza. Esta palabra Amor todo lo arrastra... No se puede, sin dulzura y sin amor, estudiar el nacimiento y el comportamiento de las sustancias químicas. Arder por un tierno amor es apenas una imagen, para quien sabe calentar un mercurio a fuego lento... Como dice Hitchcock: “El gran efecto del Amor es el de convertir toda cosa a su naturaleza, que es toda bondad, toda dulzura, toda perfección. Es este poder divino el que cambia el agua en vino; el dolor y la angustia en júbilo exultante y triunfante”. Si se acepta esta imagen de un amor más sagrado que profano, no debe asombrar que la Biblia haya sido una obra de práctica constante en los laboratorios de los alquimistas...<sup>262</sup>

Nos gustaría seguir exponiendo otros ejemplos que Bachelard pone para mostrar los obstáculos epistemológicos que el espíritu científico tiene que librar para alcanzar un nivel más alto de conocimiento, pero consideramos que con lo dicho nos podrá acercar más a la noción de *ruptura epistemológica* que tuvo Althusser, la cual utiliza (junto con las nociones de “problemática”) para explicar la formación del espíritu científico de Marx, quien tuvo que dejar atrás su supuesto pasado ideológico, y se puso a hacer ciencia de verdad.

### **I.1.3. La noción de “ruptura epistemológica” en Althusser**

Aunque suene reiterativo, nos pareció importante exponer, aunque haya sido de manera muy breve, el concepto bachelardiano de *ruptura epistemológica*, ya que Althusser señala que en Marx hubo una ruptura de ese tipo, pero no nos explica cómo entendió a Bachelard.<sup>263</sup> Puede uno deducirlo de su obra *Para leer El capital* donde critica la visión iluminista sobre la historia de las ciencias, la cual percibe el transcurrir de la

---

<sup>262</sup> Ibid., pp. 63-64.

<sup>263</sup> Roies, Albert: *Lectura de Marx por Althusser*, Laia, Barcelona, 1974, p. 73.

historia de manera lineal, progresiva y sin sobresaltos. Al autor de *Curso de filosofía para científicos* no le gustó ni aquella formulación de Hegel, quien defendió un avance histórico de la razón que va tomando poco a poco conciencia de sí. Misma razón que se encuentra desde que se echó a andar el motor de la historia, y que puede ser rastreada en cada momento del pasado histórico. Contrario a esta concepción de la razón que se va desplegando históricamente, que supone a la ciencia y la ideología como sus dos caras, Althusser postula, basado en Bachelard aunque sin nombrarlo, un avance discontinuo y a base de jaloneos y rupturas entre la ciencia y la ideología:

La racionalidad de la filosofía de las luces, a la cual Hegel dio la forma sistemática del desarrollo del concepto, no es sino una concepción ideológica tanto de la razón como de su historia. La historia real del desarrollo del conocimiento se nos presenta hoy sometida a leyes muy diferentes de aquella esperanza teleológica del triunfo religioso de la razón. Comenzamos a concebir esta historia como una historia jalonada de discontinuidades radicales (por ejemplo, cuando una ciencia nueva se destaca sobre el fondo de las formaciones ideológicas anteriores) de profundas modificaciones que, aunque respeten la continuidad de la existencia de las regiones del conocimiento (no siempre es así), inician, en su ruptura, el reino de una lógica nueva que, lejos de ser el simple desarrollo, la “verdad” o la “inversión” de la antigua, *ocupa literalmente su lugar*.<sup>264</sup>

En el prefacio a *La revolución teórica de Marx*<sup>265</sup> sí menciona que para poder demostrar el poder científico de la teoría marxiana tuvo que, con la ayuda del concepto de *ruptura epistemológica* en Bachelard, poner atención a la totalidad de su obra y ubicar el momento preciso donde Marx se volvió científico; donde el revolucionario alemán se puso la bata blanca y dejó de hacer ideología. En su obra *Elementos de autocrítica*, obra escrita en 1974, Althusser criticará algunas las afirmaciones vertidas

---

<sup>264</sup> Althusser, Louis: *Para leer El capital*, Siglo XXI, México 1969, pp. 50-51.

<sup>265</sup> Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, p. 23.

en *La revolución teórica de Marx* (incluso su lectura idealista de la “ruptura epistemológica”), pero no se arrepentirá de haber hecho del concepto de “ruptura” de Bachelard “la categoría central de sus primeros ensayos”.<sup>266</sup> Ni mucho menos se sentirá culpable de haberlo utilizado para explicar el desarrollo científico de Marx, quien pudo librar los obstáculos que lo mantenían anclado en el estado ideológico o precientífico. Para Althusser siempre fue evidente “que en el pensamiento de Marx existe algo parecido a una ruptura”.<sup>267</sup>

Ahora bien, sin mencionar todavía la diferencia entre las categorías que Marx utiliza antes y después del corte,<sup>268</sup> la *ruptura* que Althusser ve en Marx, es mostrada en un esquema donde señala las fechas y las obras correspondientes a cada etapa. Dicho a grandes rasgos, Althusser divide a Marx en dos periodos: el periodo “ideológico”, y el periodo “científico”. Dentro del primer periodo, Althusser mete las “obras de juventud” escritas entre 1840 y 1844; después vendrá lo que él llama las “obras de la ruptura” escritas alrededor de 1845, mismas que están con un pie en cada uno de los dos periodos. En el periodo “científico” Althusser mete tanto las “obras de la maduración”, escritas por Marx entre 1845 y 1857, como las “obras de la madurez”, que van de 1857 a 1883. Dicho con más detalle:

Propongo designar las obras del primer periodo, por lo tanto, todos los textos de Marx desde su disertación de doctorado hasta los manuscritos de 1844 y *La sagrada familia* inclusive, por la expresión, ya consagrada: *Obras de la juventud de Marx...* Propongo designar los textos de la ruptura de 1845, es decir, las *Tesis sobre Feuerbach*, y *La ideología alemana*, donde aparece por primera vez la nueva problemática de Marx... por la expresión: *Obras de la ruptura...* Propongo designar las obras del periodo de

---

<sup>266</sup> Althusser, Louis: *Elementos de autocrítica*, Laia, Barcelona, 1975, p. 22.

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>268</sup> Sobre las categorías, o el contenido teórico de las obras que Althusser propone para diferenciar a los “dos” Marx, hablaremos más adelante, cuando abordemos el concepto de “problemática” y señalemos la supuesta ruptura de Marx con Feuerbach.

1845-1857 por la expresión nueva: *Obras de la maduración...* por tanto el *Manifiesto*, *Miseria de la filosofía*, *Salario precio y ganancia*, etc. [Finalmente] propongo designar todas las obras posteriores a 1857 como *Obras de la madurez* [*El capital*, principalmente].<sup>269</sup>

De esta clasificación cabe una aclaración respecto al lugar en el que pone a *La Ideología alemana* y a las *Tesis sobre Feuerbach*, obras que Althusser designa con el nombre de “obras de la ruptura”. La aclaración es necesaria porque no queda del todo claro si son obras del periodo científico o del periodo ideológico. Lo primero que hay que señalar es que, para el autor francés, las obras en cuestión marcan el lugar exacto de la ruptura “que separa lo ideológico de lo científico” en la producción teórica de Marx, lo cual no significa que en dichas obras ya estén desplegadas todas las categorías (la problemática) del periodo de madurez, para eso faltarán veintidós años de arduo trabajo teórico, es decir, hasta la aparición de *El capital* en 1867. Althusser sabía que a muchos comentaristas de Marx, “encandilados por los breves rayos de luz que se encuentran en las *Tesis sobre Feuerbach*”,<sup>270</sup> no les gustaría el hecho de haberlas incluido dentro de las obras no-científicas, pues consideran que el materialismo histórico ya se encuentra totalmente desarrollado allí. Sin duda, en *La ideología alemana* ya aparecen conceptos que después aparecerán en *El capital*, pero éstos, según la lectura de Althusser, no se han desarrollado y demostrado científicamente, y conviven junto a otros pertenecientes al periodo ideológico de Marx:

En lo que se refiere a *La ideología alemana*, nos ofrece, sin duda, un pensamiento en estado de ruptura con su pasado, que somete a un despiadado juego de matanza crítica todos los antiguos supuestos teóricos, en primera línea a Hegel y Feuerbach, todas las formas de una filosofía de la conciencia y de una filosofía antropológica. Sin embargo,

---

<sup>269</sup> Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, p. 25.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 27.

este nuevo pensamiento tan firme y preciso en el enjuiciamiento del error ideológico no se define a sí mismo sin dificultades, ni sin equívocos. No se rompe de golpe con un pasado teórico: en todo caso se necesitan palabras y conceptos para romper con palabras y conceptos y, a menudo, son las antiguas palabras las encargadas del protocolo de la ruptura, durante todo el tiempo que dure la búsqueda de los nuevos. *La ideología alemana* nos sitúa frente al espectáculo de semi-saldos conceptuales remendados, que ocupan el lugar de los conceptos nuevos aún en construcción.<sup>271</sup>

Hasta aquí sólo hemos mostrado la cuestión de la ruptura epistemológica en un nivel muy general, dejando sólo ver las fechas y el lugar (las obras) donde ocurre la ruptura. Hemos omitido intencionalmente dos nociones que no se deben soslayar si se busca comprender por qué Althusser señaló una diferencia inconciliable entre los dos periodos de la obra de Marx. La primera es la noción de “problemática”,<sup>272</sup> utilizada por Althusser para señalar que Marx cambió de una “problemática ideológica” a una “problemática científica”. La segunda es la noción de “lectura sintomática”, que sirve para distinguir la ideología de los economistas políticos clásicos, de la producción científica de Marx latente en *El capital*, producción impensable sin el concepto de *ruptura epistemológica*:

Para poder realizar esta tarea se necesitaba una teoría y un método, era necesario aplicar a Marx mismo los *conceptos teóricos marxistas* a través de los cuales puede ser pensada la realidad de las formaciones teóricas en general (ideología, filosofía, ciencia). Sin una teoría de una historia de las formaciones teóricas, no se podría captar y designar la unidad específica que distingue dos formaciones teóricas diferentes. Con esta finalidad, creía poder utilizar el concepto de *problemática* de Jacques Martin para designar la unidad específica de una formación teórica y en consecuencia el lugar de la

---

<sup>271</sup> Ibid., p. 27.

<sup>272</sup> Adolfo Sánchez Vázquez no pasó por alto este concepto, tan fundamental para entender el de “ruptura epistemológica”, y que no siempre ha sido tomado en cuenta: *El concepto de «corte epistemológico» presupone necesariamente el de «problemática»*; de ahí su importancia para Althusser, inadvertida en general por sus exegetas y críticos, ya que, como habremos de ver, el destino y necesidad del «corte epistemológico» depende del concepto de «problemática». Sánchez Vázquez, Adolfo: *Ciencia y Revolución*, Alianza editorial, Madrid, 1978, p. 45.

asignación de esta diferencia específica, y el concepto de “ruptura epistemológica” de Bachelard para pensar la mutación de la problemática teórica contemporánea a la fundación de una disciplina científica.<sup>273</sup>

Estas nociones nos permitirán un análisis de los conceptos (alienación, dialéctica hegeliana, etc.), autores (Feuerbach, Hegel, Adam Smith, David Ricardo, etc.), teorías (filosóficas, comunista-burguesas) y problemáticas (historicistas, humanistas, etc.) con las que Marx rompió para dar paso a nuevos conceptos (valor, plusvalor, formación social, modo de producción, etc.), teorías (materialismo histórico, materialismo dialéctico, etc.) y problemáticas (económicas, políticas, sociales, etc.). Antes de detallar todo esto, empezando por la noción de “problemática”, citemos un fragmento de Althusser, contenido en *Elementos de autocrítica*, el cual nos servirá de resumen de lo dicho hasta aquí sobre la “ruptura epistemológica”, y de guía para seguir avanzando en nuestra exposición:

Antes que nada, hemos procedido a una constatación. Hemos levantado acta de un hecho, de un acontecimiento teórico: el advenimiento de una teoría científica de la Historia en un dominio ocupado hasta entonces por concepciones que calificábamos de ideológicas... Mostramos que Marx había reemplazado los antiguos conceptos de base de las filosofías de la Historia, por conceptos absolutamente nuevos, inéditos, «inencontrables» en las antiguas concepciones. Allí donde los filósofos de la Historia hablaban del hombre, del sujeto económico, de la necesidad, del sistema de necesidades de la sociedad civil, de alienación, de robo, de injusticia, de espíritu, de libertad... Marx se puso a hablar de modo de producción, de fuerzas productivas, de relaciones de producción, de formación social, de infraestructura y superestructura, de ideologías, de clase, de lucha de clases, etc. Concluimos que no había relación de continuidad (ni siquiera en el caso de la economía política clásica) entre el sistema de conceptos marxistas y el sistema de nociones premarxistas. Esta ausencia de cualquier

---

<sup>273</sup>Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, p. 23.

relación de continuidad, esta diferencia teórica, este «salto dialéctico», lo denominamos «corte epistemológico», «ruptura».<sup>274</sup>

#### II.1.4. El concepto de “problemática” y la ruptura de Marx con Feuerbach

El concepto de problemática, como el mismo Althusser lo señaló, lo tomó prestado de Jacques Martin,<sup>275</sup> lo que no significa que no haya adquirido, en su reformulación, características propias del marxismo. Lo mismo se puede decir del concepto de corte epistemológico, el cual de no haber sido reformulado con la ayuda del marxismo de Althusser, hubiera resultado inservible para leer a Marx de una manera contrapuesta a la lectura “inmediata” y esclava de “*conceptos ideológicos*”; inservible también para llevar a cabo el “trabajo de elaboración teórica de la filosofía marxista”.<sup>276</sup> Conciliables o no con el marxismo, lo cierto es que el autor de *El porvenir es largo*, sin perder de vista las categorías marxistas, trabaja con los dos conceptos indicados (el de corte epistemológico y el de problemática), haciéndolos depender mutuamente, pues sólo se puede entender el corte epistemológico cuando lo pensamos como un cambio de problemática<sup>277</sup> ocurrido en cierta producción teórica, más precisamente, el salto de una problemática ideológica a una problemática científica, ya que puede haber cambios de una problemática ideológica a otra también ideológica, sin que eso signifique la existencia de un corte epistemológico.

---

<sup>274</sup> Althusser, Louis: *Elementos de autocrítica*, Laia, Barcelona, 1975, pp. 74-75.

<sup>275</sup> Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, p. 23.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>277</sup> Etienne Balibar fue conciente de esta unidad que guardan los dos conceptos: *Althusser mostró que, para reconocer el corte, es necesario identificar las problemáticas teóricas diferentes, incompatibles, a las que pertenecen por una parte las nociones y sobre todo las cuestiones típicas de la prehistoria ideológica, y por otra parte los conceptos y los problemas típicos de la teoría científica*. Balibar, Etienne: “De Bachelard a Althusser: El concepto de “corte epistemológico””, en Varios autores: *La filosofía y las revoluciones científicas*, Editorial Grijalbo, México, 1979, p. 29.

Dicho a grandes rasgos, el concepto de problemática es usado por Althusser “para designar la unidad específica de una formación teórica”,<sup>278</sup> lo cual significará que es “el conjunto de problemas en un campo teórico común y en una situación teórica dada”.<sup>279</sup> Y como estamos seguros que las anteriores palabras no dicen mucho, y no explican casi nada, creo necesario rescatar dos esquemas que nos irán introduciendo a las entrañas del concepto. Me refiero a los esquemas de Albert Roies y de Adolfo Sánchez Vázquez. En la interpretación de Albert Roies, el concepto de problemática le sirve a Althusser para indicar que diferentes autores, en diferentes etapas de su producción teórica, echan mano de un conjunto de categorías que en conjunto forman una problemática ya sea idealista, como “la subyacente al conjunto de la producción teórica de Hegel”,<sup>280</sup> o antropológica, como es el caso de la teoría de Feuerbach. El mismo Roies dice que una problemática se manifiesta en tres aspectos fundamentales. En primer lugar, la problemática “constituye un modo específico de plantear los problemas”,<sup>281</sup> mismo que cada autor pondrá en primer plano en su quehacer científico. Así, en el último Engels, su forma de plantear los problemas no podía ser otra que la “dialéctica materialista aplicada a la comprensión de la naturaleza”.<sup>282</sup> En segundo lugar, Roies dice que, paralelamente al primer aspecto, la problemática actuará sobre las respuestas que cada autor intente dar a los problemas planteados “confiriéndoles un determinado «carácter»”.<sup>283</sup> Y como ejemplo pone: “a) el carácter abstracto del

---

<sup>278</sup> Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, p. 23.

<sup>279</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo: *Ciencia y Revolución*, Alianza editorial, Madrid, 1978, p. 46.

<sup>280</sup> Roies, Albert: *Lectura de Marx por Althusser*, Laia, Barcelona, 1974, p. 74.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 75.

«trabajo» en Hegel; b) la utopía de una «comunidad humana» conseguida mediante la educación en Feuerbach”.<sup>284</sup> En tercer y último lugar:

Una problemática se manifiesta de modo evidente en la terminología que confiere unidad al conjunto de los pensamientos que se piensan en su interior. Es la terminología la que tiene mayores probabilidades de sobrevivir aun cuando haya sido abandonada y sustituida por otra la problemática que le dio origen; también es la terminología la que confiere, a su vez, esta unidad formal que, en general, hace reconocible, de forma inmediata, una común problemática de fondo; al mismo tiempo, una diferencia terminológica refleja, generalmente, una diferencia más profunda en el objeto teórico de varios pensadores que se refieren a un mismo tema de conocimiento.<sup>285</sup>

En el esquema de Sánchez Vázquez aparecerán algunos puntos similares a los de Roies, con la salvedad de que, en nuestra opinión, su análisis es más preciso al tener en mente el concepto de corte epistemológico. Sánchez Vázquez hace una distinción entre el “método analítico” (que analiza de forma aislada cada elemento, concepto o categoría de un texto o campo teórico, y sin tomar en cuenta ni las relaciones que puedan existir entre ellos, ni el “sentido global” que pudieran tener) y el de Althusser (que usa el concepto de problemática precisamente para mostrar la unidad que existe entre los distintos elementos de un texto), y dirá que la problemática es una estructura sistemática que tiene tres rasgos. El primero de ellos es el que “unifica todos sus elementos y asegura la unidad del texto”.<sup>286</sup> Esto concuerda con Althusser cuando dice que “pensar la unidad de un pensamiento ideológicamente determinado [...] bajo el concepto de problemática, es permitir la puesta en evidencia de la estructura sistemática típica, que unifica todos los elementos de un pensamiento; es, por lo tanto, descubrir un contenido

---

<sup>284</sup> Ibid., p. 75.

<sup>285</sup> Ibid., p. 76.

<sup>286</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo: *Ciencia y Revolución*, Alianza editorial, Madrid, 1978, p. 46.

determinado a esta unidad, que permite, a la vez, concebir el sentido de los elementos de la ideología considerada, y poner en relación esta ideología con los problemas legados o planteados a todo pensador por el tiempo histórico en que vive”<sup>287</sup>.

El segundo rasgo rescatado por Sánchez Vázquez es el de *determinar no sólo las respuestas efectivas y posibles sino también las cuestiones mismas*<sup>288</sup>, es decir, la problemática, sea ideológica o científica, se dejará ver y sentir en las formas en que se plantean, e intentan solucionar, los problemas o pensamientos. Afirmar lo anterior no es poca cosa, decir que la problemática condicionará la forma de hacer las preguntas (y por ende, la forma de responderlas) puede significar, si tiene razón Althusser, y Sánchez Vázquez en su interpretación, la diferencia entre un ideólogo y un científico. Paul Ricoeur no pasó por alto este aspecto cuando señala que si cambiamos de problemática “estamos formulando nuevas cuestiones. Ya no hacemos preguntas sobre lo que sea la conciencia humana o lo que sea la condición humana; preguntamos en cambio, por ejemplo, qué es una clase. Para Althusser no hay ninguna conexión entre estos dos modos de inquirir”<sup>289</sup>.

Y el tercer rasgo de toda problemática lo enuncia Sánchez Vázquez de la siguiente manera: “como toda estructura, la problemática no se presenta directamente a sí misma ni tampoco en los elementos aislados”<sup>290</sup>. Esta característica del concepto “problemática” será de gran importancia para la crítica de la ideología de Althusser, y tendrá relación con otro concepto que expondremos más adelante, a saber, la *lectura sintomática*. El autor de *Filosofía de la praxis* comenta que la problemática, sea ideológica o científica, muchas veces es ignorada por los propios autores, de ahí que se

---

<sup>287</sup> Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, p. 53.

<sup>288</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo: *Ciencia y Revolución*, Alianza editorial, Madrid, 1978, p. 46.

<sup>289</sup> Ricoeur, Paul: *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1991, p. 149

<sup>290</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo: *Ciencia y Revolución*, Alianza editorial, Madrid, 1978, p. 47.

necesite una *lectura sintomática* (como la que supuestamente Althusser hizo de Marx<sup>291</sup>) para evidenciarla, labor que una lectura vulgar y literal pasa por alto. En *La revolución teórica de Marx*, Althusser no se cansa de hablar de la necesidad de buscar (por la vía de una lectura sintomática) en el texto en cuestión la problemática oculta ya que “el filósofo piensa a partir de ella pero sin pensar en ella”.<sup>292</sup>

Ahora bien, teniendo presentes los análisis de Roies y Sánchez Vázquez, ya podemos pensar con más profundidad lo que Althusser quiso dar a entender cuando mencionó que hubo un cambio de problemática, vía el corte epistemológico, en el trayecto intelectual de Marx. Tenemos por ejemplo la problemática “kantiano-fichteana” que condicionó las primeras obras del revolucionario de Tréveris, las que escribió de 1840 a 1842. También tenemos la problemática “feuerbachiana” de las obras escritas entre 1843 y 1844. Y por último, la problemática “científica” de las obras de madurez o que escribió a partir de 1855, especialmente *El capital*. Evidentemente, y conforme a lo ya expuesto sobre el corte epistemológico, y las fechas u obras en la que lo ubica, para Althusser las etapas dominadas por las problemáticas kantiano-fichteana y feuerbachiana, eran problemáticas ideológicas, y por lo mismo no hubo corte epistemológico entre ellas. El autor francés ubicará el corte epistemológico en el momento del cambio de la problemática feuerbachiana a la problemática científica. En la primera etapa de Marx, según Althusser, predominó la problemática kantiano-fichteana ya que se puede notar en sus escritos un “humanismo racionalista liberal”. La muestra más fiel de ello es, siguiendo al autor francés, un artículo de la Gaceta Renana donde Marx “combate la censura, las leyes feudales renanas, el despotismo prusiano”,<sup>293</sup>

---

<sup>291</sup> Althusser, Louis: *Para leer El capital*, Siglo XXI, México 1969, p. 33.

<sup>292</sup> Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, p. 55.

<sup>293</sup> Ibid., p. 187.

y en general su combate político, en base a una filosofía del hombre, cuya esencia es la libertad y la Razón:

*La primera etapa* está dominada por un humanismo racionalista liberal, más cercano a Kant y a Fichte que a Hegel... La historia sólo es comprensible a través de la esencia del hombre, que es libertad y razón. *Libertad*: es la esencia del hombre como el peso es la esencia de los cuerpos. El hombre está llamado a la libertad, constituye su ser mismo. Aunque la rechace o la niegue, permanece en ella para siempre... *Razón*: el hombre no es libertad sino al ser razón. La libertad humana no es ni el capricho ni el determinismo del interés, sino, como quería Kant y Fichte, autonomía, obediencia a la ley interior de la razón.<sup>294</sup>

Respecto a las obras marxianas donde predomina la problemática ideológico-feuerbachiana, también Marx va a basar su crítica política en el humanismo, pero un humanismo diferente al de la problemática anterior. Para demostrar esto, Althusser se apoya en las obras escritas por Marx entre 1843 y 1844, donde una lectura cuidadosa sacará conclusiones como: 1) “el hombre es libertad y razón porque es un ser comunitario” que nunca se realizará, ni teórica ni prácticamente, fuera de “relaciones humanas universales”,<sup>295</sup> incluidas las relaciones del hombre con otro u otros hombres, y las relaciones del hombre con la naturaleza; 2) “la historia es la enajenación y la producción de la razón en la sinrazón, del hombre verdadero en el hombre enajenado”;<sup>296</sup> 3) “en los productos enajenados de su trabajo (mercancías, Estado, religión) el hombre realiza sin saberlo su esencia de hombre”;<sup>297</sup> y 4) “al fin de la historia, este hombre, convertido en objetividad inhumana, no podrá sino volver a tomar

---

<sup>294</sup> Ibid., pp. 184-185.

<sup>295</sup> Ibid., p. 186.

<sup>296</sup> Ídem.

<sup>297</sup> Ídem.

en sus manos, como sujeto, su propia esencia enajenada en la propiedad, la religión y el Estado, para llegar a ser un hombre total, un hombre verdadero”.<sup>298</sup>

Más adelante retomaremos el concepto de problemática en relación a Feuerbach. Mientras tanto, debemos rescatar del texto de Sánchez Vázquez lo referente a la distinción entre una problemática científica y una problemática ideológica, misma que puede arrojar luz sobre la razón por la cual Marx, en su gran obra científica de madurez, siguió utilizando el concepto de enajenación que aparece en las obras supuestamente ideológicas de la juventud. No obstante, dice, que estos tipos de problemática comparten los tres rasgos arriba mencionados, en realidad son tan heterogéneos, y su unidad tan consistente, que “impide que un elemento del todo reaparezca en otra problemática” en el mismo sentido, es decir, debido a la “diferencia estructural” que hay entre las dos problemáticas “no permite homogeneizar un concepto en dos problemáticas distintas”.<sup>299</sup> En ese sentido habló Althusser, según el autor de *Filosofía de la praxis*, cuando afirmó que el concepto de “enajenación”, que en los *Manuscritos de 1844* aparece en una problemática antropológico-ideológica, aparecerá en *El capital* como producto de un «desfallecimiento teórico» o una «recaída» en la ideología.<sup>300</sup> Vista de ese modo la diferencia entre una problemática científica y otra ideológica, se puede entender mejor, en la opinión de Sánchez Vázquez, el corte epistemológico que Althusser atribuye al pensamiento de Marx. Sólo que al autor de *Invitación a la estética* le faltó mencionar que para Althusser hay una diferencia todavía más importante entre dos problemáticas heterogéneas, misma que Terry Eagleton resume de la siguiente manera:

---

<sup>298</sup> Ibid., p. 187.

<sup>299</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo: *Ciencia y Revolución*, Alianza editorial, Madrid, 1978, p. 47.

<sup>300</sup> Ibid., p. 47.

Una problemática gira alrededor de ciertos silencios y elisiones elocuentes; y está construida de tal modo que las cuestiones que pueden plantearse en ella ya presuponen ciertos tipos de respuesta. Así pues, su estructura fundamental es cerrada, circular y autoconfirmatoria: cuando uno se mueve en su seno, siempre vuelve en última instancia a lo que se conoce con seguridad, de lo cual lo desconocido no es más una extensión o repetición. Las ideologías nunca pueden ser cogidas por sorpresa, pues al igual que un testigo que comparece ante un tribunal, refieren lo que puede considerarse una respuesta aceptable en la forma misma de sus preguntas. En cambio, una problemática científica se caracteriza por su carácter abierto: puede registrar una revolución cuando aparecen nuevos objetos científicos y se abre un nuevo horizonte de preguntas. La ciencia es un empeño auténticamente exploratorio, mientras que las ideologías dan la apariencia de avanzar aun cuando estén tenazmente ancladas en sus supuestos.<sup>301</sup>

Con esto ya tenemos el panorama completo para comprender por qué Althusser desechó otras lecturas de Marx que saltan de una a otra obra de Marx sin tomar en cuenta, ya sea porque lo ignoran o porque no les parece relevante, que estas pueden tener una problemática tan disímil que en una puede estar hablando un ideólogo y en la otra un científico. Otra mala lectura, para Althusser, es la que aísla y saca de contexto los conceptos, lo cual llevará a la afirmación de que el Marx de los *Manuscritos de 1844* ya estaba en plena madurez científica por el simple hecho de manejar algunos conceptos de economía usados después en *El capital*. Esta misma lectura defectuosa, en el peor de los casos, deducirá que Marx siempre fue un humanista feuerbachiano porque en esta obra (*El capital*) siguen apareciendo conceptos como el de enajenación. Y una última lectura errónea para Althusser, es la basada en la “historia de las ideas” que supone, sin tener idea del concepto de problemática, una continuidad en las obras de Marx, sin tomar en consideración que fueron escritas en campos ideológicos o contextos histórico-sociales distintos, y por ende, condicionadas por problemáticas distintas. En general,

---

<sup>301</sup>Eagleton, Terry: *Ideología. Una introducción*, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 181-182.

dice Althusser, estas malas lecturas están basadas en los tres supuestos teóricos siguientes:

*El primer supuesto es analítico: considera todo sistema teórico, todo pensamiento constituido como reductible a sus elementos; condición que permite pensar aparte un elemento de ese sistema y acercarlo a otro elemento parecido perteneciente a otro sistema. El segundo supuesto es teleológico: instituye un tribunal secreto de la historia, que juzga las ideas que se le someten, aún más, que permite la disolución de los sistemas en sus elementos, instituye estos elementos en elementos, para medirlos en seguida según su norma como su verdad. Por último, estos dos supuestos descansan en un tercero, que considera la historia de las ideas como su propio elemento, nada ocurre que no sea relacionado a la historia misma de las ideas, y el mundo de la ideología contiene en sí su propio principio de inteligencia.*<sup>302</sup>

En cambio, para una lectura correcta de la evolución de Marx, Althusser propone que se debe considerar su pensamiento singular (el de Marx) en relación al “campo ideológico” al que pertenece. Por ejemplo, se debe tener en cuenta que cuando Marx, por el año 1843, criticaba a Hegel, lo hacía desde el campo ideológico de su tiempo, desde una posición dentro del movimiento neo-hegeliano. Es decir, no es el Hegel que nosotros podemos leer y criticar desde una problemática y campo ideológico del siglo XXI, es un Hegel que Marx leyó, y contra el que se reveló, “en perfecto acuerdo con la interpretación dominante de los neo-hegelianos”.<sup>303</sup>

Althusser también nos invita a hacer el esfuerzo de leer entre líneas la problemática de cada texto, no sólo para entenderlo en su sentido global, sino también para entender el sentido de cada uno de los conceptos que lo constituyen. Únicamente en ese caso, dice, se puede evitar caer en el callejón sin salida en el que se metió una lectura errónea que no supo cómo interpretar el hecho de que Marx haya mezclado

---

<sup>302</sup>Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, p. 44.

<sup>303</sup>Ibid., p. 52.

temas feuerbachianos con temas supuestamente marxianos. Ese fue el caso de los textos mencionados de los años 1843 y 1844. Para Althusser en esos textos la problemática es feuerbachiana, aunque aparezcan objetos de estudio que no aparecen en la obra de Feuerbach como el de clase social o propiedad privada, y es en el marco de esa problemática como deben interpretarse. Más adelante dirá que “no es la materia de la reflexión lo que caracteriza y califica la reflexión, sino la modalidad de la reflexión, la relación efectiva que la reflexión mantiene con sus objetos, es decir, la problemática fundamental a partir de la cual son pensados los objetos de este pensamiento”.<sup>304</sup> Nuevamente, si sacamos un objeto o tema de reflexión fuera de la problemática que le da forma, caeríamos en el extremo de decir que ya había marxistas antes del nacimiento de Marx, dado que ya hablaban de clases sociales,<sup>305</sup> valor, etc. El mismo error se cometería si en la actualidad calificamos de marxistas a autores de la burguesía que tienen el mismo objeto de estudio, y manejan las mismas categorías de Marx. Obviamente, éstos analizan problemas y utilizan conceptos marxianos bajo otra problemática, incluso contraria a la teoría histórico-materialista. En suma, todo lo que tiene que ver con la problemática feuerbachiana, que Marx adoptó antes del corte epistemológico que lo posicionó en una problemática científica, está resumida en la cita siguiente:

En nuestro ejemplo, la pregunta toma entonces la forma siguiente: ¿La reflexión de Marx sobre estos nuevos objetos que son las clases sociales, la relación propiedad privada-Estado, etc... que se encuentra en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, hace caer los supuestos teóricos de Feuerbach, los reduce a frases vacías? O bien ¿estos objetos son pensados a partir de los mismos supuestos? Esta pregunta es posible justamente porque la problemática de un pensamiento no se limita al dominio

---

<sup>304</sup> Ibid., p. 54.

<sup>305</sup> Ibid., p. 54.

de los objetos a los que el autor ha hecho referencia, porque no es la abstracción del pensamiento como totalidad, sino la estructura concreta y determinada de un pensamiento, y de todos los pensamientos posibles de este pensamiento. Así, la antropología de Feuerbach puede llegar a ser la problemática no sólo de la religión (*Esencia del cristianismo*), sino también política (*La cuestión judía*, el *Manuscrito del 43*), más aún, de la historia y la economía (el *Manuscrito del 44*), sin cesar, en lo esencial, de permanecer en una problemática antropológica aun cuando las “palabras” de Feuerbach hayan sido abandonadas y sobrepasadas.<sup>306</sup>

Ahora bien, una vez que tratamos de dejar claro el concepto de problemática en Althusser, el cual le ayudó a establecer las coordenadas en las que Marx reflexionaba antes de 1845 sin salirse de las preocupaciones feuerbachianas, sólo nos falta mostrar el argumento que da para señalar que el autor de *La guerra civil en Francia* cambió de una problemática ideológica a una científica. Para eso tenemos que recordar que para Althusser fue precisamente a partir de 1845 cuando Marx “rompe radicalmente con toda teoría que funda la historia y la política en la esencia del hombre”.<sup>307</sup> Esto implica, según su esquema, tres aspectos teóricos indisociables, a saber: “[1] Formación de una teoría de la historia y de la política fundada en conceptos radicalmente nuevos: los conceptos de formación social, fuerzas productivas, relaciones de producción, superestructura, ideologías... [2] Crítica radical de las pretensiones teóricas de todo humanismo filosófico y [3] Definición del humanismo como ideología”.<sup>308</sup> Además dice que Marx no sólo rechazó la problemática humanista por ser ideológica, sino que hizo una crítica de ella al poner en duda las teorías de autores que, como Feuerbach, se basaron en una problemática humanista para postular ya sea un *homo oeconomicus*,

---

<sup>306</sup> Ibid., p. 55.

<sup>307</sup> Ibid., p. 187.

<sup>308</sup> Ibid., pp. 187-188.

como el caso de los economistas clásicos, o una historia en sentido humanista, como en el caso del *idealismo político-ético*, o una moral en el sentido kantiano.<sup>309</sup>

Pero tal abandono, rechazo y/o crítica de la problemática humanista, especialmente de la feuerbachiana, por parte de Marx, corre paralelamente, para Althusser, al ejercicio de una nueva problemática, a una problemática científica con conceptos aglutinados en lo que se conoce como materialismo histórico y dialéctico, es decir, no es una crítica a la problemática ideológica desde una posición que se vale de los conceptos de esta misma, sino una crítica desde una problemática científica:

Esta revolución teórica total sólo tiene derecho a rechazar los antiguos conceptos en la medida en que los reemplaza por conceptos nuevos. Marx funda, en efecto, una nueva problemática, una nueva manera sistemática de plantear los problemas al mundo, nuevos principios y un nuevo método. Este descubrimiento está contenido inmediatamente en la teoría del materialismo histórico, donde Marx no sólo propone una nueva teoría de la historia de las sociedades, sino también una nueva “filosofía” con implicaciones infinitas. Así, cuando Marx reemplaza, en la teoría de la historia, la vieja pareja individuo-esencia humana por nuevos conceptos... propone de hecho, al mismo tiempo, una nueva concepción de la “filosofía”... Digamos, en una frase, que Marx sustituye el concepto “ideológico” y universal de la “práctica” feuerbachiana por una concepción concreta de las diferencias específicas que permite situar cada práctica particular en las diferencias específicas de la estructura social.<sup>310</sup>

Finalmente, en esta cita se resume lo dicho sobre el concepto de problemática. En los siguientes apartados seguirá apareciendo este concepto, lo cual no nos obligará a detenernos para definirlo. Sólo nos falta mencionar que Althusser atribuye a Marx, a raíz de la ruptura con las problemáticas ideológicas, un *anti-humanismo* teórico que

---

<sup>309</sup> Ibid., p. 189.

<sup>310</sup> Ibid., pp. 189-190.

implica el “reconocimiento del humanismo como ideología”,<sup>311</sup> Pero dicho anti-humanismo teórico, que Althusser deduce de Marx, y por el cual fue duramente criticado,<sup>312</sup> significa el rechazo, como su nombre lo indica, de las pretensiones teóricas del humanismo, y no de su función práctica-ideológica. Sólo a condición, afirma Althusser, de que se abandone toda mitología acerca del hombre, y se sustituya por una teoría sin humanismo, se puede realmente conocer “el mundo humano mismo y su transformación práctica”.<sup>313</sup>

### II.1.5. La “lectura sintomática” y la ruptura de Marx con los economistas clásicos

El concepto de lectura sintomática aparece principalmente<sup>314</sup> en la obra *Para leer El capital*. En ella Althusser no perderá de vista que su interés en la filosofía era “el materialismo y su función crítica: por el conocimiento científico contra todas las mistificaciones del “conocimiento” ideológico, contra la denuncia simplemente moral de los mitos y mentiras, a favor de la crítica racional y rigurosa”.<sup>315</sup> Conviene reiterar el objetivo de Althusser en su primera etapa, puesto que de ello depende la correcta comprensión del significado y alcance de una *lectura sintomática*. Pero antes de entrar en los detalles, debemos señalar que este tipo de lectura tiene relaciones muy estrechas

---

<sup>311</sup> Ibid., p. 190.

<sup>312</sup> Para un análisis crítico del anti-humanismo de Althusser recomendamos los siguientes textos: Callinicos, Alex: *El marxismo de Althusser*, La Red de Jonás, México, 1978, p.23. Eagleton, Terry: *Ideología. Una introducción*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 181. González Rojo, Enrique: *Para leer a Althusser*, Editorial Diógenes, México, 1974, pp. 25-26. Dri, Rubén R.: *Los modos del saber y su periodización*, Editorial El Caballito, México, p. 124. Gillot, Pascale: *Althusser y el psicoanálisis*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2010, p. 22.

<sup>313</sup> Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, p. 190.

<sup>314</sup> Carlos Gassmann, un buen conocedor del concepto de lectura sintomática, asegura que éste se encuentra *presente «en acto» en trabajos anteriores*, como los reunidos en *La revolución teórica de Marx*. Carlos Gassmann: “Sobre lo que dijo ser y que no fue la *lectura sintomática* de Althusser”, en: Caletti, Sergio/Romé, Natalia/Sosa, Martina (Compiladores): *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*, Ediciones Imago Mundi, Buenos Aires, 2011, p. 59.

<sup>315</sup> Althusser, Louis/Balibar, Étienne: *Para leer El capital*, Siglo XXI, México 1969, p. 5.

con los conceptos de corte epistemológico y el de problemática, en la medida en que pone las bases para ubicar el momento y el lugar (corte epistemológico) en el que se pasa de una forma de pensar ideológica a otra donde predomina el proceder científico; y el cambio de una problemática ideológica a una problemática científica.

Así, la *lectura sintomática* la aplicará Althusser a *El capital* de Marx, y es una lectura muy diferente a la común y corriente, es decir, a la que se conforma (o que no va más allá) con lo expresado por el autor que es leído. Dicho más específicamente, no es una lectura como la que hicieron (y siguen haciendo) economistas, que aseguraron que *El capital* es un libro de economía. Tampoco es una lectura como la hecha por historiadores que analizaron *El capital* perdiéndose entre “*datos duros*”, fechas o “análisis históricos”,<sup>316</sup> registrados por Marx. Ni mucho menos es una lectura como la que hacen los literatos que se detienen en minucias del estilo<sup>317</sup> y la forma de expresarse del autor.<sup>318</sup> Para Althusser, una lectura correcta de *El capital* debe ser filosófica y tener como características: la de especificar cuál es el objeto de Marx, y la especificidad de éste (del objeto); y la de mostrar cuál es la naturaleza del discurso científico que utiliza para tratar a dicho objeto.<sup>319</sup> Esto se dice fácil, pero en realidad implica contestar a las no pocas y espinosas preguntas siguientes:

¿Es *El capital* una simple producción ideológica entre otras, una formulación en términos hegelianos de la economía clásica, la imposición al dominio de la realidad económica de las categorías antropológicas definidas en las obras filosóficas de la

---

<sup>316</sup> Ibid., p. 19.

<sup>317</sup> El mismo Marx fue testigo de cómo fue leído *El capital* en su sentido literario, es decir, no atendiendo al carácter científico de sus categorías, sino perdiéndose en banalidades como la del estilo que utilizó al escribir. En el epílogo a la segunda edición de *El capital* dice lo siguiente: “Los tartajosos parlanchines de la economía vulgar alemana prueban el estilo de mi obra y mi sistema expositivo. Nadie puede juzgar más severamente que yo las deficiencias literarias de *El capital*”. Marx, Karl: *El Capital*, Tomo I, Vol. 1, Siglo XXI, México, 1977, p. 16.

<sup>318</sup> Además de esas lecturas fallidas, Alain Badiou afirmará que tampoco “se trata de una lectura política de *El capital*”. Badiou, Alain: *Pequeño panteón portátil*, FCE, Buenos Aires, 2011, p. 61.

<sup>319</sup> Althusser, Louis/Balibar, Étienne: *Para leer El capital*, Siglo XXI, México 1969, p. 19.

juventud, la “realización” de las aspiraciones idealistas de *La cuestión judía* y de los *Manuscritos del 44*? ¿Es *El capital* la simple continuación y realización acabada de la economía política clásica, de la que Marx habría heredado su objeto y sus conceptos? ¿Se distingue, pues, *El capital* de la economía clásica solamente por su método, la dialéctica tomada de Hegel? O bien, por el contrario, ¿constituye *El capital* una verdadera mutación epistemológica en su objeto, su teoría y su método? ¿Representa *El capital* la función de hecho de una disciplina nueva, la fundación de hecho de una ciencia, y por lo tanto un verdadero acontecimiento, una revolución teórica que relega, a la vez, la economía política clásica y las ideologías hegeliana y feuerbachiana a su prehistoria, el comienzo absoluto de la historia de una ciencia?<sup>320</sup>

Varios colaboradores y alumnos de Althusser como Pierre Macherey, Jacques Rancière<sup>321</sup> y Roger Establet, en su lectura de *El capital* persiguieron más o menos el mismo objetivo, aunque no necesariamente buscaron dar respuestas a las preguntas formuladas por el autor de *Curso de filosofía para científicos*. Macherey, por ejemplo, dice que la tarea de los filósofos es la de darle inteligibilidad al “objeto de una ciencia”,<sup>322</sup> lo cual significa que el filósofo debe hacer la historia de las teorías, y la teoría de esa historia, pues “filosofar es estudiar en qué condiciones se plantean los problemas científicos”.<sup>323</sup> Por su parte, Rancière aplicará las mismas premisas a su lectura, pero hará evidente, según él, “el paso del discurso ideológico del joven Marx al discurso científico de *El capital*”.<sup>324</sup> Y Roger Establet, en la misma línea, intentará definir cuál es la estructura de *El capital*, y cuáles son los conceptos y categorías que

---

<sup>320</sup> Ibid., p. 20.

<sup>321</sup> No obstante la gran influencia de Althusser sobre Jacques Rancière, éste último se deslindará de aquél (aunque le reconoce sus aportes) a principios de la década de los 70s, especialmente en la obra de 1974: Rancière, Jacques: *La lección de Althusser*, Galerna, Buenos Aires, 1975.

<sup>322</sup> Pierre Macherey: “Acerca del proceso de exposición de *El capital*”, en: Rancière/Macherey/Stablet: *Cómo estudiar El capital*, Ediciones Quinto Sol, México, 1970, p., 156.

<sup>323</sup> Ibid., p. 157.

<sup>324</sup> Jacques Rancière: “El concepto de crítica a la crítica de la economía política desde los *Manuscritos de 1844* a *El capital*”, en: Rancière/Macherey/Stablet: *Cómo estudiar El capital*, Ediciones Quinto Sol, México, 1970, p.14.

Marx utilizó en esa obra. Tarea nada fácil, ya que para Establet *El capital* es “difícil de leer, porque es una obra nueva por sus conceptos y también por su organización”.<sup>325</sup>

Cabe señalar que la *lectura sintomática* que hace Althusser de Marx se centra precisamente en *El capital*, y no en otra obra, porque, como ya hemos señalado, en ella se estrena Marx como científico. Gracias a esto, a la vez que intentará refutar cualquier pretensión de lectura humanista o ideológica de la obra maestra del autor alemán, pretenderá establecer cuál es su problemática científica.<sup>326</sup> Tengamos siempre a la vista que para Althusser es en *El capital* donde Marx se encuentra en el terreno científico, y no así, como muchos autores han defendido, en *La ideología alemana*, ni tampoco en las *Tesis sobre Feuerbach* –“esos deslumbrantes relámpagos en los que la noche de la antropología filosófica se desgarrá”,<sup>327</sup> pues “atenerse exclusivamente a las Obras de la Ruptura o solamente a los argumentos de la lucha ideológica ulterior equivale prácticamente a caer en el “desacierto” de no ver que el lugar por excelencia donde nos está permitido leer la filosofía de Marx en persona es en su gran obra: El capital”.<sup>328</sup>

Pero la científicidad de *El capital*, para Althusser, no salta a la vista inmediatamente; de ser así, cualquier economista, historiador o literato, la hubiera ubicado y aceptado sin problemas. Para afirmar que *El capital* es una obra científica con todas sus letras se requiere extraer previamente, y desde sus profundidades, su problemática subyacente, y demostrar por qué esta problemática es científica, y qué es lo que la hace diferente a las problemáticas ideológicas. Pero estas cuestiones, como íbamos diciendo, no son evidentes ni explícitas, y, por lo mismo, no son tan fáciles de desentrañar. Según Sánchez Vázquez, “esto lo aplica Althusser incluso a Marx; de ahí la

---

<sup>325</sup> Roger Establet: “Presentación del Plan de *El capital*”, en: Rancière/Macherey/Stablet: *Cómo estudiar El capital*, Ediciones Quinto Sol, México, 1970, p., 205.

<sup>326</sup> Larrain, Jorge: *El concepto de ideología, Vol. 2, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007, p. 123.*

<sup>327</sup> Althusser, Louis/Balibar, Étienne: *Para leer El capital*, Siglo XXI, México 1969, p. 35.

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 36.

necesidad de proceder a una lectura sintomal que revele en el texto visible la problemática marxista que se escapa en una lectura literal”.<sup>329</sup>

Ahora bien, ya vimos cuál fue la meta de una lectura sintomática, a saber: establecer el tipo de preguntas que deben ser respondidas gracias a dicha lectura. Vimos además cuál es su relación (de la lectura sintomática) con el concepto de problemática. Veamos en lo subsiguiente ¿Qué es la lectura sintomática? ¿Cuál fue su origen teórico? Y ¿Qué papel jugó para demostrar la ruptura de Marx con la economía política clásica?

Carlos Gassmann, en un gran artículo titulado “Sobre lo que dijo ser y lo que no fue la *lectura sintomática* de Althusser”, expone el concepto de lectura sintomática y algunas de las críticas más importantes que se le han hecho a éste (al concepto). Gassmann cita dos sentidos o definiciones diferentes de la lectura sintomática, mismas que el propio Althusser reconoció, aunque sin explicar nunca sus diferencias, ni cuál es el sentido que le dio en *Para leer El capital*. Las definiciones son: “1. Una lectura de dificultades filosóficas no resueltas, lo que podría entenderse en la forma: la filosofía marxista está, al menos en gran parte, ausente de *El capital*; 2. Una «lectura» de la filosofía existente en estado práctico en *El capital*”.<sup>330</sup> De las dos definiciones, es la segunda la que predominará en dicha obra, ya que en diversos pasajes Althusser hace mención de que en *El capital* subyace una filosofía oculta (materialismo dialéctico) que convive junto a la ciencia (materialismo científico) y que escapa a las lecturas superficiales. Y eso es así porque Marx no la señala explícitamente,<sup>331</sup> lo cual nos obliga a saber leer entre líneas su “estado práctico”. La forma de leer entre líneas es

---

<sup>329</sup>Sánchez Vázquez, Adolfo: *Ciencia y Revolución*, Alianza editorial, Madrid, 1978, p. 47.

<sup>330</sup> Carlos Gassman: “Sobre lo que dijo ser y lo que no fue la *lectura sintomática* de Althusser”, en Caletti, Sergio/Romé, Natalia/Sosa, Martina (Compiladores): *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*, Ediciones Imago Mundi, Buenos Aires, 2011, p. 63.

<sup>331</sup>Gillot, Pascale: *Althusser y el psicoanálisis*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2010, p. 61.

precisamente la lectura sintomática que “hace manifiesto lo que está latente”.<sup>332</sup> En ese sentido, Althusser no propone “otra cosa que la lectura “sintomática” de las obras de Marx, es decir, la producción sistemática progresiva de esa reflexión de la problemática sobre sus objetos que los hace visibles, la revelación, la producción de la problemática más profunda que permite ver aquello que aún no pueda tener más que una existencia alusiva o práctica. En función de esa exigencia que he podido pretender leer, en su existencia directamente política, la forma teórica específica de la dialéctica marxista”.<sup>333</sup>

Otras formas de decir lo anterior se puede encontrar en *Para leer El capital*, cuando Althusser señala que una lectura sintomática debe dar cuenta de los silencios, vacíos, y preguntas (no formuladas pero sí respondidas) ocultas en el texto en cuestión. Carlos Gassmann enuncia las siguientes series de figuras que atañen a la lectura sintomática: “Es un procedimiento que al enfrentar un texto busca llenar sus vacíos, hacer hablar a sus silencios, detectar respuestas a preguntas no formuladas o preguntas sin respuesta, volver «visible lo que permanece invisible por su propia evidencia enceguedora»”.<sup>334</sup> Sobre los silencios, Althusser dirá que para evitar caer en los errores de una “simple lectura literal”, la cual hace su interpretación en base a los argumentos explícitos del autor, se necesita, en cambio, una “lectura sintomática para hacer perceptibles sus lagunas y para identificar, con las palabras enunciadas, el discurso del silencio”.<sup>335</sup> Todo esto con el objetivo de “demarcar la letra y el contenido

---

<sup>332</sup> Althusser, Louis/Balibar, Étienne: *Para leer El capital*, Siglo XXI, México 1969, p. 40.

<sup>333</sup> *Ibid.*, pp. 37-38.

<sup>334</sup> Carlos Gassman: “Sobre lo que dijo ser y lo que no fue la *lectura sintomática* de Althusser”, en Caletti, Sergio/Romé, Natalia/Sosa, Martina (Compiladores): *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*, Ediciones Imago Mundi, Buenos Aires, 2011, p. 59.

<sup>335</sup> Althusser, Louis/Balibar, Étienne: *Para leer El capital*, Siglo XXI, México, 1969, p. 95.

verdadero, científico, del discurso marxista, que en muchas ocasiones –según Althusser– no coincide con el primero”.<sup>336</sup>

Otra forma de decir que con la lectura sintomática es posible darle voz a los silencios del autor, es asegurar, en primer lugar, que gracias a ésta se torna visible lo que antes no lo era, es decir, “tomar visible lo que podía subsistir todavía de invisible”.<sup>337</sup> En segundo lugar, es, como dice Dalmasso, “identificar... las preguntas que corresponden a las respuestas que vienen ya dadas en un texto”,<sup>338</sup> o como dice Althusser: “la lectura sintomática que ponía en presencia en una pregunta, una respuesta dada a su pregunta ausente”.<sup>339</sup> Respecto a las preguntas ausentes, debemos hacer una precisión que aclare por qué para Althusser, con la lectura sintomática aplicada a Marx, se puede sacar a la luz una pregunta no formulada a partir de una respuesta dada, lo cual no significa que *El capital* tenga el mismo estatus científico que, por ejemplo, cualquier obra de Adam Smith. En este economista, a diferencia de Marx, hay ocasiones en las que nunca se encuentran las preguntas correspondientes a respuestas que sí dio, por la sencilla razón de que nunca fue capaz de formularlas<sup>340</sup>; y otras donde nunca responde a las preguntas que sí formuló. Esa fatal ausencia no ocurre con Marx, pues las preguntas a respuestas expresadas sí pueden ser localizadas, ya sea en la misma obra que las contiene, o en otras diferentes:

Se verá también que lo que distingue, con una infinita distancia, a Marx de Smith y, por consiguiente, nuestra relación con Marx de la relación de Marx con Smith, es

---

<sup>336</sup> Del Barco, Oscar: *Althusser en su encrucijada*, archivo PDF que se puede consultar en: <http://es.scribd.com/doc/181257144/Oscar-del-Barco-Althusser-en-su-encrucijada-pdf>. P. 14.

<sup>337</sup> Althusser, Louis/Balibar, Étienne: *Para leer El capital*, Siglo XXI, México 1969, p. 39.

<sup>338</sup> Dalmasso, Gianfranco: *El lugar de la ideología: Por una lectura no burguesa de Marx, Freud, Althusser, Tel Quel, Derrida, y el neomarxismo*, Zero Zys, Madrid, 1978, p. 106.

<sup>339</sup> Althusser, Louis/Balibar, Étienne: *Para leer El capital*, Siglo XXI, México 1969, p. 38.

<sup>340</sup> Más adelante veremos con detalle lo de las preguntas sin respuesta, cuando veamos la lectura sintomática que Marx, según Althusser, hizo de los economistas clásicos.

esta diferencia radical: mientras Smith produce en su texto una respuesta que no sólo no responde a ninguna de las preguntas inmediatamente anteriores, sino que tampoco responde a *ninguna* de las preguntas que haya planteado en su obra, cualquiera que sea el lugar, basta por el contrario, cuando Marx tiene que formular una *respuesta sin pregunta*, un poco de paciencia y de perspicacia para descubrir *en otro sitio*, veinte o cien páginas más allá o bien en relación con otro objeto, o bajo la envoltura de otra materia, la *pregunta* misma, en otro lugar de Marx, o a veces, en Engels al comentarlo en un punto clave, ya que este tiene momentos de iluminación prodigiosos.<sup>341</sup>

Más adelante Althusser mencionará que únicamente existió en Marx una respuesta para la que no pudo formular “en absoluto” una pregunta, a saber: la pregunta sobre “la eficacia de una estructura sobre sus elementos”.<sup>342</sup> Y no pudo Marx emitir la pregunta “porque no pudo crear un concepto adecuado para pensar lo que él producía”.<sup>343</sup> Dicho concepto es el de “causalidad estructural”, que no es otra cosa que la estructura que no se percibe más que en sus efectos. En el caso de las sociedades capitalistas opera una estructura que no se percibe por medio de los sentidos (por eso también se llama causalidad metonímica o causa ausente),<sup>344</sup> pero se puede dar cuenta de ella científicamente. En la opinión de Carlos Fernández Liria, podemos percibir qué es un obrero, pero lo que no es evidente es la estructura o lo que lo hace ser obrero, por tal motivo es fácil confundir el efecto con la causa: “Uno sabe por experiencia lo que es un banquero o un obrero, uno tiene sus experiencias con banqueros y con obreros, pero no con aquello que hace banquero al banquero u obrero al obrero. Por eso, porque la estructura no aparece más que en sus efectos, es muy fácil tomar el efecto por la causa,

---

<sup>341</sup> Althusser, Louis/Balibar, Étienne: *Para leer El capital*, Siglo XXI, México 1969, p. 33.

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>343</sup> *Ídem.*

<sup>344</sup> Más adelante, cuando veamos las críticas de Rancière a Althusser, veremos a qué se refiere con causalidad metonímica. Dicho sea de paso, Rancière fue acusado de plagio por utilizar este concepto sin la autorización de su supuesto autor: Jacques-Alain Miller.

de modo que la estructura siempre tiende a permanecer escondida. Este fue el motivo por el que a la causalidad estructural se le llamó, además de «ausente», «metonímica»; el efecto se toma por la causa”.<sup>345</sup>

Ahora bien, para completar la definición que Althusser da de la lectura sintomática, pensamos que debemos asomarnos un poco a sus posibles fuentes. Aunque el concepto de “lectura sintomática” es un concepto de cuño althusseriano,<sup>346</sup> el cual se utilizó a partir de Althusser como herramienta para la crítica de la ideología,<sup>347</sup> éste tiene sus raíces tanto en la teoría psicoanalítica de Freud, como en la teoría del propio Marx. El concepto de lectura sintomática, aunque no está tan arraigado al psicoanálisis, como en el caso del concepto de sobredeterminación<sup>348</sup> (este concepto lo expondremos en el siguiente apartado), sí tiene una ligera influencia de Freud, pues como dice Althusser:

A partir de Freud comenzamos a sospechar lo que quiere decir escuchar, por lo tanto, lo que quiere decir hablar (y callarse); comenzamos a sospechar que ese “quiere decir” del hablar y del escuchar descubre, bajo la influencia de la palabra hablada y escuchada, la profundidad de un segundo discurso, completamente distinto, el discurso del inconsciente.<sup>349</sup>

Además de que Althusser aprendió de Freud (en base a su interpretación de los sueños) el arte de saber escuchar tanto lo que se dice (discurso consciente) como lo que

---

<sup>345</sup> Fernández Liria, Carlos: *El marxismo hoy. La herencia de Gramsci y Althusser*, El País, España, 2015, p. 51.

<sup>346</sup> Carlos Gassman: “Sobre lo que dijo ser y lo que no fue la *lectura sintomática* de Althusser”, en Caletti, Sergio/Romé, Natalia/Sosa, Martina (Compiladores): *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*, Ediciones Imago Mundi, Buenos Aires, 2011, pp. 58-59.

<sup>347</sup> De Gainza, Mariana: *Zizek y Althusser. Vida o muerte de la lectura sintomática*. Disponible en <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss1/3>. P. 2.

<sup>348</sup> Gillot, Pascale: *Althusser y el psicoanálisis*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2010, p. 11.

<sup>349</sup> Althusser, Louis/Balibar, Étienne: *Para leer El capital*, Siglo XXI, México 1969, pp. 20-21.

se calla (discurso del inconsciente); también aprendió de Lacan<sup>350</sup> a leer de otra manera a Freud, echando mano, hasta sus últimas consecuencias, de la función e importancia del lenguaje en el psicoanálisis. Pascale Gillot señaló dicha influencia de la siguiente manera:

Estas referencias a la noción de un *discurso del inconsciente* es evidentemente decisiva. Compromete a la teoría freudiana, la que se da a entender ante todo en la concepción del sueño como jeroglífico, cuyo análisis del significado, necesariamente sobredeterminado, es el objeto de la *Traumdeutung* [interpretación de sueños]; pero también le hace eco a la recuperación, por parte de Lacan, de esta misma teoría freudiana, puesto que el concepto de discurso del inconsciente desempeña un papel específico en la estrategia lacaniana orientada a poner de relieve la “función de la palabra y del lenguaje” en el orden propio del psicoanálisis.<sup>351</sup>

Carlos Gassmann, no obstante que el mismo Althusser aceptó la influencia de Freud y Lacan, respecto a la lectura sintomática, seña que sería un error tomar al pie de la letra dicha influencia, ya que es mucha la distancia que separa el análisis del discurso de un paciente en el diván y el análisis del discurso del escritor plasmado en su obra. Para sustentar su duda Gassmann se basa en Emilio de Ípola quien asegura: “la analogía con la escucha analítica tiene claros límites: un texto es siempre (im)paciente; expone sin prisa y sin pausa sus certezas o sus dudas y no responde a las preguntas que se le formulan, sino que persiste e insiste en sus posiciones, ignorando sus propios silencios y haciendo caso omiso de los interrogantes del lector”.<sup>352</sup> Basado en este mismo autor,

---

<sup>350</sup> Leer nota al pie de página en: Althusser, Louis/Balibar, Étienne: *Para leer* El capital, Siglo XXI, México 1969, p. 21. Y para un acercamiento de la relación personal, incluso teórica, que tuvo Althusser con Lacan, recomendamos: Roudinesco, Elisabeth: *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, FCE, Colombia, 2000, p. 439. De esta misma autora recomendamos el capítulo titulado “Louis Althusser: la escena del crimen”, que aparece en: *Filósofos en la tormenta*, FCE, Argentina, 2009.

<sup>351</sup> Gillot, Pascale: *Althusser y el psicoanálisis*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2010, p. 62.

<sup>352</sup> Emilio De Ípola citado por Carlos Gassmann en: Caletti, Sergio/Romé, Natalia/Sosa, Martina (Compiladores): *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*, Ediciones Imago Mundi, Buenos Aires, 2011, p. 61.

Gassmann concluirá que la influencia del psicoanálisis debe buscarse en otro concepto diferente al de “escucha analítica”: “la atención libremente flotante”; y en otros autores diferentes a Freud y Lacan: Jean Laplanche y Serge Leclaire:

Por ella [por la lectura sintomática], Althusser entendía un tipo de lectura comparable a lo que los psicoanalistas llaman, refiriéndose a la escucha analítica, la regla de “la atención libremente flotante”, esto es, la norma que recomienda mantenerse alerta y atento a las lagunas, a las preguntas sin respuesta, a las respuestas sin preguntas, a las torsiones que sufría una frase o un vocablo, a las repeticiones, a las metáforas –y en general a la retórica- de un discurso determinado en todos sus niveles.<sup>353</sup>

Correctas o no, las aseveraciones de Ípola y Gassman, lo cierto es que la influencia del psicoanálisis es secundaria respecto a la que tuvo el mismo Marx sobre Althusser. Decimos esto por dos razones: en primer lugar, porque Althusser menciona “haber leído a Marx observando las reglas de una lectura de la cual él mismo nos da una impresionante lección en su propia lectura de la economía política clásica”.<sup>354</sup> Dicho en otras palabras, “Althusser hace jugar a Marx en contra de Marx: esa estrategia se encuentra en el corazón de la lectura sintomática”.<sup>355</sup> Y en segundo lugar, porque la influencia de Marx, sobre lectura sintomática de Althusser, va más allá de una simple mención, ya que expone con precisión la manera como Marx hizo su lectura, equiparable a la sintomática, de la economía política clásica.

Althusser mostrará que Marx, al momento de leer a los representantes de dicha economía, aplica una “lectura doble”,<sup>356</sup> o más bien, una lectura que pone en acción dos principios de lectura “radicalmente diferentes”. Dicho en términos generales, la primera

---

<sup>353</sup> Ibid., p. 61.

<sup>354</sup> Althusser, Louis/Balibar, Étienne: *Para leer El capital*, Siglo XXI, México 1969, p. 35.

<sup>355</sup> Étienne BALibar citado por Carlos Gassmann en: Caletti, Sergio/Romé, Natalia/Sosa, Martina (Compiladores): *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*, Ediciones Imago Mundi, Buenos Aires, 2011, p. 57.

<sup>356</sup> Althusser, Louis/Balibar, Étienne: *Para leer El capital*, Siglo XXI, México 1969, p. 23.

lectura, según Althusser, es donde Marx confronta el discurso de la economía política clásica con el suyo propio, es decir, aplica una lectura donde va señalando, además de sus errores, las coincidencias y los desacuerdos entre las dos teorías, poniendo énfasis en lo que no vio la economía clásica, y él sí. Un ejemplo de ello es “el enorme desacierto”, de los economistas clásicos, “de confundir el capital constante con el capital variable”.<sup>357</sup> Una lectura de este tipo, que podríamos llamar literal, aunque muestra una toma de distancia de Marx respecto a la economía política clásica, no es suficiente para mostrar su ruptura epistemológica o su cambio de una problemática ideológica a otra científica. Según Althusser, si nos quedamos con la primera lectura, que efectivamente está en Marx, no hacemos sino:

Caer en el mito especular del conocimiento como visión de un objeto dado, o lectura de un texto establecido, este objeto es transparente a la mirada del hombre y, por lo tanto, todo el pecado de la ceguera, lo mismo que toda la virtud de la clarividencia pertenecen por derecho pleno al ver... Descontando la miopía, tenemos reducido a nada todo el gigantesco trabajo mediante el cual Marx se *desprendió* de la pretendida miopía de Smith, reducido a una simple diferencia en el ver, en estos tiempos en que ya no todos los gatos son negros; reducidas a nada la distancia histórica y la ruptura teórica con que Marx concibe la diferencia teórica que, sin embargo, le separa para siempre de Smith.<sup>358</sup>

A raíz de esto, para Althusser surgirá la necesidad de una “segunda lectura totalmente diferente”,<sup>359</sup> precisamente la lectura sintomática que Marx aplicó a los clásicos de la economía. En ésta se mostrará todo lo que ya hemos mencionado: hacer evidente lo que no vieron ni Ricardo ni Smith, a pesar de que lo tenían en frente; y plantear las preguntas no formuladas explícitamente en el texto, asociándolas a las

---

<sup>357</sup> Ibid., p. 24.

<sup>358</sup> Ibid., p. 24.

<sup>359</sup> Ibid., p. 25.

respuestas que sí lo están. Marx demostró, según Althusser, que “lo que la economía clásica no ve no es lo que no ve, es lo que ve”.<sup>360</sup> Dicho en otras palabras: “el desacierto [de la economía clásica] es, pues, no ver lo que se ve; el desacierto ya no recae sobre el objeto, sino sobre la vista misma. Es un desacierto relativo al ver”.<sup>361</sup>

Respecto a las respuestas carentes de preguntas, Althusser acudirá al ejemplo del error que cometieron los economistas clásicos al confundir “valor del trabajo” y “valor de la fuerza de trabajo”.<sup>362</sup> Si bien, dice Althusser siguiendo a Marx, los economistas clásicos produjeron una respuesta justa al sostener que “el valor del trabajo es igual al valor de los medios de subsistencia necesarios para la producción del trabajo”,<sup>363</sup> dicha respuesta se hizo sin haber siquiera planteado la pregunta. Althusser indica que la respuesta señalada podría corresponder a una pregunta que de hecho sí fue planteada por los economistas, a saber: “¿Cuál es el valor del trabajo?”,<sup>364</sup> sin embargo, la correspondencia no es tal, ya que la pregunta (correcta y ausente en los economistas) a la respuesta citada debió haber sido: “¿Cuál es el valor de la fuerza de trabajo?”. En conclusión, Althusser deja en claro que la lectura de Marx hace evidente la pregunta ausente, simplemente enunciando, cosa que no es menor, aquél concepto que brillaba por su ausencia en la economía política clásica, el concepto de “valor de la fuerza de trabajo”:

Por eso Marx puede formular *la pregunta* no enunciada, enunciando simplemente el concepto presente en los vacíos de la *respuesta* bajo una forma no enunciada, presente en esa respuesta hasta el punto de producir y de hacer aparecer en ella sus mismos vacíos, como los vacíos de una presencia. Marx restablece la continuidad del

---

<sup>360</sup> Ibid., p. 26.

<sup>361</sup> Ibid., p. 26.

<sup>362</sup> Esta confusión que Marx reprocha a la economía política clásica ya fue expuesta brevemente en el capítulo que dedicamos a Marx en este mismo trabajo.

<sup>363</sup> Ibid., p. 27.

<sup>364</sup> Ibid., p. 27.

enunciado introduciendo-restableciendo en él el concepto de *fuerza de trabajo*, presente en los vacíos del enunciado de la respuesta de la economía política clásica, y al establecer-restablecer la continuidad de la respuesta mediante la enunciación del concepto de fuerza de trabajo produce, al mismo tiempo, *la pregunta* hasta entonces no planteada, a la cual responde la respuesta hasta entonces sin pregunta. La respuesta se torna en: “*El valor de la fuerza de trabajo es igual al valor de las subsistencias necesarias para el mantenimiento y la reproducción de la fuerza de trabajo*”, y su pregunta se produce entonces en la forma siguiente: “¿cuál es el valor de la fuerza de trabajo?”.<sup>365</sup>

Cabe señalar que Friedrich Engels, y así lo reconoce Althusser,<sup>366</sup> ya había dado cuenta del abismo que separó a Marx de los economistas clásicos respecto al concepto de plusvalor.<sup>367</sup> Un abismo de las mismas dimensiones fue el que separó, respecto al descubrimiento del oxígeno, a Lavoisier de la pareja conformada por Priestley y Scheele. El compañero inseparable de Marx aseguró, en el prólogo al segundo tomo de *El capital*, que Priestley y Scheele “habían obtenido oxígeno, pero no sabían qué tenían entre manos”.<sup>368</sup> Y no lo sabían porque al permanecer anclados en las categorías flogistas, creían tener entre sus manos o “aire desflogistizado” (Priestley) o “aire ígneo” (Scheele).<sup>369</sup> Tuvo que llegar Lavoisier para someter a investigación toda la química flogística,<sup>370</sup> para de ahí descubrir que esos aires raros eran en realidad un nuevo elemento químico llamado oxígeno. En el caso de Marx ocurrió lo mismo, pues según Engels, Marx no descubrió el plusvalor, y su aporte, mismo que lo separa de la

---

<sup>365</sup> Ibid., p. 28.

<sup>366</sup> Ibid., p. 27.

<sup>367</sup> Albert Roies, usando el aparato conceptual de Althusser, se arriesga en su comentario del prólogo de Engels, al segundo tomo de *El capital*, al señalarlo como: “una primera descripción teórica de este concepto de ruptura... mediante la cual *una nueva ciencia* se establece sobre una nueva problemática, lejos ya de la vieja problemática ideológica”. Roies, Albert: *Lectura de Marx por Althusser*, Laia, Barcelona, 1974, p. 88.

<sup>368</sup> Friedrich Engels en: Marx, Karl: *El capital*, Tomo II, Vol. 4, Siglo XXI, México, 1978, p. 18.

<sup>369</sup> Como diría Althusser, se preguntaban erróneamente, por no tener el concepto adecuado, ¿qué es el flogisto? en lugar de preguntarse ¿qué es el oxígeno?

<sup>370</sup> Ibid., p. 19

economía política clásica, consistió en utilizar un nuevo enfoque teórico que le ayudó a demostrar la esencia del plusvalor:

Entonces hizo su aparición Marx. Y precisamente en antítesis directa con todos sus predecesores. Donde éstos habían visto una solución, él no vio más que un problema. Vio que lo que tenía delante no era ni aire desflogistizado ni aire ígneo, sino oxígeno, que no se trataba aquí, ora de la mera comprobación de un hecho económico, ora del conflicto de este hecho con la justicia eterna y la verdadera moral, sino de un hecho que estaba llamado a trastocar la economía entera y que ofrecía –a quien supiera utilizarla- la clave para la comprensión de toda la producción capitalista. Fundándose en este hecho investigó todas las categorías preexistentes, tal como Lavoisier, a partir del oxígeno, había investigado las categorías, preexistentes, de la química flogística... Para saber qué era el plusvalor, tenía que saber qué era el valor. Era necesario, ante todo, someter a crítica la propia teoría ricardiana del valor. Marx, pues, investigó el trabajo en cuanto a su cualidad creadora del valor y estableció por primera vez qué trabajo crea valor, porqué lo hace y cómo, y que el valor no es otra cosa, en definitiva que trabajo condensado de *esa clase*.<sup>371</sup>

Esta cita de Engels sólo es una pequeña parte de todo lo que el mismo Althusser cita, pero nos es suficiente para mostrar el comentario que hace. Para él, Engels pone en claro lo que Marx dijo de nuevo sobre la plusvalía; muestra cómo Smith y Ricardo se aferraron a al viejo “sistema de ideas existentes”, evitando con ello poner en duda la “problemática”, hecho que sí realizó Marx, de ahí su revolución teórica, al cuestionar la vieja teoría y trabajar en la “constitución de la nueva”.<sup>372</sup> En eso consiste, según Althusser, lo que Engels señala con el acto de “plantear como problemas” lo que en la economía burguesa “se daba como solución”. Pero eso no es todo, para Althusser “el texto de Engels va más lejos. Nos da, en términos propios, el primer esbozo teórico del

---

<sup>371</sup> Ibid., pp. 19-20.

<sup>372</sup> Althusser, Louis/Balibar, Étienne: *Para leer El capital*, Siglo XXI, México 1969, p. 167.

concepto de ruptura; esta mutación por la cual una ciencia nueva se establece en una nueva problemática, distante de la antigua problemática ideológica”.<sup>373</sup>

Ya antes habíamos mencionado que Althusser sometió a Marx a la lectura sintomática con el objetivo tanto de “discernir, en la aparente continuidad del discurso, las lagunas, los blancos y las debilidades del rigor, los lugares donde el discurso de Marx no es más que lo no-dicho de su silencio, que surge en su propio discurso”,<sup>374</sup> como también de detectar la ausencia de un concepto. Pero tal ausencia de un concepto no es, para Althusser, una simple ausencia de una palabra, pues una palabra, a diferencia del concepto, puede ser tan ambigua que se presta a malos entendidos. En su opinión, ese ha sido el caso de las palabras ideológicas (principalmente las importadas de la filosofía de Hegel) que conviven al lado de los conceptos científicos de *El capital*, mismas que al ser palabras teóricamente vacías,<sup>375</sup> fueron la base de las distorsiones de los discursos historicistas o humanistas,<sup>376</sup> es decir, de los discursos ideológicos.<sup>377</sup> Más adelante Althusser dirá que en el caso de la economía política clásica, Marx reprochará el haber confundido la plusvalía con las formas de su existencia, a saber: el beneficio, la renta y el interés.<sup>378</sup> Confusión que se debió a la ausencia de la palabra plusvalía, que a su vez es restablecida por Marx, ahora como concepto, en sus análisis críticos de Smith y Ricardo:

---

<sup>373</sup> Ibid., p. 166.

<sup>374</sup> Ibid., p. 155.

<sup>375</sup> Ibid., p. 155.

<sup>376</sup> Las críticas de Althusser al historicismo, en sus vertientes humanista o a-humanista, son desarrolladas por en el capítulo V titulado “El marxismo no es un historicismo”. Ibid., p. 130.

<sup>377</sup> “Basta un simple vacío en el sistema de los conceptos del materialismo histórico para que se establezca allí inmediatamente el pleno de una ideología filosófica, la ideología empirista. No podemos reconocer este vacío más que vaciándolo de las evidencias de la filosofía ideológica que lo llenan. No podemos definir con rigor los pocos conceptos científicos, aún insuficientes de Marx, sino con la condición absoluta de reconocer la naturaleza ideológica de los conceptos filosóficos que han usurpado su lugar”. Ibid., p. 157.

<sup>378</sup> Ibid., p. 58.

Cuando Marx los lee, restablece en su texto esta palabra que falta: la plusvalía. Este acto aparentemente del restablecimiento de una *palabra* ausente implica, sin embargo, consecuencias teóricas considerables: esta palabra no es una palabra sino un *concepto*, y un concepto teórico que es aquí el *representante* de un nuevo sistema conceptual, correlativo de la aparición de un nuevo objeto... Si la palabra plusvalía es a tal punto importante se debe a que afecta directamente la estructura del objeto... No se puede dudar de que Marx haya experimentado como exigencia teórica de primer orden la necesidad de construir una *terminología* científica adecuada, es decir, un sistema coherente de términos definidos, donde no solamente las palabras empleadas sean conceptos, sino donde las nuevas palabras sean otros tantos conceptos que definan un nuevo objeto.<sup>379</sup>

Dicho esto, ya sólo nos queda recuperar lo que según Althusser vendría siendo la gran diferencia entre Marx y la economía política clásica, misma que significó la ruptura epistemológica de éste con aquélla. La ruptura puede salir a luz al momento de dar respuesta a la siguiente pregunta fundamental de Althusser: ¿Cuál es la diferencia específica que separa el objeto de Marx del objeto de sus predecesores? Al parecer Althusser intentó contestar a esta pregunta porque no quiso que se redujera la diferencia entre ambas posturas a una simple diferencia de método. Evidentemente existe una diferencia de método, pero una diferencia más profunda, para Althusser, radica en el objeto mismo, pues para él es evidente que si un objeto es analizado dentro de cierta problemática adquirirá determinado sentido; sentido que no será el mismo si el objeto se intenta explicar bajo la óptica de otra problemática diferente. También es evidente para Althusser que la diferencia entre los objetos será mucho más grande si se abordan con problemáticas tan disímiles como la científica y la ideológica, “con mayor razón todavía, cuando nace una ciencia nueva, cuando se desprende del campo de la ideología

---

<sup>379</sup> Ibid., p. 158.

con la cual rompió para nacer, este “desprendimiento” teórico provoca siempre, inevitablemente, un cambio revolucionario de la problemática teórica y una modificación igualmente radical del objeto de la teoría... En verdad, esta revolución teórica, visible en la ruptura que separa a una ciencia nueva de la ideología de la cual nace, repercute profundamente en el objeto de la teoría que también es, en el mismo momento, el lugar de una revolución”.<sup>380</sup>

Entonces, debe quedar claro que el objeto de Marx en *El capital*, no es el mismo que el de la economía política clásica. Según Althusser, el subtítulo de esa obra, “Crítica de la economía política”, debe entenderse como una crítica que opone una “nueva problemática y un nuevo objeto”, y que somete a “discusión el objeto mismo”<sup>381</sup> de la economía burguesa, y no una simple “rectificación de tal inexactitud”. Para demostrar la incompatibilidad de las dos teorías, Althusser mostrará que el objeto de la economía clásica, lo mismo que en Feuerbach, está basado en presupuestos ideológicos como el empirismo y la antropología, mientras que Marx procede de modo científico para demostrar su objeto. La economía política clásica, según una definición de Lalande que cita Althusser, “tiene por objeto el conocimiento de los fenómenos, y la determinación de las leyes que conciernen a la distribución de las riquezas, así como a su producción y a su consumo, en cuanto estos fenómenos están ligados al de la distribución”.<sup>382</sup> El defecto visto por Althusser en el objeto de la economía política clásica, es que para su demostración parten de un “campo homogéneo”, y de un conjunto de fenómenos que lo integran, ya dados o accesibles a la mirada y a la observación directa, todo esto sin que su aprehensión dependa previamente de la construcción teórica de su concepto.<sup>383</sup> Para

---

<sup>380</sup> Ibid., p. 170.

<sup>381</sup> Ibid., p. 171.

<sup>382</sup> Ibid., p. 173.

<sup>383</sup> Ibid., p. 174.

Althusser, esta manera empirista de proceder no desentona con la creencia de que todo hecho o fenómeno económico arroja *datos* que pueden ser medidos y cuantificados; y sí desentona de la postura de Marx, por ejemplo en el concepto de plusvalía. Mientras que para la economía política clásica, al no contar con un concepto de plusvalía, toma como simples datos (observables, medibles y cuantificables) sus *formas* como el beneficio, la renta y el interés, para Marx, en cambio:

si la plusvalía no es mensurable, es justamente porque es el concepto de sus formas, ellas mismas mensurables. Seguramente que esta simple distinción cambia todo: el espacio homogéneo y pleno de los fenómenos de la economía política ya no es entonces un simple dato, puesto que requiere la definición de su concepto, es decir, la definición de las condiciones y límites que permiten considerar a los fenómenos homogéneos y, por lo tanto, mensurables.<sup>384</sup>

Pero para Althusser la economía política clásica no sólo es ideológica por ser empirista-positivista, sino también por basar los fenómenos económicos en una, “también dada, antropología ingenua”<sup>385</sup> (*homo oeconomicus*). Y eso queda claro cada vez que aseguran que “todos los actos por los cuales los objetos económicos son producidos, repartidos, recibidos y consumidos, tienen su origen en las necesidades de los sujetos económicos”.<sup>386</sup> Entonces, si se parte de lo ya dado, es decir, de que es la necesidad de los hombres la que mueve todos los hilos económicos, no se estaría muy lejos de la ideología religiosa que predica un Dios-Dado, “lo Dado que se da a sí mismo”, al que no podemos “pedir ninguna cuenta y que nos da lo que quiere”.<sup>387</sup> Otra

---

<sup>384</sup> Ibid., p. 174.

<sup>385</sup> Ibid., p. 175.

<sup>386</sup> Ibid., p. 175.

<sup>387</sup> Ibid., p. 176.

consecuencia de la ideología del *homo oeconomicus*, de la economía política clásica, es la siguiente:

Siendo todo los sujetos idénticamente sujetos de necesidades, se pueden tratar sus efectos poniendo entre paréntesis al conjunto de estos sujetos; su universalidad se refleja entonces en la universalidad de las leyes de los efectos de sus necesidades, lo que inclina naturalmente la economía política hacia la pretensión de tratar los fenómenos económicos en lo absoluto, para todas las formas de sociedad pasadas, presentes y por venir. Este afán de falsa eternidad que Marx encontraba en los clásicos puede originarse *políticamente* en su deseo de eternizar el modo de producción burguesa, lo cual es muy evidente en algunos: Smith, Say, etc.<sup>388</sup>

La forma de proceder de Marx será muy distinta, tan distinta que Althusser se atreve a señalar que la teoría de Marx “no tiene teóricamente relación con ella... porque rompe con ella”,<sup>389</sup> pues para él (para Marx) lo económico no es un simple dato, y para poder ser identificado hace falta la construcción del concepto de la estructura de lo económico,<sup>390</sup> mismo que, a su vez, también requiere de la construcción del concepto de la “estructura del modo de producción”.<sup>391</sup> Gracias a estos conceptos, según Althusser, el concepto de plusvalía tuvo para Marx un sentido totalmente distinto al de la economía política clásica. La plusvalía para Marx, como se mencionó arriba, no es un dato o cosa que se puede medir y cuantificar, y sí el “concepto de una relación” o concepto de una “estructura social de producción”,<sup>392</sup> que no es evidente más que en sus efectos (la renta, el beneficio y el interés), dicho con otras palabras:

---

<sup>388</sup> Ibid., p. 177.

<sup>389</sup> Ibid., p. 197.

<sup>390</sup> Aurelio Sainz Pezonaga en: *Leer a Althusser*, Monográfico de ER, Revista de Filosofía, versión PDF, p. 186.

<sup>391</sup> Althusser, Louis/Balibar, Étienne: *Para leer El capital*, Siglo XXI, México 1969, p. 198.

<sup>392</sup> Ibid., p. 195.

Las relaciones de producción son estructuras, y el economista ordinario que se esfuerza en vano en escrutar los “hechos” económicos, los precios, los intercambios, el salario, el beneficio, la renta, etc., todos estos hechos “mensurables”, no “verá”, a su nivel, ninguna *estructura*, como el “físico” prenewtoniano no podía “ver” la ley de la atracción en la caída de los cuerpos o el químico prelavoisieriano el oxígeno en el aire “desflogistizado”. Por cierto que tal como antes de Newton “se veía” caer los cuerpos, se “veía” también antes de Marx la masa de hombres “explotados” por una minoría. Pero el concepto de las “formas” económicas de esta explotación, el concepto de la existencia económica de las relaciones de producción, de la dominación y de la determinación de toda la esfera de la economía política por esta estructura, no tenía entonces existencia teórica.<sup>393</sup>

Lo que está de manera latente en el abismo que separa al filósofo de Tréveris la economía burguesa, es precisamente el concepto de causalidad estructural o “metonímica”<sup>394</sup>, el cual no enuncia Marx de manera explícita en *El capital*, pero que, gracias a la lectura sintomática, se puede detectar “en estado práctico”.<sup>395</sup> Aunque Marx no la formuló, dice Althusser, la pregunta clave e implícita en dicha obra, cuya respuesta es precisamente “la causalidad estructural”, es decir: “¿con qué concepto pensar la determinación de un elemento, sea de una estructura, por una estructura?”<sup>396</sup> Lo más cerca que estuvo Marx de formular explícitamente el concepto de causalidad metonímica fue cuando en *El capital* habló de la *Darstellung* (representación o manifestación) para señalar la manifestación o “la existencia de la estructura en sus

---

<sup>393</sup> Ibid., pp. 95-196.

<sup>394</sup> El concepto de “causalidad estructural” Althusser lo formula a partir de Spinoza y niega que lo haya tomado de Jacques-Alain Miller. Ibid. 202. Para una exposición más amplia véase: Fernández Liria, Pedro: “Psicoanálisis y materialismo histórico en Louis Althusser”, en *Leer a Althusser. Monográfico de ER, Revista de Filosofía*, No. 34-35, 2005, pp. 167-208. También véase el texto de Rancière donde aborda este concepto: Rancière/Macherey/Stablet: *Cómo estudiar El capital*, Ediciones Quinto Sol, México, 1970. En el último capítulo de esta tesis veremos el significado del concepto de “causalidad metonímica” en Rancière.

<sup>395</sup> Althusser, Louis/Balibar, Étienne: *Para leer El capital*, Siglo XXI, México 1969, p. 201.

<sup>396</sup> Ibid., p. 203.

efectos”, o cuando, en la *Introducción general a la Crítica de la economía política*, señala que:

En todas las formas de sociedad, es una producción determinada y las relaciones que ella engendra las que asignan rango e importancia a todas las otras producciones y a las relaciones engendradas por aquéllas. Es una iluminación [Beleuchtung] general donde están sumergidos todos los colores, y que modifica las tonalidades particulares. Es un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que se destacan en él.<sup>397</sup>

Ahora bien, con lo dicho hasta ahora sobre el concepto de lectura sintomática, ya queda más claro en qué sentido Althusser habló de una ruptura epistemológica que coloca al joven Marx dentro de una problemática ideológica, y al Marx maduro dentro de una problemática científica. Vimos en el apartado anterior, a propósito del concepto de problemática, en qué sentido fue la ruptura de Marx con Feuerbach. En este apartado, con motivo del análisis del concepto de lectura sintomática, tratamos de mostrar que la ruptura de Marx con la economía política clásica (ligeramente expresada en la forma en que Marx la leyó) consistió en una diferencia de método y de objeto; un objeto que para ser inteligible, según Althusser, necesitó de un concepto (el plusvalor, por ejemplo) que no presupone sujeto alguno, y que implica una “estructura social de producción” que vendría siendo, utilizando la terminología de Kant, la condición de posibilidad para establecer científicamente la verdad de ese objeto (o fenómenos como, por ejemplo, el interés, la renta, etc.). Pero la distinción en el método y en el objeto, entre Marx y los clásicos, no pudo ser establecida teóricamente, según interpreta Mariana de Gainza a Althusser, sin una lectura que debe entenderse no como “una visión de una conciencia, sino como una práctica que se confronta con otra práctica –la “actividad de escritura”

---

<sup>397</sup> Karl Marx citado en: Ídem. Cfr. Marx, Karl. *Introducción general a la Crítica de la economía política/1857*, Siglo XXI, México, 1982, p. 57.

que es abordada como objeto de la crítica”.<sup>398</sup> En suma: “En el hacer de Marx, en su práctica como lector de los textos clásicos, se realiza una crítica efectiva de la ideología articuladora de esos textos. Así es como Marx inventó la lectura sintomática”.<sup>399</sup>

#### **II.1.6. El concepto de “sobredeterminación” y la ruptura de Marx con Hegel**

Recapitulando un poco, hasta ahora hemos expuesto cómo es que Althusser argumenta para demostrar el corte epistemológico en Marx. Dicho corte supuso, según él, un cambio radical en la forma de hacer filosofía por parte de Marx, ya que en su periodo de juventud estuvo inmerso en una problemática ideológica donde todo lo veía a partir de varios tipos de humanismo (humanismo racionalista y humanismo *comunitario*);<sup>400</sup> mientras que en el periodo de madurez abandonará toda esa visión para construir la teoría del modo de producción capitalista basada, ahora, en una problemática científica. Además, vimos los términos en los que Althusser enunció la ruptura de Marx con la filosofía antropológica de Feuerbach, a la vez que expusimos las características principales del concepto de *problemática*. Y así pasamos a la exposición del concepto de *lectura sintomática*, a la par de lo que para Althusser significó la ruptura de Marx con la economía política clásica.

No obstante que con estos dos apartados se aclaró más el sentido y alcance del concepto de *ruptura epistemológica* (que incluye la distinción y oposición entre ciencia e ideología), éste seguirá causando confusión y sospecha si no se aclara en qué consistió, para Althusser, la ruptura de Marx con Hegel. Él no dudará en señalar que

---

<sup>398</sup>De Gainza, Mariana: *Zizek y Althusser. Vida o muerte de la lectura sintomática*. Disponible en <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss1/3>. [Consultado en marzo de 2015]

<sup>399</sup>Ibid., p. 5.

<sup>400</sup>Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, p. 185.

entre Hegel y Marx hay una diferencia abismal precisamente en un concepto clave para entender la dialéctica, a saber: el concepto de contradicción. Asegura que para Hegel la contradicción es simple, no así en Marx, quien concibe a la contradicción como sobredeterminada. A continuación expondremos las tesis de Althusser al respecto, no sin antes mostrar las críticas que hizo a los que defendieron que la diferencia entre la teoría de Hegel y la Marx consistió en una simple “inversión” de la dialéctica del primero por parte del segundo, lo cual significaría que no hubo ruptura.

#### **II.1.6.1. La “inversión” es una metáfora y no un concepto**

Pocas tesis de Althusser han provocado tanta polémica como el haber asegurado que Marx rompió totalmente con su pasado o influencia hegeliana. Eso se debe a que, en los tiempos de Althusser, casi todo mundo reconocía como una verdad irrefutable que una de las grandes herencias para Marx -y en general para el marxismo- fue la filosofía de Hegel, en especial la vilipendiada y poco entendida noción de dialéctica. Incluso un marxista de la importancia de Lenin declaró<sup>401</sup> que no era posible entender *El capital* de Marx, si antes no se leía y comprendía la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Era pues una influencia que no se había cuestionado, al menos no de manera seria y argumentada, hasta que llegó Althusser para sembrar la semilla de la duda y de la discordia. Y no llegó simplemente para decir que Marx había *superado* a Hegel, pues el término de *superación* (Aufhebung), que es de factura hegeliana, supone una especie de continuidad entre Hegel y Marx, es decir, considera que a la vez que Marx niega la filosofía de Hegel, conserva algo de ella; más aún, que la teoría del primero es la verdad

---

<sup>401</sup>Lenin, V.I.: *Cuadernos filosóficos*, Ediciones Estudio, Buenos Aires, 1974, p. 180.

de la del segundo. Althusser fue bastante implacable en esto, y afirmó categóricamente, que no existía una *superación*, sino una *ruptura* total de Marx con Hegel; una ruptura similar a la existente entre una ciencia y una ideología. Leamos directamente a Althusser:

Para que el término de superación en sentido hegeliano tenga un sentido, no basta substituirlo por el concepto de: negación-que-contiene-en-sí-misma-el-término-negado, para hacer aparecer bien la *ruptura* en la conservación, ya que esta ruptura en la conservación supone una *continuidad sustancial en el proceso*, traducido en la dialéctica hegeliana por el paso del en-sí al para-sí, luego al en-sí-para-sí, etc... Ahora bien, justamente esta *continuidad sustancial en el proceso que contiene en germen, en su interioridad misma*, su propio futuro, es lo que está aquí en cuestión. La superación hegeliana supone que la forma ulterior del proceso es la “verdad” de la forma anterior. Ahora bien, la posición de Marx, toda su crítica de la ideología, implica por el contrario que, en su sentido mismo, la ciencia (que aprehende la realidad) constituye una *ruptura* con la ideología, y que se establece sobre un *terreno diferente*, que se constituye *a partir de nuevas preguntas*, que plantea a propósito de la realidad *otras preguntas* que la ideología, o, lo que viene a ser lo mismo, que *define su objeto* de una forma diferente a la ideología.<sup>402</sup>

Para Althusser, el término de *superación* hizo estragos en las cabezas de algunos autores que consideraron que Marx superó a Hegel en los textos que fueron escritos entre 1843 y 1844, a saber: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, *Manuscritos del 44*, y *La Sagrada Familia*. Lo que hacen los defensores de la hipótesis de la *superación* es confundir la crítica de Feuerbach con la crítica de Marx, por la sencilla razón de que no tuvieron la noción de los conceptos de *ruptura epistemológica* y de *problemática*, ni captaron que la ruptura de Marx con Hegel se dio a partir de 1845, en la *Ideología alemana* y en obras posteriores. Según Althusser, si se consideran estos factores se

---

<sup>402</sup> Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, pp. 63-64.

concluirá que, entre 1843 y 1844, Marx todavía estaba inmerso en el terreno ideológico o en la problemática antropológica feuerbachiana; por lo tanto, toda la crítica que realizó durante esos años fue una crítica feuerbachiana y no marxiana:

Esta crítica a Hegel, en sus principios teóricos, no es sino la reanudación, el comentario, o el desarrollo y la extensión, de la admirable crítica a Hegel formulada, en tantas circunstancias, por Feuerbach. Es una crítica de la filosofía hegeliana como especulación, como abstracción, una crítica conducida en nombre de los principios de la problemática antropológica de la enajenación: una crítica que hace un llamado a pasar de lo abstracto- especulativo, a lo concreto-materialista, es decir, una crítica que permanece sometida a la misma problemática idealista de la que quiere liberarse, una crítica que pertenece, por lo tanto, de derecho a la problemática teórica con la que Marx va a romper en el 45.<sup>403</sup>

Además del desacuerdo con la noción de *superación* (Aufhebung), Althusser se mostrará todavía más renuente a la metáfora de la *inversión*. Y digo metáfora porque el mismo autor de *Para leer El capital* criticará que la *inversión* haya sido considerada por muchos como un concepto y no como una simple imagen o metáfora,<sup>404</sup> causando así malos entendidos. Althusser reconoce que el mismo Marx dio pie a esa confusión, dado que nunca explicó la diferencia que hubo entre la dialéctica de Hegel y la suya, ni hizo ninguna aclaración sobre lo que quiso decir en el siguiente fragmento que aparece en el epílogo a la segunda edición de *El capital*:

---

<sup>403</sup> Ibid., p. 28.

<sup>404</sup> “He aquí el sentido de la famosa “inversión”: en esta imagen que no es más que una imagen y que no tiene por lo tanto ni el sentido ni el rigor de un concepto”. Althusser, Louis/Balibar, Étienne: *Para leer El capital*, Siglo XXI, México 1969, p. 166. Ver al respecto el comentario de Carlos Gassmann en su artículo “Sobre lo que dijo ser y que no fue la *lectura sintomática* de Althusser”, en: Caletti, Sergio/Romé, Natalia/Sosa, Martina (Compiladores): *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*, Ediciones Imago Mundi, Buenos Aires, 2011, p. 59. También recomendamos, para entender qué entendió Althusser por la “inversión”, el artículo de Montserrat Garcelan “El Hegel oculto del joven Althusser” que aparece en: *Leer Althusser. Monográfico de ER, Revista de Filosofía*, España, 2004, p. 86.

La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por primera vez, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquélla. En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darla vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística.<sup>405</sup>

Por más que Marx haya tomado distancia de Hegel respecto a la dialéctica<sup>406</sup> en los términos de una *inversión*, Althusser no quedó convencido de ello ya que para él la *inversión* no refleja el verdadero *corte epistemológico* con la filosofía hegeliana, ni la revolución teórica de Marx, ni nada que se le parezca. En todo caso, la inversión de Hegel concordaría más con la filosofía de Feuerbach que, con base en una problemática hegeliana, pone en términos antropológicos lo que Hegel postuló en términos idealistas.<sup>407</sup> Como bien dijo Enrique González Rojo, “la inversión interpretada de manera mecánica (cambio de respuestas, pero conservación de la problemática ideológica) nos sirve para entender la relación que existe entre Feuerbach y Hegel; pero no para aprehender la que existe entre Marx y Hegel o Marx y Feuerbach. Marx representa algo más que una inversión: trae consigo una revolución teórica”.<sup>408</sup> Para Althusser sería absurdo pensar que por el simple hecho de cambiar de posición un mismo objeto, girándolo o volteándolo, éste cambiara su naturaleza. Dicho coloquialmente, la dialéctica aunque se vista de seda, dialéctica se queda, o si se prefiere, una dialéctica que se revuelca, es la misma dialéctica sólo que revolcada. Además, dice Althusser que si se quiere pensar en serio el verdadero logro del autor alemán, se tiene que ir más allá de la banal tesis que señalan que Marx es distinto de

---

<sup>405</sup> Marx, Karl: *El Capital*, Tomo I Vol. 1, Siglo XXI, México, 1977, p. 20.

<sup>406</sup> Emmanuel Renault en su escrito llamado “¿Qué hay de dialéctico en *El capital* de Marx?” hace un análisis muy esclarecedor de los varios usos que hicieron de la dialéctica no solo en Marx, sino también en algunos de sus seguidores o herederos (Engels, Lukács y Korsch), véase en: Fischbach, Frank (coord.): *Marx. Leer El capital*, Ediciones Akal, Madrid, 2012, p. 35.

<sup>407</sup> Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, p. 59.

<sup>408</sup> González Rojo, Enrique: *Para leer a Althusser*, Editorial Diógenes, México, 1974, p. 11.

Hegel porque aplicó la misma dialéctica sólo que al *mundo de lo real* y no al *mundo de la idea*, y ver que la diferencia entre ellos no radica en el tipo de envoltura, sino en que Marx utiliza una dialéctica estructuralmente distinta e inconmensurable con la de Hegel:

En el fondo, esta lógica es la que está implicada en el famoso tema de la “inversión”, de la “puesta sobre sus pies” de la filosofía (o de la dialéctica) hegeliana, ya que a fin de cuentas, si no se trata *sino de una inversión*, de una puesta al derecho de aquello que estaba al revés, es claro que hacer variar un objeto todo entero no cambia ni su naturaleza ni su contenido por la virtud de una simple rotación: ¡El hombre puesto cabeza abajo, cuando camina, al fin, sobre sus pies, es el mismo hombre! Y una filosofía así *invertida* no puede ser considerada como algo *totalmente* diferente de la filosofía *que se ha invertido*, sino a través de una metáfora teórica: en verdad su estructura, sus problemas, el sentido de sus problemas continúan sometidos a la *misma problemática*<sup>409</sup>.

Antes de continuar con la crítica de Althusser a la imagen o metáfora de la inversión, conviene resaltar un punto crucial en su argumento que ha pasado desapercibido a sus comentaristas. Me refiero a cómo explica Althusser el que Marx haya dado un viraje en su forma hegeliana de filosofar, para dirigirse hacia sus grandes logros en la ciencia de la historia, es decir, cómo fue el paso “*entre el pensamiento esclavo del joven Marx y el pensamiento libre de Marx*”.<sup>410</sup> Pero para explicar esto, él hará un pequeño recuento del contexto histórico en el que vivió Marx.

En primer lugar, Althusser observó que todo ser humano nace en un momento determinado de la historia, dentro de una formación social con sus características propias y en un cierto nivel de conciencia ideológica; como cualquier ser humano Marx se verá arrojado al mundo en un lugar, en un tiempo y en un grado de conciencia determinados, en los cuales formará y expresará sus ideas. ¿En qué lugar? Alemania

---

<sup>409</sup>Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, p. 59.

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 68.

¿Cuándo? A inicios del siglo XIX ¿Qué ideología era la dominante? La del idealismo alemán, es decir: “el mundo más aplastado por la ideología, el mundo más alejado de las realidades efectivas de la historia, el mundo más mistificado, más enajenado que existía entonces en la Europa de las ideologías”.<sup>411</sup>

Evidentemente, ese contexto histórico no cambió mucho cuando Marx escribió sus primeras obras, y eso se deja ver con claridad en las preguntas o problemáticas que muestran a un autor metido hasta el cuello en esa realidad. El mismo Marx, dice Althusser, pero en años y obras posteriores, adquirirá conciencia del momento histórico por el que atravesaba la Alemania que lo vio nacer como filósofo y que lo hará declarar que así como Francia, acorde a sus condiciones históricas, puede ser considerada la cabeza política e Inglaterra, también acorde a sus condiciones materiales, la cabeza económica, Alemania tendrá, gracias a su *subdesarrollo histórico* y a su *sobredesarrollo ideológico*, la cabeza teórica.<sup>412</sup> Althusser enuncia algunos aspectos de la Alemania en tiempos de Marx:

La Alemania de comienzos del siglo XIX, salida del gigantesco trastorno provocado por la Revolución francesa y las guerras napoleónicas, se encuentra profundamente marcada por su impotencia histórica para realizar a la vez su unidad nacional y su revolución burguesa. Esta “fatalidad” dominará, por lo demás, toda la historia alemana del siglo XIX, y aún mucho más allá a través de sus consecuencias lejanas. Esta situación, cuyo origen se remonta a la Guerra de los Campesinos, ha tenido por

---

<sup>411</sup> Ibid., p. 60.

<sup>412</sup> Althusser no lo menciona, pero fue Heinrich Heine quien dio un diagnóstico certero sobre la situación de Alemania en el siglo XIX en comparación a otros estados europeos. Pero no sólo eso, el poeta alemán tuvo una influencia sobre Marx y Engels, influencia que no siempre es reconocida en comparación con la de Feuerbach y Hegel. Marx y Engels citan el siguiente fragmento de un poema de Heine que muestra el sobredesarrollo ideológico de Alemania al que se referirá más adelante Althusser: “La tierra pertenece a los franceses y a los rusos, /El mar pertenece a los británicos, /Pero a nosotros nadie nos disputa /La primacía en el reino etéreo de los sueños. /Aquí sí tenemos nosotros la hegemonía, /Aquí sí somos nosotros dueños soberanos; /Los otros pueblos se han desarrollado /Sobre la tierra firme, nosotros en el aire”. K. Marx/F. Engels: *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, p. 565. Sobre la influencia de Heine sobre Marx ver: Fernández Liria, Carlos: *El materialismo*, Editorial Síntesis, Madrid, 1998, p. 21.

resultado hacer de Alemania, a la vez, el objeto y el espectador de la historia real que ocurre fuera de ella. Esta impotencia alemana es lo que ha constituido y marcado profundamente la ideología alemana que se formó en el curso de los siglos XVIII y XIX.<sup>413</sup>

Unas líneas más adelante, Althusser dirá que la suma de esas condiciones históricas dio como resultado una filosofía, hoy conocida como “idealismo alemán”, mediante la cual vieron y entendieron el mundo, desde sus problemas, deseos y esperanzas, hasta su “actividad”. Pero Althusser se preguntará ¿Qué condición fundamental se dio para que un joven alemán como Marx se haya liberado de su forma de pensar en los años 40 del siglo XIX? Pues esa condición, responde, fue precisamente “el descubrimiento de la historia real, el descubrimiento de los objetos reales, más allá de la enorme capa ideológica que los había rodeado, no solamente convertido en sombras, sino deformado”.<sup>414</sup> Esta labor de Marx la resume Althusser como una *vuelta atrás*, es decir, una *vuelta a la historia real*, lo que significa que Marx buscó la historia real (el subdesarrollo histórico-material de Alemania) volviendo hacia atrás del velo ideológico (el sobredesarrollo ideológico alemán) que la cubría. Althusser pone dos ejemplos de la “vuelta atrás”. En primer lugar, la “vuelta atrás” de Marx ocurrió cuando decidió leer directamente a los economistas clásicos ingleses y a los filósofos políticos franceses; cuando se decide a no leer con las anteojeras hegelianas los escritos de las cabezas económicas y políticas, sino acudiendo personalmente en 1843 a las obras de Smith, Ricardo, Mill, Rousseau, Diderot, etc. La “vuelta atrás” de Marx no fue un asunto trivial para Althusser, ya que significó, más que una confirmación de Hegel por sus fuentes, el descubrimiento de la realidad de los objetos a los que Hegel había cubierto con sus categorías y la reformulación de éstos en términos marxianos. También

---

<sup>413</sup> Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, p. 61.

<sup>414</sup> *Ibid.*, p. 62.

señala que la “vuelta atrás” no debe confundirse con la *superación* (Auhhebung), pues Marx no superó a Hegel; el autor del *Manifiesto Comunista* fue más allá de la ideología hegeliana para aterrizar en la realidad, o mejor dicho, “mucho más que un pasar más allá de la ilusión hacia la realidad, es una disipación de la ilusión y una vuelta atrás, desde la ilusión disipada, a la realidad”.<sup>415</sup> Como suma de este primer ejemplo valga la siguiente cita:

El problema de la relación entre Hegel y Marx me parece insoluble mientras no se tome en serio este desplazamiento de puntos de vista, mientras no se vea que esta vuelta atrás sitúa a Marx en un campo, en un terreno, que ya no es el de Hegel. A partir de este “cambio de elemento” debe plantearse, pues, la cuestión del sentido de los préstamos pedidos a Hegel, de la herencia hegeliana de Marx, y en particular de la dialéctica<sup>416</sup>.

El otro ejemplo tiene que ver con el exilio de Marx y su llegada a Francia, donde conoció directamente las condiciones materiales de las que hablaban los filósofos franceses. Antes del exilio, cuando Marx todavía formaba parte de los jóvenes hegelianos, compartía las preocupaciones de sus compañeros respecto a qué era lo que motivaba el retraso de Alemania con respecto a Francia e Inglaterra. Esa preocupación les hizo voltear su mirada precisamente hacia esas naciones que consideraban, muy hegelianamente, como las “tierras de libertad y razón”, expresadas en sus leyes y constituciones. Viendo así las cosas, dice Althusser, el resultado no podía ser otro que el de encargarle a la Razón la tutela de la “revolución liberal alemana”. Pero la realidad es terca, pues se llevaron una decepción cuando en 1840 “Federico Guillermo IV, ese pseudo-liberal, se transformó en déspota”.<sup>417</sup> Años después, cuando decepcionado y

---

<sup>415</sup> Ibid., p. 63.

<sup>416</sup> Ibid., p. 64.

<sup>417</sup> Ibid., p. 67.

perseguido parta hacia Francia en la “búsqueda del mito”, Marx descubrirá algo importante y crucial para su desarrollo, a saber

El descubrimiento de que *Francia e Inglaterra no corresponden a su mito*, el descubrimiento de la realidad francesa y de la realidad inglesa, de las mentiras de la política pura, el descubrimiento de la lucha de clases, del capitalismo en carne y hueso y del proletariado organizado... Aquí, nuevamente, es necesario hablar de una vuelta atrás (y no de una “superación”), es decir una vuelta del mito a la realidad, a una experiencia efectiva, que romperá los velos de la ilusión en la que Marx y Engels vivían, debido a su propio comienzo. Pero esta vuelta tras de la ideología hacia la realidad empezó a coincidir con el descubrimiento de una realidad radicalmente nueva, de la que Marx y Engels no encontraban ninguna huella en los textos de la “filosofía alemana”<sup>418</sup>.

Ahora bien, el rodeo que dimos fue para mostrar una forma no tan explorada en la que Althusser combate la metáfora de la *inversión*, misma que no corresponde, según él, a la magnitud de la distancia que separa a Marx y a Hegel respecto a la dialéctica. En uno de sus más célebres textos, “Contradicción y Sobredeterminación”, Althusser también arremeterá contra la *inversión*, pero en esta ocasión lo hará cuando hable a propósito de la diferencia que separa a los dos autores en su concepción de la historia, y cuando acuse de economicistas a los comentaristas de Marx que sobrevaloraron el significado de la *inversión*. Para empezar, dirá que la concepción de Hegel sobre la historia parte de una dialéctica “de los momentos de la idea”, lo cual no significa otra cosa que explicar la vida material y la historia de los pueblos a través de la “dialéctica de la conciencia”. Mientras que para Marx, según los partidarios de la *inversión*, es la conciencia la que se explica a través de la vida material. Althusser también se referirá a esto mismo pero en los términos de la pareja Sociedad Civil-Estado. Según él, Hegel

---

<sup>418</sup> Ibid., p. 66.

consideraba que toda sociedad está constituida por una sociedad civil, que incluye las actividades económicas; y por un Estado, que incluye la conciencia filosófica y religiosa. Y de este par, el Estado (la vida espiritual) es la esencia, y la Sociedad Civil (la vida material) el fenómeno. Por el contrario, en Marx se *invierte* la relación: El Estado (la conciencia) es el fenómeno, y la Sociedad Civil (la economía) la esencia.

Cuando uno lee esta parte, no se piensa en otra cosa que en la sonrisa que Althusser ha de haber tenido cuando lo escribió, pues, como el mismo lo dice, esos esquemas, tan utilizados por el marxismo ortodoxo, no son sino una vil caricatura del pensamiento de Marx, ya que reducen la diferencia que hay entre Hegel y Marx a la creencia de que la dialéctica de éste no engendra, como en aquél, los “momentos sucesivos de la idea”, sino los “momentos sucesivos de la economía”.<sup>419</sup> Los apologistas de la *inversión* nunca tomaron en cuenta que Marx dejó de utilizar esos dos términos a partir de *La ideología alemana*; y si acaso los menciona, será en un sentido totalmente distinto al de Hegel. Estas son las conclusiones de Althusser al respecto:

Entonces es decididamente imposible mantener, en su aparente rigor, la ficción de la “inversión”, ya que, en verdad, *Marx no ha conservado, aunque invirtiéndolos, los términos del modelo hegeliano de la sociedad*. Los substituyó por otros que no tienen sino relaciones lejanas con ellos. Mucho más aún, trastocó *la relación* que reinaba entre los términos. En Marx, son *a la vez los términos y su relación* lo que cambia de naturaleza y de sentido<sup>420</sup>.

Otro recurso que utilizó Althusser, para derrumbar toda creencia de que con el simple hecho de invertir la dialéctica de Hegel se estaría engendrando la dialéctica de Marx, fue su esquema de las tres Generalidades que muestra, por un lado, cómo es el proceso para producir cualquier conocimiento científico, y que establece, por el otro, las

---

<sup>419</sup> Ibid., p. 88.

<sup>420</sup> Ibid., p. 89.

bases para distinguir entre una práctica teórica científica y una práctica ideológica<sup>421</sup>. La resumiré brevemente sólo para tenerlas presentes. El francés considera que todo proceso de práctica teórica científica consta de una Generalidad I (GI), que serían los conceptos ideológicos (la materia prima) con los que se cuenta previamente a la práctica teórica científica; de una Generalidad II (GII), que sería el método o teoría (los medios de producción) que se utilizará para transformar los conceptos ideológicos; y de una Generalidad III (GIII), que no es otra cosa que el *concreto de pensamiento* (producto) o el *conocimiento* resultante de la transformación de los conceptos iniciales. Las tres Generalidades también son enunciadas por Althusser como: generalidad abstracta o trabajada (GI), generalidad que trabaja (GII), y generalidad específica (GIII). Dichas generalidades, para Althusser, operan precisamente en la práctica teórica científica de Marx, a diferencia de Hegel, que “desconoce las diferencias y transformaciones cualitativas reales, las discontinuidades esenciales que constituyen el proceso mismo de la práctica teórica. Les impone un modelo ideológico, el del desarrollo de una interioridad simple. Lo que equivale a decir: Hegel decreta que la generalidad ideológica que les impone es la esencia única constitutiva de estos tres tipos de generalidades –I, II, III- empleados en la práctica teórica”<sup>422</sup>.

En ese punto del análisis, Althusser también criticará a los que piensan que Marx simplemente *invirtió* la forma de generar conocimientos científicos, para ello invita al ring a Feuerbach. Según el autor de *El porvenir es largo*, hubo un momento en el que Marx (en *La Sagrada Familia*), empapado hasta las narices del materialismo mecanicista de Feuerbach, sí pudo haber *invertido* a Hegel, pues mientras éste creía que

---

<sup>421</sup> Ibid., p. 137. Para una buena comprensión del tema de las Generalidades y los procesos de prácticas teóricas científica e ideológicas es indispensable el libro de Enrique Gonzales Rojo: González Rojo, Enrique: *Para leer a Althusser*, Editorial Diógenes, México, 1974.

<sup>422</sup> Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, p. 156.

la abstracción, o el concepto de fruta, producía a “la pera, la uva y la ciruela”;<sup>423</sup> aquél, al igual que Feuerbach, supuso lo contrario, a saber: que de las frutas reales y concretas se producía el concepto “fruta”. Pero resulta que esta inversión del idealismo al materialismo mecanicista, no satisfizo a Althusser, dado que Marx todavía habría de pasar por una total transformación en su manera de practicar la teoría, donde reconoce, en primer lugar, la Generalidad II, que para él es el momento de la práctica; donde, en segundo lugar, distingue entre concreto real y concreto de pensamiento; y donde, en tercer lugar, él no partirá, como Feuerbach o el empirismo, de lo concreto real sino de lo abstracto (sólo en esto coincide, según Althusser, Marx y Hegel). Respecto al tercer punto, Althusser afirmará que las ideologías tienen la creencia de que el conocimiento parte de lo concreto y que “un concepto científico es producido exactamente como el concepto general de fruta “sería” producido por una abstracción operante sobre las frutas concretas”,<sup>424</sup> lo cual es falso, ya que a lo concreto se llega una vez que de algo abstracto se establecieron todas sus determinaciones. Para sostener esto, Althusser tiene en mente un texto de Marx en el cual afirma que los economistas clásicos creyeron erróneamente que partían de algo concreto como la “población”, cuando en realidad *la población es una abstracción* si no se toma en cuenta una determinación como la de las clases sociales, que a su vez consta de determinaciones como el trabajo asalariado, el capital, etc. Por eso Marx dice que “lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones”.<sup>425</sup>

El empirismo, en cambio, como toda ideología, se queda en el nivel de la experiencia inmediata y de la “representación directamente vivida” que, para Marx, son

---

<sup>423</sup> Ibid., p. 157.

<sup>424</sup> Ibid., p. 157.

<sup>425</sup> Marx, Karl: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo I, Siglo XXI, México, 1980, p. 21.

el “máximo nivel de abstracción”.<sup>426</sup> Dicho en althusseriano, los empiristas son aquellos que se quedan atrapados en la Generalidad I, es decir, en el nivel abstracto de los conceptos ideológicos y no echan mano de una Generalidad II, o teoría, que les ayude a llegar al conocimiento o Generalidad III. Así, el conocimiento (GIII), o concreto-de-pensamiento de una fruta sólo se logra a través de una práctica teórica (de la botánica, por ejemplo)<sup>427</sup> o método científico (GII) que tiene la función de quitar todo lo ideológico que rodea al concepto abstracto (GI) de fruta, ya que “es en su origen el producto de diferentes prácticas: alimenticias, agrícolas, mágicas, religiosas e ideológicas”.<sup>428</sup> A continuación un resumen muy apretado de lo dicho sobre las generalidades, el cual se relaciona con la metáfora de la inversión y agrega un elemento más para la tesis de Althusser sobre el corte epistemológico que separa la ciencia de la ideología:

Reconocer que la práctica científica parte de lo abstracto para producir un conocimiento (concreto) es reconocer también que la Generalidad I, materia prima de la práctica teórica, es cualitativamente diferente de la Generalidad II que la transforma en “concreto-de-pensamiento”, es decir, en conocimiento (Generalidad III). La negación de la diferencia que distingue estos dos tipos de Generalidad, el desconocimiento del primado de la Generalidad II (que trabaja), es decir, de la “teoría” sobre la Generalidad I (trabajada), he aquí el *fondo mismo del idealismo hegeliano*, que Marx rechaza; he aquí, bajo la apariencia, todavía ideológica, de la “inversión” de la especulación abstracta en realidad o ciencia concretas, el punto decisivo en el que se juega la suerte tanto de la ideología hegeliana como de la teoría de Marx... Cuando se llega a este punto se ve que, en último término, no se puede hablar ya de “inversión”. Ya que no se obtiene una ciencia invirtiendo una ideología. La ciencia se obtiene solamente si se abandona el campo en el que la ideología cree

---

<sup>426</sup>Fernández Liria, Carlos: *El materialismo*, Editorial Síntesis, Madrid, 1998, p. 254.

<sup>427</sup>Ibid., p. 256.

<sup>428</sup>Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, p. 158.

tener que ver con lo real, es decir, si se abandona su *problemática* ideológica... para fundar “*en otro elemento*”... la actividad de una nueva teoría<sup>429</sup>.

La diferencia que sostiene Althusser entre Marx y Hegel -o entre la ciencia y la ideología- se juega específicamente en la Generalidad II y queda aún más clara en el siguiente fragmento escrito por Carlos Fernández Liria:

El proceso teórico parte siempre de este horizonte tejido de abstracciones. Pero, advierte Marx, el conocimiento “es un producto del pensar y del concebir, de ninguna manera un producto del concepto que piensa, que se engendra a sí mismo”. O sea, entre la abstracción inicial –que Althusser llamó Generalidad I (GI)- y la abstracción capaz de apropiarse teóricamente de lo concreto (GIII) hace falta pensar un trabajo teórico que en modo alguno puede ser entendido como una fecundidad dialéctica o un desarrollo propio de la GI... Para que la GI se transforme en GIII, es decir, para que se produzca el corte que separa a lo ideológico del resultado científico, hace falta la intervención de unos conceptos de naturaleza enteramente distinta, producidos específicamente por la práctica teórica para poner fuera de juego las evidencias propuestas en el punto de partida y para trabajar todo ese material abstracto inicial en orden a producir conceptos capaces de dar cuenta de qué es lo que se estaba desde el principio señalando. Estos nuevos conceptos abstractos que entran en juego –lo que Althusser llamó GII- no provienen de ninguna fecundidad que la GI contuviera “en sí”: son los que componen lo que suele llamarse una “teoría” o un “método” científico...<sup>430</sup>

Ahora bien, no hay que suponer, con todo lo dicho hasta ahora, que esos son todos y los más importantes argumentos de Althusser para demostrar la ruptura de Marx con Hegel; nos falta por exponer la diferencia más profunda entre ambos desde el punto de vista del autor francés: el concepto de contradicción.

---

<sup>429</sup> Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, pp. 158-159.

<sup>430</sup> Fernández Liria, Carlos: *El materialismo*, Editorial Síntesis, Madrid, 1998, pp. 255-256.

### II.1.6.2. La contradicción “sobredeterminada”

El concepto de contradicción para Althusser es central para distinguir la diferencia entre Hegel y Marx respecto a la dialéctica. Las diferencias entre las dos concepciones no se limitan a algunos detalles sin importancia; según el autor nacido en Argelia, es precisamente en el concepto de contradicción, el corazón mismo de la dialéctica, donde se encuentra la clave del gran abismo que separa la teoría de Marx de la filosofía de Hegel, pues es donde radica el hecho de que Marx haya tenido una “concepción no hegeliana de la historia” y una “concepción no hegeliana de la estructura social”.<sup>431</sup> Hay quienes argumentarán que en cualquier concepción de la dialéctica están presentes muchas categorías que de ninguna manera se pueden reducir a la de contradicción. Eduardo Álvarez no opina así, y señala las tres características que, según él, son esenciales en toda definición de dialéctica, de las cuales destaca la contradicción. Así, toda concepción dialéctica tendrá:

- a) La pretensión de captar el significado de lo que aparece inmediatamente a través de aquella totalidad de la que forma parte y en relación con la cual lo presuntamente inmediato se descubre en su verdad como mediado por ella.
- b) La consideración de que ese juego de mediaciones constituye un proceso que obliga a comprenderlo todo desde la óptica del movimiento, ya se trate de la realidad que se presenta ante la conciencia, o bien del pensamiento con el que ésta trata de captar a aquélla, o ambos.
- c) la comprensión de ese movimiento mediante el conflicto o contradicción que constituye su “alma”: esa contradicción es lo que impulsa, o mejor, lo que se resuelve en el movimiento mismo, generando formas nuevas sujetas a su vez a contradicción, y

---

<sup>431</sup>Louis Althusser: “Sobre la relación de Marx con Hegel”, en: Hyppolite, Jean (dir. Congr.): *Hegel y el pensamiento moderno*, Siglo XXI, España, 1970, p. 105.

todo ello en un proceso que es la manifestación de ese conflicto y al mismo tiempo el modo constante de su superación.<sup>432</sup>

Ahora bien, creemos que sería muy difícil que alguien pudiera sostener, o argumentar correctamente, que dos dialécticas son iguales si tienen una manera diferente de concebir el concepto de contradicción. Es por eso que creemos que Althusser puso el dedo en la llaga cuando combatió a la contradicción hegeliana para demostrar que la dialéctica que supuestamente asume Marx en *El capital* es muy distinta<sup>433</sup> a la dialéctica de Hegel. El afirmará categóricamente que la contradicción en Hegel es simple, mientras que en Marx es sobredeterminada.

Así, en lo que queda de este trabajo trataremos de ir dejando claro que el concepto de sobredeterminación que acompaña al de contradicción, además de ser una herramienta del autor francés para demostrar que cuando Hegel y Marx hablan de dialéctica están pensando cosas distintas, le ayudará a responder a la pregunta que antes se había formulado a propósito de la causalidad estructural: “¿Con qué concepto pensar la determinación sea de un elemento, sea de una estructura, por una estructura?”. Pero eso no es todo, el concepto de sobredeterminación lo usará Althusser como arma para combatir al marxismo economicista que tiene la hipótesis de que toda la realidad social está determinada por la economía.

---

<sup>432</sup> Álvarez, Eduardo: *Subjetividad y dialéctica en Marx*, Praxis Filosófica, No. 32, enero-junio 2011, Universidad del Valle, Colombia, pp. 125-126.

<sup>433</sup> Dos autores españoles, muy influidos por Althusser, han llevado al extremo las afirmaciones de Althusser y han sostenido que no es que haya diferencia en las dos dialécticas sino que, de hecho, no hay dialéctica en *El capital* de Marx. Nos referimos a: Fernández Liria, Carlos: *El materialismo*, Editorial Síntesis, Madrid, 1998, p. 178. Y a: Fernández Liria, Pedro: “Regreso al «campo de batalla»”, en: Althusser, Louis: *Para un Materialismo aleatorio*, Arena Libros, Madrid, 2002, p. 109. Para entender los alcances de la lectura que hizo Althusser de *El capital*, con aportes originales de los autores, véase: Fernández Liria Carlos/Alegre Zahonero, Luis: *El orden de El capital*, Akal, Madrid, 2010.

El concepto de sobredeterminación lo extrajo Althusser de la teoría psicoanalítica,<sup>434</sup> y con éste se podía mostrar, haciendo un paralelismo entre análisis del inconsciente y teoría social, que dentro de una totalidad social estructurada coexisten y se determinan mutuamente una variedad de contradicciones. La definición que aparece en el *Diccionario de psicoanálisis* de Jean Laplanche y Jean-Bertrand Portalis, nos puede acercar un poco a lo que Althusser tenía en mente cuando pensó la sobredeterminación:

Hecho consistente en que una formación del inconsciente -síntoma, sueño, etc.- remite a una pluralidad de factores determinantes. Esto puede ser tomado en dos sentidos bastante diferentes: a) La formación de que se trata es la resultante de varias causas, siendo que una sola no basta para dar cuenta de ella; b) La formación remite a elementos inconscientes múltiples, que pueden organizarse en secuencias significativas diferentes, cada una de las cuales, en un cierto nivel de interpretación, posee su coherencia propia.<sup>435</sup>

Desafortunadamente la explicación de Althusser no fue tan sencilla que pudiera ser resumida con una definición de diccionario, sino que requiere de un esfuerzo del lector o intérprete para adentrarse en dos de los más difíciles, complejos y, sin duda, importantes textos de *La revolución teórica de Marx*, a saber: “Contradicción y sobredeterminación” y “Sobre la dialéctica materialista”. En el primero relaciona el concepto en cuestión a la tesis de Lenin sobre el “eslabón más débil”, la cual enuncia

---

<sup>434</sup> Althusser, Louis/Balibar, Étienne: *Para leer El capital*, Siglo XXI, México 1969, p. 203. Para un análisis especial de las raíces psicoanalíticas del concepto recomendamos: Gillot, Pascale: *Althusser y el psicoanálisis*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2010. Pedro Fernández Liria: “Psicoanálisis y materialismo histórico en Louis Althusser”, en: *Althusser. Monográfico de ER, Revista de Filosofía*, España, 2004. Emilio De Ípola: “Louis Althusser y Jacques Derrida. La fuerza de la amistad”, en: De Ípola, Emilio/Lezama, Alejandro, *Louis Althusse. Una introducción*, Editorial Cuadrata, Buenos Aires, 2012.

<sup>435</sup> Jean Laplanche y Jean-Bertrand Portalis citados por Emilio De Ípola: “Louis Althusser y Jacques Derrida. La fuerza de la amistad”, en: De Ípola, Emilio/Lezama, Alejandro, *Louis Althusse. Una introducción*, Editorial Cuadrata, Buenos Aires, 2012

que “una cadena vale lo que vale su eslabón más débil”.<sup>436</sup> Según la interpretación de Althusser, la idea de Lenin tiene un sentido práctico cuando se está a la defensiva, pues se intenta proteger los puntos débiles de un sistema; o cuando se está en la ofensiva, pues ayuda a descubrir el lado más vulnerable del sistema que se quiere derrumbar. Además dice que la tesis del “eslabón más débil” inspiró a Lenin cuando en su reflexión sobre la Revolución rusa formuló preguntas clave como las siguientes: “¿Por qué fue posible la revolución en Rusia?” Y “¿Por qué logró la victoria?”.<sup>437</sup> Dichas preguntas fueron pertinentes ya que para el marxismo dogmático, o dialéctico-hegeliano, el modo de producción socialista surgiría “necesariamente” de las entrañas del modo de producción capitalista, lo cual no era el caso de una Rusia semifeudal que estaba muy lejos de las condiciones materiales de los países capitalistas más avanzados de Europa. Entonces, las dos preguntas sólo podían responderse si se considera que, dentro de la cadena de estados imperialistas, Rusia era el “eslabón más débil”, y su debilidad consistía tanto en su atraso económico como a la “acumulación y la exasperación de todas las contradicciones entonces posibles en un solo Estado”.<sup>438</sup> ¿Cuáles fueron esas contradicciones?:

Contradicciones de un régimen de explotación feudal reinante, bajo la impostura de los popes, sobre una enorme masa campesina “inculta”, al comienzo mismo del siglo XX, tanto más feroz cuanto más aumentaba la amenaza, circunstancia que acercó singularmente la rebelión campesina a la revolución obrera. Contradicciones de la explotación capitalista e imperialista desarrolladas en gran escala en las grandes ciudades y en los barrios suburbanos, las regiones mineras, petroleras, etc. Contradicciones de la explotación y de las guerras coloniales, impuestas a pueblos enteros. Contradicción gigantesca entre el grado de desarrollo de los métodos de la

---

<sup>436</sup> Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, p. 76.

<sup>437</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 77.

producción capitalista..., y el estado medieval del campo. Exasperación de la lucha de clases en todo el país, no solamente entre explotadores y explotados, sino aun en el seno de las clases dominantes mismas... A lo que fueron agregándose, en el detalle de los acontecimientos, otras circunstancias “excepcionales”, ininteligibles fuera de este “entrelazamiento” de contradicciones interiores y exteriores de Rusia.<sup>439</sup>

Para Althusser, la experiencia rusa nos debe obligar a abandonar la tesis marxista acerca de que en toda formación social existe una contradicción principal capaz de determinar su presente y su paso hacia el futuro, a saber: la contradicción entre capital y trabajo. Obviamente Althusser se está refiriendo a los marxismos hegeliano, ortodoxo, fatalista, mecanicista y dogmático, que no consideraron que en Marx no cabía la idea de que la caída del capitalismo vendría irremediamente por estar preñado de una contradicción simple que lo haría estallar.<sup>440</sup> Tanto para Marx, como para Lenin, dice Althusser, la revolución está “a la orden del día” si existe una contradicción general (por ejemplo, la de capital-trabajo), pero se está muy lejos de una “situación de ruptura revolucionaria”, y mucho más lejos aún del triunfo de la revolución. Para que esto

---

<sup>439</sup> Ibid., p. 77.

<sup>440</sup> Carlos Fernández Liria y Luis Alegre son en la actualidad dos de los herederos más importantes de la lectura de Marx hecha por Althusser, los cuales ha denunciado de forma contundente y clara a aquel tipo marxismo que, basado en la dialéctica de Hegel, sostiene que en Marx hay una filosofía de la historia, es decir que su finalidad era la de dar cuenta de las leyes de la historia (o las contradicciones) que propiciaron que del modo de producción feudal se pasara al modo de producción capitalista; las mismas leyes que harán, tarde o temprano, que se pase de esta última al modo de producción comunista. Lejos de eso, el objetivo de Marx era más modesto, ya que, según estos autores españoles, sólo busco dar cuenta de las leyes en una de las etapas de la historia: las leyes de la sociedad capitalista: “Así pues, Marx no descubría, como tantas filosofías de la historia lo habían hecho ya, que la historia fuera cíclica, sino más bien que el capitalismo podía permanecer eternamente estancado en una estructura contradictoria, en virtud de que a la consistencia estructural en cuestión le correspondía un desenvolvimiento cíclico que, lejos de anunciar su necesaria superación, formaba parte de los dispositivos propios de su permanencia... La «historia» no tenía nada que decir sobre la posibilidad de que el capitalismo permaneciera indefinidamente en esa situación, [que] la lucha de clases fuera capaz de forzar en ella un paso a otra consistencia estructural y otro consiguiente modo de producción, o sencillamente [que] el conflicto se resolviera en un estúpido apocalipsis nuclear. Ni la historia contenía ninguna ley al respecto, ni, lo que es más grave, el propio modo de producción capitalista contenía en su interior ninguna necesidad de probarse a sí mismo en su superación, agotando todas las posibilidades de su devenir contradictorio hasta convertirse en otra cosa [en un modo de producción capitalista]”. Fernández Liria Carlos/Alegre Zahonero, Luis: *El orden de El capital*, Akal, Madrid, 2011, p. 185.

último suceda, la contradicción general o principal debe *fusionarse* con otras contradicciones o cúmulo de circunstancias.

A este respecto Althusser hace dos acotaciones. En primer lugar, dice que con su tesis no le está restando importancia al papel principal que juega, dentro de una unidad de ruptura, la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, ya que ella domina y está activa en cualquier contradicción posible incluso en y durante su *fusión*.<sup>441</sup> En segundo lugar, la dominancia de la contradicción principal (sobre las contradicciones secundarias) no implica que las otras contradicciones pierdan su consistencia y *eficacia* propia a raíz de dicha fusión, ni mucho menos que sean su epifenómeno,<sup>442</sup> pues así como la contradicción (nivel, instancia, práctica o estructura)<sup>443</sup> principal determina a las otras contradicciones (niveles, instancias o estructuras), éstas, al mismo tiempo, determinan a aquélla. Es por esto que para Althusser la contradicción principal en Marx está sobredeterminada:

Ello quiere decir que las “diferencias” que constituyen cada una de las instancias en juego... al fundirse en una unidad real, no se “disipan” como un puro fenómeno en la

---

<sup>441</sup> La categoría de fusión o condensación, junto a la de desplazamiento, forman parte del concepto de sobredeterminación, y tiene relación tanto con el psicoanálisis como con algunas leyes de la dialéctica. Althusser se refiere a ellas, en “Sobre la dialéctica materialista”, de la siguiente manera: “Para dar cuenta de una realidad donde reina la identidad de los contrarios, es decir: 1) el paso, en condiciones determinadas, de un contrario al lugar de otro, el cambio de papeles entre las contradicciones y sus aspectos (llamaremos a este fenómeno de sustitución desplazamiento); 2) “la identidad” de los contrarios en una unidad real (llamaremos a este fenómeno de “fusión” condensación)”. Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, p. 175. Ver también: Althusser, Louis: *Escritos sobre psicoanálisis: Freud y Lacan*, Siglo XXI, México, 1996, p. 38. Un comentario claro sobre las dos categorías se puede leer en: Gillot, Pascale: *Althusser y el psicoanálisis*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2010, p. 53.

<sup>442</sup> Gillot, Pascale: *Althusser y el psicoanálisis*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2010, p. 51.

<sup>443</sup> En este caso Althusser utiliza a estos términos como conceptos de contradicción. Juan José Martínez Olghín dice al respecto lo siguiente: “En efecto, esta articulación [en forma estructurada] implica la consideración de las diferentes y desiguales contradicciones, es decir, de la contradicción principal y las contradicciones secundarias, como estructuras, niveles, prácticas o instancias constitutivas de la estructura compleja de la totalidad social”. Juan José Martínez Olghín: “El concepto de historia en la filosofía de Louis Althusser”, en Caletti, Sergio/Romé, Natalia/Sosa, Martina (Compiladores): *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*, Ediciones Imago Mundi, Buenos Aires, 2011, p. 25.

unidad interior de una contradicción simple. La unidad que constituyen con esta “fusión” de ruptura revolucionaria, la constituyen con su esencia y su eficacia propias, a partir de lo que son y según las modalidades específicas de su acción. Constituyendo esta unidad, constituyen y llevan a cabo la unidad fundamental que las anima, pero, haciéndolo, indican también la naturaleza de dicha unidad: que la “contradicción” es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero, en el que ella actúa, inseparable de las condiciones formales de su existencia y de las instancias mismas que gobierna; que ella es ella misma afectada, en lo más profundo de su ser, por dichas instancias, determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos niveles y las diversas y las diversas instancias de la formación social que ella anima; podríamos decir: sobredeterminada en su principio.<sup>444</sup>

A diferencia de la contradicción sobredeterminada en Marx, la contradicción en Hegel será simple, no obstante que a primera vista aparezca con cierto grado de complejidad en su obra *Fenomenología del espíritu*. Según el autor de *Maquiavelo y nosotros*, la contradicción simple de Hegel, conformada entre la “conciencia sensible y su saber”, va adquiriendo, a través de su desarrollo dialéctico, una creciente autoconciencia y “complejidad”, sólo que su complejidad no es la misma que en la sobredeterminación,<sup>445</sup> y sí la complejidad de una “interiorización acumulativa”, es decir, “Hegel indica que toda conciencia tiene un pasado suprimido-conservado (aufgehoben) en su presente mismo, y un mundo... y que, por lo tanto, posee también como pasado los mundos de las esencias superadas”.<sup>446</sup> En suma, la contradicción originaria, simple y céntrica (la conciencia sensible y su saber), determina y no es determinada por algo exterior a ella:

---

<sup>444</sup> Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, p. 81.

<sup>445</sup> A esto responderá Paul Ricoeur de forma contraria: “Podríamos decir que también en Hegel hay sobredeterminación. En cualquier capítulo de la *Fenomenología*, podemos leer que cada figura tiene tantos elementos en conflicto que precisamente la dialéctica debe desarrollarse hacia otra figura”. Ricoeur, Paul: *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1991, p. 161.

<sup>446</sup> Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, p. 82.

Debido a que el pasado no es jamás sino la escuela interior (en sí) del futuro que encierra, esta presencia del pasado es la presencia ante sí de la conciencia misma, y *no una verdadera determinación exterior a ella. Círculo de círculos, la conciencia no tiene sino un centro*, que es el único que la determina: necesitaría poseer círculos que tuvieran otro centro que el de ella, círculos descentrados para que pudiera ser afectada en su centro por su eficacia, para que su esencia fuera sobredeterminada por ellos. Pero éste no es el caso.<sup>447</sup>

Acerca de la no sobredeterminación de la contradicción hegeliana, creemos que se deja ver un poco mejor cuando Althusser acude a la *Filosofía de la Historia de Hegel*, específicamente al ejemplo de la Roma antigua.<sup>448</sup> Él sostendrá que para Hegel, Roma, así como toda sociedad, aglutinó una contradicción principal y diferentes determinaciones concretas como: leyes, costumbres, religiones, artes, educación, un sistema económico y político, etc. Pero esa aparente complejidad es eso, sólo aparente, pues ésta no implica que su contradicción principal estuviera sobredeterminada. Para Hegel, todas esas determinaciones eran los fenómenos de su verdad, a saber: la contradicción o “principio interno simple” que ha ido aglomerando la totalidad de los principios internos de sociedades anteriores ya superadas-conservadas, y que será el mismo “principio interno simple” el que ocasione el hundimiento de Roma y el nacimiento de una formación social distinta:

---

<sup>447</sup> Ibid., p. 82.

<sup>448</sup> Carlos Fernández Liria, al analizar el concepto althusseriano de sobredeterminación, muestra que la contradicción en Hegel es simple y no sobredeterminada, pero lo hace citando un fragmento de sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, donde queda claro por qué no es así; que es un espíritu, y solamente uno, el que determina a los diferentes factores sin ser, a su vez, determinado por éstos: “Suele decirse que, en la historia de la filosofía, deben ser tomadas en cuenta las circunstancias políticas, la religión, etc., porque ejercen gran influencia sobre la filosofía de cada época, como ésta sobre ellas. Pero, cuando se parte de categorías como las de “gran influencia”, contentándose con esto, lo que se hace es enfocar ambos factores en una conexión externa y situarse en el punto de vista de que cada uno de estos lados tiene existencia propia y sustantiva. Aquí nos proponemos, sin embargo, enfocar esta relación con arreglo a otra categoría, no según la de la influencia que cada uno de los factores ejerce sobre el otro. La categoría esencial es la de la unidad de todas estas diversas formas, ya que es un espíritu y solamente uno el que se manifiesta y se plasma a través de estos diversos momentos”. Hegel citado en: Fernández Liria, Carlos: *El materialismo*, Editorial Síntesis, Madrid, 1998, p. 183.

Así Roma: su gigantesca historia, sus instituciones, sus crisis y sus empresas, no son sino la manifestación en el tiempo y luego la destrucción del principio interno de la *personalidad jurídica abstracta*. Este principio interno contiene en él, *como ecos*, todos los principios de las formaciones históricas superadas, pero como ecos de sí mismo, y a ello se debe que no tenga sino un centro, que es el centro de todos los mundos pasados conservados en su recuerdo, razón que explica que sea simple. Y en esta simplicidad misma aparece su propia contradicción: en Roma, la conciencia estoica, como conciencia de la contradicción inherente al concepto de personalidad jurídica abstracta, que apunta sin duda al mundo concreto de la *subjetividad*, pero *yerra el tiro*. Esta contradicción hará estallar a la misma Roma y producirá aquello que la continuará: *la figura de la subjetividad* en el cristianismo medieval.<sup>449</sup>

En el texto “Sobre la dialéctica materialista”, Althusser complementará el concepto de sobredeterminación con otras categorías importantes para su comprensión y para la distinción entre Hegel y Marx. Para ello, Althusser acudirá de manera más explícita a la famosa obra de Mao Tse-tung, *Sobre la contradicción*, donde el comunista chino explica algunas características de la contradicción que no deben pasarse por alto: “En el proceso de desarrollo de una cosa compleja hay muchas contradicciones y, una de ellas, una es necesariamente la principal, cuya existencia y desarrollo determina o influye en la existencia y desarrollo de las demás contradicciones”.<sup>450</sup> De esta reflexión de Mao, Althusser deducirá los siguientes tres puntos que serían los que constituirían la especificidad de la dialéctica marxista: “1. La distinción entre la contradicción principal y las contradicciones secundarias; 2. La distinción entre el aspecto principal y el aspecto secundario de la contradicción; y 3. El desarrollo desigual de la contradicción”.<sup>451</sup>

De los tres puntos, Althusser tomará los dos primeros para establecer la diferencia entre el “todo complejo estructurado” de Marx (que lleva implícito la

---

<sup>449</sup> Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, p. 83.

<sup>450</sup> Mao Tse-tung: *Sobre la práctica y la contradicción*, Akal, Madrid, 2010, p. 125.

<sup>451</sup> Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, p. 160.

sobredeterminación de la contradicción principal) y la “totalidad social” de Hegel; y el tercero, para definir lo que es una “estructura a dominante”. Respecto al todo complejo estructurado que defiende Althusser, a simple vista se puede captar, viendo el esquema que extrajo de Mao, que su totalidad es compleja ya que supone la existencia de varias contradicciones dentro de ella, de las cuales una será la principal y las otras serán secundarias. Además de que cada contradicción tiene el aspecto principal de que en ella se refleja “la complejidad del proceso”. ¿Cuál complejidad? “La existencia en él de una pluralidad de contradicciones entre las cuales una es la dominante”.<sup>452</sup>

Esto va ligado a la categoría de “estructura a dominante”, que en Mao sería “la ley del desarrollo desigual de las contradicciones”.<sup>453</sup> Para Althusser, el todo complejo estructurado marxiano además de estar conformado por diversas contradicciones (sean económicas, políticas o ideológicas), en él siempre habrá una contradicción (estructura, instancia o práctica) que domine a las otras. De hecho, si el “todo” defendido por Marx no fuera complejo, ni estuviera estructurado, no sería posible la determinación mutua ni el dominio de una contradicción sobre las otras. En otras palabras, “es necesario volver a esas diferencias, esenciales a la contradicción marxista, que distinguen en todo proceso complejo una contradicción principal y, en toda contradicción, un aspecto principal. Retengo esta diferencia sólo como índice de la complejidad del todo, ya que es sin duda necesario que el todo sea complejo para que una contradicción pueda dominar a las otras”.<sup>454</sup>

Esto último llevó a Althusser a aclarar que no se debe confundir el todo complejo estructurado con una dispersión de contradicciones, incluyendo a la contradicción dominante, donde ninguna de las diferentes contradicciones establece

---

<sup>452</sup> Ibid., p. 161.

<sup>453</sup> Ibid., p. 166.

<sup>454</sup> Ibid., p. 166.

relaciones entre sí. El marxismo, dice él, no “sacrifica la unidad en el altar del “pluralismo””. El marxismo habla, más bien, de una “unidad de la complejidad”, donde dicha unidad se da gracias al “modo de organización y de articulación de la complejidad”.<sup>455</sup> La unidad, o más bien, el tipo de unidad que supuestamente tiene una totalidad social es una característica adicional que hace la diferencia entre la dialéctica de Hegel y la de Marx. Mientras que en Hegel la totalidad tiene una unidad simple, en Marx tendrá, lo acabamos de ver, una unidad compleja estructurada.<sup>456</sup> Irónicamente, para Althusser lo único que tienen en común las dos concepciones de totalidad son: “1) el nombre; 2) una cierta concepción vaga de la unidad de las cosas; 3) enemigos teóricos”.<sup>457</sup> Frente a estas pequeñas coincidencias entre Hegel y Marx, Althusser sugiere también tres diferencias de fondo:

La totalidad hegeliana: 1) no está realmente, sino sólo en apariencia, articulada en “esferas”; 2) que su unidad no consiste en su misma complejidad, es decir, en la estructura de esta complejidad; 3) que, por lo tanto, carece de esta estructura dominante, condición absoluta que permite que una complejidad real sea una unidad, y que sea realmente el objeto de una práctica, que se propone transformar esta estructura: la práctica política.<sup>458</sup>

Dicho lo anterior, nuevamente Althusser introduce una aclaración, y lo hace de una forma casi similar a como vimos que lo hizo en “Contradicción y sobredeterminación”. El todo complejo estructurado a dominante de Althusser está constituido por contradicciones principales y secundarias que interactúan y se determinan mutuamente. Si a esto no se agrega la categoría de sobredeterminación que

---

<sup>455</sup> Ibid., p. 167.

<sup>456</sup> Sobre la complejidad estructurada de Althusser véase: Fernández Liria, Carlos: *El materialismo*, Editorial Síntesis, Madrid, 1998. Específicamente el noveno capítulo “Dialéctica y sobredeterminación”.

<sup>457</sup> Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, p. 168.

<sup>458</sup> Ibid., p. 169.

supone la determinación de las contradicciones secundarias por parte de la contradicción principal, y viceversa (la determinación de la principal por las secundarias), y se plantea una determinación unilateral, no reflexiva, de la principal sobre las secundarias, sería justo decir que se está cayendo en el economicismo, pues se estaría diciendo que la estructura económica, o contradicción principal, es la esencia de las superestructuras ideológicas, o contradicciones secundarias, que son los fenómenos, y, por ende, que la primera subsiste por sí sola sin la necesidad de las segundas.<sup>459</sup>

Althusser dice que:

Esto resulta del principio mismo enunciado anteriormente por Marx: que en ninguna parte existe una producción sin sociedad, es decir, sin relaciones sociales; que la unidad, más allá de la cual es imposible remontarse, es la de un todo en el que, si bien las relaciones de producción tienen por condición de existencia la producción misma, la producción, a su vez, tiene por condición de existencia su forma: las relaciones de producción. Aquí es importante comprender bien que este mutuo condicionamiento de existencia de las “contradicciones” no anula la estructura dominante que reina sobre las contradicciones y en ellas (en este caso la determinación en última instancia de la economía).<sup>460</sup>

Otra forma de combatir al economicismo, por parte de Althusser, consistió en aclarar la tan malentendida “determinación en última instancia de la economía” mencionada al final de la cita. La aclaración es importante para Althusser ya que, como

---

<sup>459</sup>Esta parte, y la que veremos unas líneas más abajo, fue comentada por Carlos Fernández Liria con la claridad que lo caracteriza: “Dadas, por ejemplo, una instancia económica y una instancia ideológica, la cuestión no reside en ser materialista por considerar a la primera determinante... Althusser acertó con agudeza al descubrir contra toda la tradición marxista que la cuestión no estaba entre optar por la primacía de lo económico o lo ideológico, sino en impedir que uno de los dos términos se arrogase el papel de “relación infinita”. Pero si las instancias están dadas, entonces el juego entre ellas no puede ser pensado en términos de una única determinación. Será legítimo buscar la instancia determinante más o menos “en última instancia”, pero esa instancia será siempre afectada por las instancias que ella determina”. Fernández Liria, Carlos: *El materialismo*, Editorial Síntesis, Madrid, 1998, pp. 183-184.

<sup>460</sup> Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, p. 170.

se verá, es una fórmula que alguna vez fue mencionada por Marx y por Engels,<sup>461</sup> misma que retoma para construir su concepto de sobredeterminación.<sup>462</sup> La determinación en última instancia, no consiste en que la estructura económica sea el único determinante en cualquier formación social, o que sea la que determine totalmente sin ser determinada por la superestructura ideológica. Esa es una tesis economicista que debe rechazarse, porque no representa de ninguna manera el tipo de causalidad estructural que defendieron los dos amigos alemanes, donde las estructuras se determinan mutuamente dejando intacta, “de una parte, la determinación en última instancia por el modo de producción (económico); de la otra, la autonomía relativa de las superestructuras y su eficacia específica”.<sup>463</sup> Como prueba de ello es el fragmento de una carta escrita por Engels, la cual ya habíamos citado, y que cita Althusser para sus propios fines:

Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta –las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales

---

<sup>461</sup> Si bien es cierto que Althusser reconoce el esfuerzo de Engels por explicar “la determinación en última instancia” para escapar del economicismo, y de plantear cierta complejidad estructural, también lo criticará dejando ver que, como comenta al respecto Fernández Liria, la tesis del alemán conlleva “efectos epistemológicamente perversos, ya que reducir a “polvo microscópico” –una “muchedumbre infinita de causalidades”- el problema de cómo se determinan y articulan las diferentes eficacias que atraviesan lo histórico es remitir a ese asilo de ignorancia que es el infinito para pretender hablar de algo cuando en realidad no se pone nada en juego”. Carlos Fernández Liria: “El estructuralismo. El sentido de una polémica” en: Navarro Cordón, Juan M. (coord.): *Perspectivas del pensamiento contemporáneo*, Editorial Síntesis, Madrid, 2004.

<sup>462</sup> Paul Ricoeur incluso llega a afirmar que Althusser reconoce que esta fórmula es *la que gobierna su propio concepto de sobredeterminación*. Ricoeur, Paul: *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1991, p. 162.

<sup>463</sup> Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, p. 91.

en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas- ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su *forma*. Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores... la historia se hace de tal modo, que el resultado final siempre deriva de los conflictos entre muchas voluntades individuales, cada una de las cuales, a su vez, es lo que es por efecto de una multitud de contradicciones especiales de vida; son, pues, innumerables fuerzas que se entrecruzan las unas con las otras, un grupo infinito de paralelogramos de fuerzas, de las que surge una resultante —el acontecimiento histórico-...<sup>464</sup>

En suma, para Althusser la concepción marxiana de la contradicción, de la totalidad social, o del movimiento de la historia, no obedece a un principio simple que arrastramos desde el inicio de ésta, y que rige lo que pasa en el presente, o lo que pasará en el futuro. Eso ocurre tanto con las tesis señaladas de Hegel, como con las tesis economicistas que creen erróneamente que la contradicción principal (llámese estructura económica o contradicción capital-trabajo), dentro de una formación social, por sí sola es capaz de moldear a las restantes contradicciones (llámense superestructuras ideológicas o contradicciones secundarias) para impulsar un cambio revolucionario hacia otro modo de producción:

Es aquí donde me parece que puede aclararse la expresión de *contradicción sobredeterminada* que he propuesto anteriormente... Jamás la dialéctica económica juega *al estado puro*. Jamás se ve en la historia que las instancias que constituyen las superestructuras, etc., se separen respetuosamente cuando han realizado su obra o que se disipen como su puro fenómeno, para dejar pasar, por la ruta real de la dialéctica, a su majestad la Economía porque los tiempos habrían llegado. Ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la “última instancia”. En resumen, la idea de una contradicción “pura y simple”, y no sobredeterminada, es, como lo dice

---

<sup>464</sup> Marx, Karl, F. Engels: *Obras escogidas*, Tomo II, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955, p. 520.

Engels en relación con la “frase” economista: “una frase vacua, abstracta y absurda”.<sup>465</sup>

### II.2.1. HACIA UN NUEVO CONCEPTO DE IDEOLOGÍA

Como vimos, en el Althusser de los textos clásicos predominó el concepto de corte epistemológico, y por lo mismo su noción de ideología no puede entenderse sin su oposición a la ciencia. Sin embargo, dicha oposición, que es de carácter epistémico, no fue la única concepción de la ideología que tuvo Althusser en *La revolución teórica de Marx y Para leer El capital*, pes en un plano secundario se encuentra una concepción que, a falta de un término mejor, se ha denominado como socio-política.<sup>466</sup> Justamente por centrarse en el aspecto epistemológico, y dejar casi olvidado el político, provocó fuertes críticas a su supuesto teoricismo, por parte de autores de diferentes tendencias o escuelas, incluyendo a la marxista. No obstante, las críticas nunca llegaron a plantear el problema teorícista en los términos en los que el propio Althusser lo hizo en *Lenin y la filosofía* y en *Elementos de autocrítica*, obras de 1969 y 1972, respectivamente.

En *Lenin y la filosofía*, Althusser rectificará, aunque no como hubiera gustado a sus críticos, su postura teorícista y considerará que la filosofía de Marx después del corte (el materialismo dialéctico) no es exclusivamente una teoría de la práctica teórica que sirve para establecer los límites entre la ciencia y la ideología,<sup>467</sup> sino “la lucha de clases en la teoría, es decir, la filosofía sería la política continuada de una cierta manera, en un cierto dominio, a propósito de una cierta realidad. La filosofía representaría la

---

<sup>465</sup> Ibid., p. 93.

<sup>466</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo: *Ciencia y Revolución*, Alianza editorial, Madrid, 1978, p. 52.

<sup>467</sup> “Lenin y la filosofía” en Althusser, Louis: *La soledad de Maquiavelo*, Ediciones Akal, Madrid, 2008, p. 141.

política en el ámbito de la teoría”.<sup>468</sup> Dicho en las palabras de Badiou: “para Althusser, la filosofía es el lugar de pensamiento donde se deciden, sino los éxitos y los fracasos de la política revolucionaria, al menos la capacidad para nombrar esos fracasos o esos éxitos”.<sup>469</sup>

En *Elementos de autocrítica*, por su parte, reconocerá que el corte epistemológico está permeado de teoricismo y ausente de política y lucha de clases. Y para dar cuenta de los alcances de éste, Althusser utilizará la noción de *desviación teoricista*,<sup>470</sup> que consiste en una interpretación racionalista-especulativa del corte epistemológico que opone a la ciencia (verdad) y a la ideología (error), y que soslaya factores como el político y el social:

Pero en lugar de dar a este hecho *histórico* toda su dimensión, social, política, ideológica y teórica, lo reduje a la medida de un hecho *teórico* limitado: el «corte» epistemológico, observable en las obras de Marx a partir de 1845. Al hacer esto me embarqué en una interpretación racionalista del «corte», que opone la *verdad* al *error* bajo las modalidades de la oposición especulativa existente entre «la» ciencia y «la» ideología en general, de cuyo antagonismo el marxismo y la ideología burguesa se convertían así en un caso particular. Reducción + interpretación: de esta escena racionalista-especulativa la lucha de clases estaba prácticamente ausente.<sup>471</sup>

Ahora bien, como dijimos al inicio, el concepto de ideología aunque fue tratado por Althusser principalmente en términos epistemológicos, no debemos pasar por alto que en obras anteriores a su rectificación, incluso en sus obras más polémicas, también aparece una concepción social y política de la ideología que prefigura la teoría que

---

<sup>468</sup> Ibid., p. 143. Ver el comentario de esto también en Althusser, Louis: *El porvenir es largo*, Ediciones Destino, Barcelona, 1992, p. 225.

<sup>469</sup> Badiou, Alain: *Pequeño panteón portátil*, FCE, Buenos Aires, 2011, p. 60.

<sup>470</sup> “Elementos de autocrítica” en Althusser, Louis: *La soledad de Maquiavelo*, Ediciones Akal, Madrid, 2008, p. 173. Sobre la desviación teoricista de Althusser, recomendamos ver el texto de Alain Badiou: *Pequeño panteón portátil*, FCE, Buenos Aires, 2011, p. 59.

<sup>471</sup> Ibid., p. 174.

plasmará en su texto de 1970, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Por poner dos ejemplos de cómo reflexionó Althusser, respecto a la ideología, más allá de la epistemología y del teoricismo, tenemos el artículo de 1967 *Sobre el «Contrato social»*, y la entrevista de 1968 que lleva el título *La filosofía como arma de la revolución*.

El primer artículo es parte de un curso mecanografiado que Althusser impartió, entre 1965 y 1966, sobre el pensamiento político de los siglos XVII y XVIII, y trata, como el título lo dice, sobre una de las obras fundamentales de Rousseau, *El contrato social*. Son varios los conceptos de Rousseau que Althusser analizará críticamente, entre ellos el de “contrato” que será el concepto que dará cuenta “*del origen de la sociedad civil y del estado*”.<sup>472</sup> Acompañarán al concepto de ideología otros como el de alienación, estado de naturaleza y estado de guerra, así como los de propiedad, libertad, interés particular e interés general. El análisis que hace Althusser del libro de Rousseau irá mostrando cómo los conceptos en cuestión desembocaban en una serie de “desajustes” no siempre identificados por el autor del *Emilio*. En el desajuste que pone énfasis Althusser, por tratarse de un desajuste “de la teoría respecto a lo real”,<sup>473</sup> se presentó cuando Rousseau abordó el tema del interés general sin detectar la ideología implícita en éste, la cual oculta que en la realidad se imponen los intereses (particulares) de una clase social, camuflados de los intereses (generales) de todas las clases sociales:

El interés de estos grupos sociales es tan pronto calificado de particular, como de general, de acuerdo con las necesidades de la Causa, la de la pareja especular ideológica interés particular-interés general en que se refleja la ideología de una

---

<sup>472</sup> “Sobre el «Contrato social»” en Althusser, Louis: *La soledad de Maquiavelo*, Ediciones Akal, Madrid, 2008, p. 74.

<sup>473</sup> *Ibid.*, p. 104.

dominación de clase que presenta sus intereses de clase a los particulares como su interés (general).<sup>474</sup>

Sobre lo anterior, desgraciadamente no podemos detenernos para comprobar si es justa o no la lectura de Althusser sobre uno de los temas centrales de *El contrato social*. Lo que queremos mostrar es que Althusser en 1967 se sale un poco del esquema que confronta a la ideología y a la ciencia y toma en cuenta su aspecto político. Aspecto que continuará considerando en 1968, cuando en una entrevista a María Antonia Macchiocchi mencione todos los avatares políticos, sociales e ideológicos por los que tiene que pasar cualquiera que reivindique el comunismo o el marxismo. En alguna parte, Althusser, siguiendo a Lenin, dirá que uno de los obstáculos que impide o dificulta que alguien se convierta en seguidor de la teoría de Marx es la ideología, la ideología burguesa, para ser más exactos. Lo cual se debe a que dicha ideología, más allá de lo epistémico, por pertenecer a la clase que está en el poder, puede ejercer de manera sencilla su «hegemonía»<sup>475</sup> llegando a contaminar incluso a las teorías de autores que se asumen como marxistas.

Ahora bien, quizás estos dos ejemplos no sean suficientes para establecer un enfoque extra-epistémico a la noción de ideología que tuvo Althusser entre 1965 y 1970. Por tal motivo creemos necesario revisar dos artículos de Althusser que vienen incluidos, respectivamente, en *La revolución teórica de Marx* y en *La filosofía como arma de la revolución*, nos referimos a “Marxismo y humanismo” de 1964 y “Práctica teórica y lucha ideológica” de 1966.

Más allá de la discusión de si el anti-humanismo teórico que Althusser asume, en “Marxismo y humanismo”, fue el producto de sus lecturas de Marx, o fue el

---

<sup>474</sup> Ibid., pp. 102-103.

<sup>475</sup> Althusser, Louis: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México 1984, p. 15.

resultado del impacto de haber leído *Carta sobre el humanismo* de Heidegger,<sup>476</sup> lo cierto es que él, siempre batallando en contra de cualquier ideología, intentó intervenir en cierta coyuntura donde se discutían, al interior del partido comunista francés, las atrocidades de Stalin. Para Althusser no había duda de los “errores” del dictador soviético, y era necesario hacer un análisis de las causas que lo llevaron a traicionar la teoría y la práctica marxistas, sólo que no aceptaba que se hiciera a costa de importar conceptos de la ideología burguesa, como fue el caso del “humanismo”<sup>477</sup> que está implícito en los análisis del “culto a la personalidad” y de los fenómenos superestructurales involucrados en el caso Stalin. Althusser pensó que la explicación de dicho caso no debía apoyarse en el Stalin mismo, ni echar mano, para ese objetivo, de otra cosa que de las categorías marxista, mismas que apuntarían al análisis de las estructuras políticas, económicas e ideológicas de la URSS:

El XXo Congreso criticó y denunció: “el culto a la personalidad”... y resumió los “errores” de Stalin bajo el concepto de “violación de la legalidad socialista”. El XXo Congreso se contentó pues con denunciar hechos que revelaban *prácticas* de la *superestructura jurídica*, pero sin relacionarlos, como debe hacerlo el análisis marxista para poder calificarlos, con: 1) el resto de la superestructura soviética, es decir, ante todo el estado y el partido y 2) la infraestructura, a saber las relaciones de producción, las relaciones de clase y las formas de la lucha de clases en la URSS en lugar de relacionar las “violaciones de la legalidad socialista” con: 1) el estado, *más* el partido y 2) las relaciones de clase y la lucha de clase, el XXo Congreso las puso en relación con ... “el culto a la personalidad”, vale decir con un concepto, como dije en *La revolución teórica de Marx*, “inhallable” en la teoría marxista, y del que ahora se

---

<sup>476</sup> El mismo Althusser confiesa esta influencia en Althusser, Louis: *El porvenir es largo*, Ediciones Destino, Barcelona, 1992, p. 235. Elisabeth Roudinesco resalta la influencia de Heidegger sobre Althusser en: Roudinesco, Elisabeth: *Filósofos en la tormenta*, FCE, Argentina, 2009, p. 156.

<sup>477</sup> Para una crítica del anti-humanismo de Althusser tenemos, entre los más importantes, los textos de: Schmidt, Alfred: *Historia y estructura. Crítica del estructuralismo marxista*, Comunicación Serie B, Madrid, 1970, p. 90. Ricoeur, Paul: *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1991, p. 152.

puede decir que es perfectamente “hallable” en otra parte, en la filosofía y la ideología psico-sociologista *burguesas*.<sup>478</sup>

Carlos Fernández Liria y Luis Alegre, muy influidos por el althusserismo temprano, mostraron que los que parten del humanismo para explicar cualquier fenómeno social están tan lejos de una explicación científica, y tan cerca de una ideología, que no es difícil compararlos a aquellos que, en el terreno de los fenómenos naturales, creen explicar el universo entero utilizando su sentido común o haciendo uso de una grandilocuente palabra que disfraza su ignorancia:

El humanismo venía entonces a compensar con ideologías y agudas reflexiones filosóficas esta dificultad. ¿Cuál es la causa del hambre, de la mala distribución de la riqueza, del derroche consumista y de la crisis de sobreproducción? El hombre. El hombre y sus ambiciones, sus egoísmos, sus insolidaridades. ¿Cuál es la causa del paro, de las guerras, de la producción de armamento, de las patentes prohibitivas de los medicamentos? El hombre siempre es buena respuesta para todo. ¿Acaso no es cierto que «la historia la hacen los hombres»? ¿Quién, si no, va a ser la causa de los acontecimientos históricos? De manera semejante podría aprenderse física utilizando el sentido común. ¿Por qué caen las piedras? Por naturaleza. ¿Cuál es la causa de la combustión del carbono? La naturaleza. Lo mismo daría aquí apelar más bien a la voluntad de Dios. «Hombre», «Dios», «naturaleza», cuando no son más que maneras de nombrar nuestra ignorancia, son siempre bastante intercambiables.<sup>479</sup>

En muchos de los escritos de Althusser se alcanza a percibir su anti-humanismo teórico. Se puede encontrar en varias partes de *Para leer El capital*, pero de forma más clara en donde critica (como vimos cuando abordamos el tema de la lectura sintomática) el humanismo que subyace en las tesis de los economistas clásicos y de Feuerbach. Sin embargo, será en *La revolución teórica de Marx* donde Althusser aclara esa idea y

---

<sup>478</sup> Althusser, Louis: *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1974, pp. 68-69.

<sup>479</sup> Fernández Liria Carlos/Alegre Zahonero, Luis: *El orden de El capital*, Akal, Madrid, 2011, p. 123.

donde se expresa “el ataque más decisivo y radical a la noción idealista del sujeto, concebido como algo transparente y en condiciones de reflejar un dato concebido como idéntico a sí mismo”.<sup>480</sup> ¿Qué significa esto? La respuesta la veremos en el texto “Marxismo y humanismo” que fue incluido en dicha obra.

Althusser, como vimos en el apartado dedicado a la ruptura de Marx con Feuerbach, muestra que Marx, en su etapa pre-científica o ideológica, escribió bajo la influencia de diferentes formas de humanismo (fichtiano, kantiano y feuerbachiano); y argumenta a favor del anti-humanismo teórico supuestamente latente en el Marx maduro. Además de eso, pondrá los primeros ladrillos de la teoría de la ideología que terminará de construir en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Centrémonos en los últimos dos puntos.

Desde las primeras páginas Althusser calificará de ideológico al concepto de humanismo en cualquiera de sus modalidades (burgués, socialista, real, etc.). Y es ideológico, según él, porque nos mantiene flotando en la superficie de los objetos o hechos que queremos conocer, sin permitirnos profundizar en ellos para su total comprensión, lo cual no ocurre con los conceptos científicos con los que sí podemos alcanzar dichos objetivos. En otras palabras:

Al decir que el concepto de humanismo es un concepto ideológico (y no científico), afirmamos a la vez: que señala un conjunto de realidades existentes pero que, a diferencia de un concepto científico, no nos da los medios de conocerlas. Señala, en una forma particular (ideológica) hechos existentes pero no nos da su esencia. Confundir estos dos órdenes sería impedir todo conocimiento, mantener una confusión y arriesgarse a caer en errores.<sup>481</sup>

---

<sup>480</sup>Dalmaso, Gianfranco: *El lugar de la ideología: Por una lectura no burguesa de Marx, Freud, Althusser, Tel Quel, Derrida, y el neomarxismo*, Zero Zys, Madrid, 1978, p. 120.

<sup>481</sup> Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, p. 184.

Aquí debemos tener cuidado a la hora de interpretar a Althusser, pues lo que criticará es el rigor de los conceptos con los que se pretende pensar al objeto, y no al objeto que es analizado por los conceptos. Así, criticará los conceptos humanistas que contaminan las teorías (marxistas o no), y no a los movimientos en favor de los seres humanos de carne y hueso que utilizan como bandera de lucha cierto humanismo. Esto pasó desapercibido a sus críticos, lo que orilló a Althusser a hacer aclaraciones en su obra de 1972, *Para una crítica de la práctica teórica*:

Es necesario cuidarse de no confundir lo que *políticamente* no puede ser confundido, cuando los hechos no tienen medida común. Las reacciones teóricas humanistas de intelectuales filósofos comunistas de Occidente, inclusive en los países del Este, son una cosa. Pero sería políticamente grave pretender juzgar y condenar, a causa de un adjetivo (“humano”) algo como “*el socialismo con rostro humano*” donde las masas checas expresaron, incluso si la forma era tal vez confusa, sus protestas y aspiraciones. Sería políticamente grave confundir este movimiento nacional de masa con las lucubraciones humanistas de nuestros filósofos occidentales, incluso comunistas.<sup>482</sup>

Hecha la aclaración, las teorías basadas en el humanismo le provoca urticaria al autor del *Curso de filosofía para científicos* por suponer o partir de una esencia humana en sus investigaciones, tal es el caso del *homo oeconomicus* presente en la economía política clásica, del atomismo social de la historia, del humanismo kantiano de la moral, o del empirismo de las teorías sociales de Hobbes y Rousseau.<sup>483</sup> Todas estas teorías, principalmente las idealistas y las empiristas, asumen acríticamente que existe una “esencia universal del hombre”, y que de esta esencia participan los “sujetos reales”, lo cual desemboca en un “idealismo de la esencia” y en un “empirismo del sujeto”, ya que “para que la esencia del hombre sea atributo universal es necesario que sujetos

---

<sup>482</sup> Althusser, Louis: *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1974, p. 70.

<sup>483</sup> Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, p. 188.

concretos existan como datos absolutos [empirismo del sujeto], y para que estos individuos concretos sean hombres es necesario que lleven en sí toda la esencia humana [idealismo de la esencia]”.<sup>484</sup>

Según Althusser, con toda esa ideología humanista romperá Marx en sus escritos de madurez,<sup>485</sup> para utilizar conceptos nuevos, los del materialismo histórico, y explicar científicamente el modo en el que opera el modo de producción capitalista, incluyendo sus ideologías (el humanismo) y las relaciones materiales que las determinan en última instancia. En pocas palabras, con el materialismo histórico no sólo se pone en evidencia las inconsistencias del humanismo teórico, sino que también se explican las condiciones sociales que hacen posible las prácticas ideológicas de ese tipo. Dicho en palabras de Althusser:

El anti-humanismo teórico de Marx reconoce la necesidad del humanismo como ideología, poniéndola en relación con sus condiciones de existencia, una necesidad del humanismo como ideología, una necesidad bajo condiciones. El reconocimiento de esta necesidad no es puramente especulativo. Sólo basándose en ella puede fundar el marxismo una política concerniente a las formas ideológicas existentes, cualesquiera

---

<sup>484</sup> Ibid., p. 188.

<sup>485</sup> En la misma línea de Althusser, Carlos Fernández hace el siguiente comentario sobre Marx: “En un conocido texto del Prefacio al Libro I de *XI capital*. Marx nos dice que él no ha tratado a las personas más que como «personificación de categorías económicas». ¿Qué quiere decir con ello? Quiere decir ante todo que si queremos entender qué es el capitalismo, comenzar investigando qué hay de capitalista en la naturaleza humana constituye un muy mal punto de partida. El humanismo parece una cosa muy de sentido común si se trata de investigar una sociedad humana, pero científicamente es una verdadera fábrica de esterilidad. Si un alumno de física respondiese a todas las preguntas de un examen diciendo que las cosas ocurren por naturaleza, sería calificado, por supuesto, con un cero. ¿Por qué caen las piedras? Por naturaleza. ¿Por qué el calor dilata los cuerpos? Porque es su naturaleza. Ahora bien, no se hace nada distinto cuando se dice que el hombre es la causa de los fenómenos sociales e históricos. La causa de la guerra es la agresividad del ser humano; la causa de la crisis económica, la ambición humana; la causa del hambre en el mundo, el egoísmo del ser humano. Esta vacua cantinela nos impide pensar, en lugar de ayudarnos a ello. Por eso, Marx dijo con contundencia: «Mi método no parte del hombre sino del período económico dado»”. Fernández Liria, Carlos: *El marxismo hoy. La herencia de Gramsci y Althusser*, El País, España, 2015, pp. 59-60.

que sean: religión, moral, arte, filosofía, derecho y en primerísimo lugar el humanismo.<sup>486</sup>

A propósito de la crítica a la ideología del humanismo, es decir de una ideología en particular, Althusser aprovechará para esbozar una teoría de la ideología en general que comprenda, como se vio al final de la cita anterior, además del humanismo, a las ideologías religiosas, morales, artísticas, filosóficas y jurídicas. Dicho a grandes rasgos, es una teoría que nos dice qué es la ideología y cuál es su función en cualquier formación social. A la primer cuestión responderá “que una ideología es un sistema (que posee su lógica y su rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos), dotados de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada”.<sup>487</sup> Para Althusser la ideología será también, junto a las instancias económica y política, una parte fundamental (con una complejidad específica) de la totalidad social, al grado de ser “la atmósfera misma indispensable a la respiración”<sup>488</sup> de cualquier formación social. Más aún, ni las formaciones sociales diferentes al capitalista se verá libre de la ideología, incluyendo a las formaciones

---

<sup>486</sup> Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, p. 191. Sobre esto mismo, Althusser utilizará un tono todavía más contundente: “Si no se somete a una «epojé» teórica a las determinaciones individuales concretas de los proletarios y de los capitalistas, su «libertad» o su personalidad, entonces es imposible comprender algo acerca de la terrible «epojé» práctica a la cual la relación de producción capitalista somete a los individuos al tratarlos únicamente como portadores de funciones económicas y solo eso. Pero tratar a los individuos como meros portadores de funciones económicas es algo que no deja de tener consecuencias sobre los individuos. ¡Porque no es el teórico Marx quien los trata así, sino las relaciones de producción capitalistas! Tratar a los individuos como portadores de funciones intercambiables implica determinarlos, *marcarlos* irremediablemente en su carne y en su vida, reducirlos a ser solo apéndices de la máquina, arrojar a sus mujeres y a sus hijos al infierno de la fábrica, alargar su jornada de trabajo al máximo y darles lo justo para que se reproduzcan; implica también constituir el gigantesco ejército de reserva en el cual se puedan encontrar otros portadores anónimos para presionar sobre los portadores en función que tienen la suerte de tener trabajo. [...] Si Marx no parte, pues, del hombre, que es una idea vacía -es decir, sobrecargada de ideología burguesa-, ello se debe a que quiere llegar a los hombres concretos. [...] Cada abstracción de Marx corresponde a la «abstracción» que impone a los hombres esas relaciones, y esta «abstracción» terriblemente concreta es la que convierte a los hombres en obreros explotados o en capitalistas explotadores”. Althusser citado en: Fernández Liria, Carlos: *El marxismo hoy. La herencia de Gramsci y Althusser*, El País, España, 2015, pp. 60-61.

<sup>487</sup> Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987, p. 191.

<sup>488</sup> *Ibid.*, p. 192.

sociales comunistas. La ideología estuvo presente en la antigüedad y en el feudalismo, subsiste en el capitalismo, y seguirá existiendo incluso en el comunista o en cualquier modo de producción futuro que se base o no en la explotación del hombre por el hombre. De hecho, para Althusser sería una utopía o una ideología (me viene a la mente la ideología del fin de las ideologías) pensar en una sociedad transparente y totalmente científica y libre de cualquier ideología, es decir, un mundo donde la ciencia ocuparía la posición y la función de las ideologías representadas por la religión, la moral o el arte:

Esta utopía se encuentra, por ejemplo, en el origen de la idea de que la moral, ideológica en su esencia, podría ser reemplazada por la ciencia o llegar a ser totalmente científica; o la religión disipada por la ciencia, la que tomaría en cierto modo su lugar; que el arte podría confundirse con el conocimiento o llegar a ser “vida cotidiana”, etc.<sup>489</sup>

No menos absurda e ideológica sería para Althusser la tesis que retoman el idealismo que Marx tanto repudió,<sup>490</sup> donde se creía que las “ideas falsas” que los hombres tienen acerca de la realidad podían destruirse o intercambiarse a través de la imposición “ideas verdaderas”. Esta concepción, según el filósofo que pisó los pasillos de la Escuela Normal Superior de Francia, considera que la ideología es un problema exclusivo de la conciencia, y no como un problema de prácticas o estructuras no siempre conscientes para los hombres, siendo más precisos:

La ideología es, sin duda, un sistema de representaciones, pero estas representaciones, la mayor parte del tiempo, no tienen nada que ver con la “conciencia”: son la mayor parte del tiempo imágenes, a veces conceptos, pero, sobre todo, se imponen como estructuras a la inmensa mayoría de los

---

<sup>489</sup> Ibid., p. 192.

<sup>490</sup> Ibid., p. 193.

hombres, sin pasar por su “conciencia. Son objetos culturales percibidos-aceptados-soportados que actúan funcionalmente sobre los hombres mediante un proceso que se les escapa<sup>491</sup>.

En este punto del argumento althusseriano aparecerá un concepto que será clave en el texto *Ideología y aparatos ideológicos del estado*, nos referimos al concepto (lacaniano) de *imaginario*. Para Althusser la ideología tiene que ver con la “relación vivida de los hombres con su mundo”, pero esta relación, “que es la ideología misma”,<sup>492</sup> tiene dos características fundamentales: por un lado, es una relación consciente-inconsciente, lo cual significa que “en el seno de esta inconsciencia ideológica, los hombres llegan a modificar sus relaciones “vivas” con el mundo y a adquirir esa nueva forma de inconsciencia específica que se llama “conciencia””,<sup>493</sup> por el otro, es una relación de relaciones, ya que “en la ideología, los hombres expresan, no su relación con sus condiciones de existencia, sino la manera en que viven su relación con sus condiciones de existencia: lo que supone a la vez una relación real y una relación “viva”, “imaginaria”. La ideología es, por lo tanto, la expresión de la relación de los hombres con su “mundo”, es decir, la unidad (sobredeterminada) de su relación real y de su relación imaginaria con sus condiciones de existencia reales”.<sup>494</sup>

En el siguiente capítulo, expondremos con más detalle el papel que juega el concepto de imaginario en la teoría de la ideología de Althusser. Por el momento sólo señalaremos que la sobredeterminación que va de lo real a lo *imaginario*, y viceversa, servirá a Althusser para señalar que la ideología *no puede ser jamás puramente instrumental*, pues, en las sociedades divididas en clases, la clase dominante al mismo

---

<sup>491</sup> Ibid., p. 193.

<sup>492</sup> Ibid., p. 193.

<sup>493</sup> Ibid., p. 193.

<sup>494</sup> Ibid., pp. 193-194.

tiempo que usa la ideología para su beneficio, resulta víctima de esta misma.<sup>495</sup>

Indudablemente para Althusser la ideología sirve a la clase dominante para mantener su dominio sobre las otras clases, pero también para que en ella (en la ideología) viva esa relación imaginaria con las condiciones reales que la hacen la clase dominante y, así, cumpla el papel correspondiente. Esto se puede precisar con la ayuda de los ejemplos contenidos en el párrafo siguiente:

Cuando la “clase ascendente” burguesa desarrolla, en el curso del siglo XVIII, una ideología humanista de la igualdad, de la libertad y de la razón, da a su propia reivindicación la forma de la universalidad, como si quisiera, de esta manera, enrolar en sus filas, formándolos con ese fin, a los mismos hombres que no liberará sino para explotar. He aquí el mito rousseauiano del origen de la desigualdad: los ricos dirigen a los pobres el “discurso más reflexivo” que jamás ha sido concebido, para convencerlos de vivir su servidumbre como libertad. En realidad, la burguesía debe creer en su mito antes de convencer a los otros, y no solamente para convencerlos, ya que lo que ella vive en su ideología es esa relación imaginaria con sus condiciones de existencia, reales, que le permiten a la vez actuar sobre sí... y sobre los otros (sus explotados o futuros explotados: los “trabajadores libres”), a fin de asumir, cumplir y soportar su papel histórico de clase dominante. En la ideología de la *libertad*, la burguesía vive así muy exactamente su relación con sus condiciones de existencia, es decir, su relación real... *pero investida de una relación imaginaria* (todos los hombres son libres, incluso los trabajadores libres). Su ideología consiste en ese *juego* de palabras sobre la *libertad* que revela tanto la voluntad de la burguesía de mistificar a sus explotados (“libres”), para mantenerlos sometidos, a través del chantaje de la libertad, como la necesidad que tiene la burguesía de vivir su propia dominación de clase en función de la libertad de sus explotados. Del mismo modo que un pueblo que explota a otro no puede ser libre, una clase que *se sirve* de una ideología, no puede sino estarle sometida. Cuando se habla de la función de clase de una ideología es necesario comprender que la ideología dominante es la ideología de la clase dominante, y que le sirve no sólo para dominar a la clase explotada, sino también *para*

---

<sup>495</sup> Ibid., p. 194.

*constituirse en la clase dominante* misma, haciéndolo aceptar como real y justificada su relación vivida con el mundo.<sup>496</sup>

Con la larga cita anterior, ya puede quedar más claro que nunca por qué Althusser considera imposible vivir sin ideología, incluso en las sociedades comunistas donde, en teoría, no existirían las clases sociales. Si la ideología sólo tuviera la función de ser un instrumento en manos de la clase dominante para engañar, manipular y someter a las clases subordinadas, la ideología desaparecería en las sociedades sin división de clases. Pero como eso no ha ocurrido, ni ocurrirá, lo único que cambiará, respecto a lo ideológico, es tanto el tipo de ideología como los fines de ésta:

En una sociedad de clases, la ideología es la tierra y el elemento en los que la relación de los hombres con sus condiciones de existencia se organiza en provecho de la clase dominante. En una sociedad sin clases, la ideología es la tierra y el elemento en los que la relación de los hombres con sus condiciones de existencia se vive en provecho de todos los hombres.<sup>497</sup>

Pasando a otro texto, en 1966 Althusser dará a conocer su trabajo titulado “Práctica teórica y lucha ideológica”, donde aparecerán algunas ideas similares a las de “Marxismo y humanismo” y continuará aportando elementos o categorías para su teoría madura de la ideología. Seguirá sosteniendo una división irreconciliable entre la ciencia y la ideología,<sup>498</sup> pero reconocerá que la ideología “aun teniendo que ver con una cierta representación de lo real, desborda muy ampliamente la simple cuestión del conocimiento, para poner en juego una realidad y una función propiamente sociales”.<sup>499</sup> Respecto a lo social, dirá que la ideología es una actividad con estructuras propias.

---

<sup>496</sup> Ibid., p. 194.

<sup>497</sup> Ibid., pp. 195-196.

<sup>498</sup> “Práctica teórica y lucha ideológica” en Althusser, Louis: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México 1984, p. 46.

<sup>499</sup> Ibid., p. 46.

Mientras que la actividad económica de los hombres está determinada por la estructura de las relaciones de producción, y la actividad política, por la estructura de las relaciones de clase, las actividades ideológicas “son sostenidas por una adhesión, voluntaria o involuntaria, consciente o inconsciente, a un conjunto de representaciones y creencias religiosas, morales, jurídicas, políticas, estéticas, filosóficas, etc., que forman lo que se llama el nivel de la ideología”.<sup>500</sup>

Pero lo ideológico no incumbirá únicamente a la instancia ideológica. Según Althusser, las representaciones de la ideología se refieren al mundo natural y social donde viven los hombres, incluyendo a las instancias o prácticas económicas y políticas. Sólo que dichas representaciones “no son conocimientos verdaderos del mundo que representan, sino un sistema orientado y falseado, un sistema regido por una falsa concepción del mundo”.<sup>501</sup> Y no obstante que esta característica de la ideología impide a los hombres conocer las relaciones (sus relaciones) políticas y económicas, no restará nada ni a su importancia, ni a lo que la hace indispensable para que los hombres vivan, se guíen y soporten el mundo o las condiciones de clase a donde fueron arrojados al nacer:

En una sociedad de clases, la ideología sirve a los hombres no solamente para vivir sus propias condiciones de existencia, para ejecutar las tareas que les son asignadas, sino también para “soportar” su estado, ya consista éste en la miseria de la explotación de que son víctimas, o en el privilegio exorbitante del poder y de la riqueza de que son beneficiarios.<sup>502</sup>

Para que no haya duda de la importancia que Althusser ve en la ideología, él afirma categóricamente que la ideología es algo objetivo (independiente de la voluntad

---

<sup>500</sup> Ibid., p. 47.

<sup>501</sup> Ídem.

<sup>502</sup> Ibid., p. 48.

subjetiva) y omnipresente, pues los hombres, además de nacer como animales económicos y políticos, verán la luz como “*animales ideológicos*”, y todos sus actividades y relaciones, durante su vida y hasta su muerte, estarán ligadas a alguna representación ideológica. No por nada, dice Althusser influido por Gramsci, la ideología debe ser considerada como “el cemento que asegura el ajuste y la cohesión de los hombres en sus roles, sus funciones y sus relaciones sociales”.<sup>503</sup> Para el Althusser que escribió “Práctica teórica y lucha ideológica”, de la ideología no se escapa nadie ni por unos segundos. Nos acompaña, aunque no nos demos cuenta, cuando trabajamos, hacemos vida social, emitimos juicios políticos, rendimos culto, y en general cuando creemos, cual filósofos empiristas, percibir la realidad de manera directa, pura o transparente:

Cuando el individuo (y el filósofo empirista) cree tener que ver con la percepción pura y desnuda de la realidad misma o con una práctica pura, con lo que tiene que ver en realidad es con una percepción y una práctica impura, marcadas por las invisibles estructuras de la ideología, como no *percibe* la ideología, toma su percepción de las cosas y del mundo por la percepción de las “cosas mismas”, sin ver que esta percepción no le es dada sino por el velo de las formas insospechadas de la ideología.<sup>504</sup>

Como se puede apreciar, en la anterior cita el tratamiento que se hace de la ideología es estructural, el cual, para Althusser, tendrá la ventaja de ofrecer un análisis científico de ésta, muy alejado de los estudios “ideológicos” que la consideran como un fenómeno subjetivo, o como un problema exclusivo de la conciencia. Así, Althusser propone que la ideología se aborde como un problema estructural que nos ayude, por un

---

<sup>503</sup> Ibid., p. 49.

<sup>504</sup> Ibid., p. 49.

lado, a explicar por qué los hombres no conocen, o no son conscientes de su ideología, y sin embargo la practican,<sup>505</sup> y, por el otro, a establezca su “naturaleza y función”.<sup>506</sup>

Para Althusser, el estudio de la ideología como estructura sacará a la luz cinco características fundamentales. En primer lugar, contribuirá a distinguir las diferentes ideologías (políticas, religiosas, etc.) que operan en una formación social determinada, y señalará cuál de estas es la dominante (siguiendo a Marx y a Engels, pondrá como ejemplo el dominio ejercido por la ideología religiosa en algunas revueltas obreras y campesinas)<sup>507</sup>. En segundo lugar, con un análisis de ese tipo se pueden también señalar las diferentes formas de la ideología, si son teorizadas o no teorizadas, es decir, si la ideología en cuestión es difusa e irreflexiva o consciente y explícitamente sistematizada.<sup>508</sup> Un caso emblemático de ello es el de la religión que es irreflexiva (no teorizada) para la mayoría de los creyentes, o reflexiva (teorizada) para una minoría integrada por los teólogos.

En la parte donde Althusser nos habla de la tercera característica de la ideología, él devela su función dentro de las formaciones sociales divididas en clases. Función que se explica tomando en cuenta la determinación y sobredeterminación que existe entre la infraestructura (económica) y la superestructura (ideológica). Solo con un enfoque estructural de la ideología se puede entender algo que ya había resaltado en “Marxismo y humanismo” y que en “Práctica teórica y lucha ideológica” dice en los siguientes términos:

La ideología está pues destinada ante todo a asegurar la dominación de una clase sobre las otras y la explotación económica que le asegura su preeminencia, haciendo a los

---

<sup>505</sup> Ibid., p. 50.

<sup>506</sup> Ibid., p. 50.

<sup>507</sup> Ibid., p. 50.

<sup>508</sup> Ibid., p. 51.

explotados aceptar como fundada en la voluntad de Dios, en la “naturaleza” o en el “deber” moral, etc., su propia condición de explotados. Pero la ideología no es solamente un “bello engaño” inventado por los explotadores para mantener a raya a los explotados y engañarlos: es útil también *a los individuos* de la clase dominante, para aceptar como “deseada por Dios”, como fijada por la “naturaleza” o incluso como asignada por un “deber” moral la dominación que ellos ejercen sobre los explotados.<sup>509</sup>

La cuarta característica también fue señalada por Althusser en “Marxismo y humanismo”, a saber: la falsedad de las representaciones ideológicas. Althusser será categórico al asegurar que la ideología ofrece una representación del mundo o de la realidad, sólo que dicha representación es “necesariamente falseada” y tendenciosa, por la sencilla razón de que su función, dentro de las sociedades de clase, es la de ofrecer una representación mistificada y sesgada que desoriente a los agentes explotados y los mantenga en su misma situación y posición de clase. Que eso ocurra así, que la representación ideológica sea deformante, falseada o mistificadora, de este u otro agente explotador, es, más bien, el producto de que en el todo social en el que opera (la ideología) subyacen estructuras (determinantes y sobredeterminadas), que permanecen ocultas al sentido común. Además dice que la relación que hay entre la ideología y la realidad se puede entender como un tironeo entre la “alusión” y la “ilusión” o entre el “reconocimiento” y el “desconocimiento”.<sup>510</sup> Por un lado, la ideología sí hace “alusión a lo real”, pero lo que ofrece como realidad es simplemente “una ilusión”.<sup>511</sup> Por el otro, “se comprende también que la ideología dé a los hombres un cierto “conocimiento” de

---

<sup>509</sup> Ibid., p. 52.

<sup>510</sup> La relación reconocimiento-desconocimiento dentro de la teoría de la ideología será expuesta más adelante y nos apoyaremos en las interpretaciones de dos autores: Ricoeur, Paul: *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1991, p.183. Sainz Pezonaga, Aurelio: “¿Por qué insistir en la ideología? (Explotación, ideología y filosofía en el trabajo teórico de Althusser)”, en: *Leer Althusser. Monográfico de ER, Revista de Filosofía*, España, 2004, p. 66.

<sup>511</sup> “Práctica teórica y lucha ideológica” en Althusser, Louis: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México 1984, p. 54.

su mundo –o mejor, al permitirles “reconocerse” en su mundo, les proporcione un cierto “reconocimiento”- pero al mismo tiempo no los introduzca sino a su desconocimiento”.<sup>512</sup> La ideología, dice más adelante, no es lo que se pensaba en la Ilustración: una simple ilusión, o alguna idea falsa dentro de la cabeza de alguien, la cual se podía eliminar con otra idea “verdadera”. La ideología, para Althusser, sí es una “ilusión” pero también es una “alusión”<sup>513</sup> a la realidad, y aunadas tienen una función y existencia material en prácticas (todavía no aparece en Althusser el concepto de “aparato ideológico”).<sup>514</sup>

Finalmente, la quinta característica de la ideología que se hace evidente con un análisis estructural, es la relacionada con las tendencias ideológicas. Althusser aclara que la ideología, además de expresar una representación de la realidad que apuntala “la explotación y la dominación de clase”,<sup>515</sup> no excluye el hecho de que las clases explotadas hagan uso de ella para intentar sacudirse el dominio que cargan sobre sus espaldas. Con esto Althusser no solamente identifica (como en la primera característica de la ideología) las diferentes regiones de la ideología (religión, política, etc.), sino que también señala las diferentes tendencias ideológicas involucradas con los intereses de las diferentes clases sociales, por ejemplo: la ideología burguesa, la ideología pequeñoburguesa o la ideología proletaria. Pero el análisis de Althusser no se queda ahí, él anuncia un problema y propone una solución. Dice que el proletariado en muchas ocasiones, sin tener conciencia de ello, llega a adoptar la ideología burguesa (el socialismo utópico y el reformismo tradeunionista, son ejemplos claros para Althusser), lo cual no es fácil de evitar pues, como dijeron Marx y Engels, “las ideas dominantes

---

<sup>512</sup> Ibid., p. 54.

<sup>513</sup> Ibid., p. 54.

<sup>514</sup> Larrain, Jorge: *El concepto de ideología*, Vol. 2, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007, p. 125.

<sup>515</sup> “Práctica teórica y lucha ideológica” en Althusser, Louis: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México 1984, p. 54.

son las ideas de la clase dominante”.<sup>516</sup> Para salir bien librados de dicho problema, Althusser propondrá la siguiente solución:

Para que la ideología obrera “espontánea” llegue a transformarse hasta el punto de liberarse de la ideología burguesa, es necesario que *reciba de afuera el socorro de la ciencia*, y que se transforme bajo la influencia de un nuevo elemento, radicalmente distinto de la ideología: la ciencia precisamente.<sup>517</sup>

Ahora bien, una vez que mostramos que el concepto de ideología de Althusser, de los textos previos a 1969, no se puede reducir a su aspecto epistemológico, pasemos ahora a la revisión de su texto *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, donde ofrecerá un análisis más completo y consistente de varias ideas que acabamos de exponer.

---

<sup>516</sup> Ibid., p. 54.

<sup>517</sup> Ibid., p. 55.

# CAPÍTULO III

**ALTHUSSER, EL POSMARXISMO Y LA VUELTA A MARX**

### III.1. ALTHUSSER MÁS ALLÁ DE MARX

Como se vio en el anterior capítulo, a pesar de que Althusser conservó algunas características del concepto de ideología de Marx, hay otras que podemos señalar como aportes originales por parte del autor francés. Y esto no debe extrañarnos, ya que Althusser, como también hemos venido mostrando, no quiso quedarse estancado o atrapado en las categorías de Marx, e hizo lo posible por generar nuevos conceptos que nos ayudaran a entender cada vez más a las formaciones sociales capitalista. Dichos conceptos, que colocan a Althusser más allá de los planteamientos sobre la ideología hechos por Marx, giran en torno a lo que se conoce con el nombre de aparatos ideológicos del Estado. Veamos en qué consisten.

#### III.1.1. La ideología como aparato ideológico del Estado.

Althusser nunca titubeó al decir que Marx “fundó una ciencia nueva: la ciencia de la historia”, es decir, que “descubrió”<sup>518</sup> un terreno nuevo susceptible de ser investigado o, mejor aún, abrió al conocimiento científico el “continente-Historia”.<sup>519</sup> Tampoco perdió la oportunidad de hacer una invitación, a todo aquel marxista que quisiera escuchar, para que evitaran presenciar pasivamente y repitieran al pie de la letra lo escrito por Marx. En lugar de eso, sugería entender que el autor alemán no había dicho la última palabra sobre el capitalismo, y aceptar que su teoría tuvo ciertos límites, los cuales podían ser franqueados para seguirla desarrollando con nuevas investigaciones. Todo

---

<sup>518</sup>“Es preciso tomar el verbo descubrir en sentido fuerte: descubrir es, a su modo, para Marx, liberar, despejar la sociedad capitalista de todas las construcciones ideológicas que la recubrían para enmascararla y asegurar así la dominación de clase de la burguesía”. Althusser, Louis: *Marx dentro de sus límites*, Ediciones Akal, Madrid, 2003, p. 28.

<sup>519</sup>Althusser, Louis/Balibar, Étienne: *Para leer El capital*, Siglo XXI, México 1969, p. 7.

esto implicaba “enfrentarse con la obra de Marx con una actitud ajena al fariseísmo ortodoxo, con una libertad teórica que permita marcar esas insuficiencias o “límites” de su doctrina que han sido una rémora para su acción”.<sup>520</sup>

Dos son los límites que Althusser detecta como los más importantes en la teoría de Marx, y los dos relacionados al tema de la reproducción, es decir a la reproducción de las relaciones sociales de producción capitalistas. Nos referimos a los límites en los planteamientos de Marx respecto al Estado y a la ideología. En *Ideología y aparatos ideológicos del estado*, Althusser mostrará en qué consisten dichos límites e intentará ir más allá de ellos. Lo cual se repetirá, aunque su tema central ya no sea el de la ideología, en su manuscrito *Marx dentro de sus límites*, donde precisamente dos de sus capítulos se titulan: “Un límite absoluto: la superestructura” y “Los «límites absolutos» de Marx sobre la ideología”. Sobre los límites de Marx, respecto a su concepción del Estado, Althusser dice lo siguiente:

Creo poder decir que ése es uno de los «límites absolutos» en los que tropieza y se detiene radicalmente la «teoría marxista del estado». *Ni en Marx ni en Lenin*, por lo que sé, y en todo caso cuanto hablan abiertamente del Estado, *se encuentra mención alguna de la función del Estado en la reproducción*. Marx habla desde luego del papel del Estado en la acumulación primitiva, habla del papel del Estado en la emisión de moneda, habla también de la intervención del Estado inglés en la ley limitadora del trabajo a diez horas: *no considera al Estado en relación con la reproducción de las condiciones sociales (e incluso materiales) de la producción*, en relación con la continuidad o perpetuación o «eternidad» o «reproducción» de las relaciones de producción.<sup>521</sup>

---

<sup>520</sup> Manuel Macía López en *Leer Althusser: Monográfico de ER, Revista de Filosofía*, España, 2004, p. 193.

<sup>521</sup> Althusser, Louis: *Marx dentro de sus límites*, Ediciones Akal, Madrid, 2003, p. 118.

En la siguiente cita Althusser menciona el límite que encuentra en Marx, respecto a la ideología, y señala la manera en la que intentó franquearlo:

Lo que se puede decir es que, en el fondo, Marx no ha abandonado nunca la convicción de que la *ideología es cosa de ideas* y de que para comprender una ideología basta con tres términos de referencia absoluta; por una parte, la *conciencia* (que Marx ha tenido la prudencia de llamar «social») y por otra parte las *ideas*, estando todo, por supuesto, en buen materialismo, relacionado y comparado con lo *real*, con las condiciones reales del sujeto existente... Creyendo visiblemente que las ideologías tenían una relación con la práctica o los «intereses» de grupos o de clases, Marx no ha franqueado «el límite absoluto» de la existencia material de las ideologías y de su existencia material en la materialidad de la lucha de clases... Sugiriendo que las ideologías podían encontrar esta existencia material en aparatos tendencialmente vinculados al Estado, yo he intentado, en un texto ya antiguo y en ocasiones seguramente torpe [*Ideología y aparatos ideológicos del estado*], franquear este «límite». Contra unas evidencias entonces muy fuertes, he intentado sugerir que se podía y debía, si no sistemáticamente al menos tendencialmente, hablar de las ideologías *en términos de Aparatos Ideológicos de Estado*.<sup>522</sup>

Desde luego que no estamos de acuerdo con Althusser, en que la ideología para Marx haya sido problema de la “conciencia” o de las “ideas”, incluso si sólo se reconoce en él una definición de ideología como falsa conciencia. En el último apartado de este capítulo mostraremos que en la obra del autor alemán también se encuentra un sentido político de la misma que implica estrategias, niveles de conciencia y acciones en la lucha de clases para la emancipación de los desposeídos de los medios de producción. En lo que eso ocurre, pensamos que las carencias de la teoría de Marx radican en no haber planteado el asunto de las ideologías como lo hizo Althusser: en términos de aparatos ideológicos. Pero reprocharle esto sería lo mismo (como el mismo Althusser lo señala en el libro que venimos citando) que “reprochar a Newton no haber sido

---

<sup>522</sup>Ibid., pp. 159-160.

Einstein”.<sup>523</sup>No reprochemos a Marx no haber sido Althusser, mejor veamos qué ofrece de nuevo, sobre la ideología, en la obra que él califica de antigua y torpe, *Ideología y aparatos ideológicos del estado*,<sup>524</sup> y donde entran en juego categorías como: imaginario, interpelación, reproducción y, desde luego, la de aparato ideológico.

Althusser comienza su texto tratando de profundizar en lo que implica aquella consigna de Marx que aparece en una carta que le escribió a Kugelmann el 11 de julio de 1868, y donde asegura que “cada niño sabe que cualquier nación moriría de hambre, y no digo en un año, sino en unas semanas, si dejara de trabajar”.<sup>525</sup>Otra forma de decirlo, según Althusser, es que el capitalismo para poder producir, y no morir por dejar de hacerlo, necesita reproducir las condiciones que hacen posible dicha producción. Pero ¿Cuáles son esas condiciones que necesita reproducir? Althusser menciona dos: las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Y el concepto de ideología entra en juego justamente cuando Althusser analiza la reproducción de las relaciones de producción. Pero antes de ir a ese análisis, es conveniente que sigamos el orden de exposición de Althusser, ya que él irá introduciendo conceptos que fijarán su concepción de la ideología (y los aparatos ideológicos de estado).

### **III.1.1. La reproducción de las fuerzas productivas**

Como veníamos diciendo, la reproducción de la que se debe hacer cargo el capitalismo, si quiere mantenerse como el modo de producción dominante, es la de las

---

<sup>523</sup>Ibid., p. 67.

<sup>524</sup> Este texto fue publicado en *La Pensée* en 1971, y formaba parte de un escrito que apareció en 1995 en Francia con el título *Sur la reproduction*. “Ideología y aparatos ideológicos del estado” viene en el último apartado con el mismo nombre. Althusser, Louis: *Sur la reproduction*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, p. 269.

<sup>525</sup> Marx/Engels: *Obras escogidas*, Tomo II, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955, p. 491.

fuerzas productivas y la de las relaciones de producción. La primera de las dos incluye tanto la reproducción de los medios de producción, como la reproducción de la fuerza de trabajo. Sobre la reproducción de los medios de producción Althusser nos habla muy poco, quizá por no guardar mucha relación con el concepto de ideología. De hecho dice que hasta los economistas burgueses saben que todo capitalista para sobrevivir tiene que renovar constantemente la materia prima, la maquinaria o instrumentos de producción, y los edificios, es decir, tiene que reproducir los medios de producción si quiere mantenerse en la competencia con otros capitalistas, lo cual sería imposible si no cuenta con la materia prima que va a transformar en mercancía, así como con las máquinas, vehículos, muebles e inmuebles que contribuyen, en mayor o en menor medida, a que la mercancía se produzca y se coloque en el mercado. Pero esta necesidad que se puede ver al interior de cada empresa, adquirirá otra dimensión si se considera que hay una interdependencia entre las distintas empresas, pues todas para producir tienen que reproducir los medios de producción que hacen posible su producción. Por ejemplo, una empresa “A” que produce “X” mercancía, depende tanto de una materia prima (mercancía) “Y” que es producida por una empresa “B”, como de una máquina (mercancía) “Z” que es producida por una empresa “C”. Del mismo modo, la empresa “B” y “C” dependen de otras empresas (“D”, “E” y “F”) que producen las materias primas con las que producen sus propias mercancías “Y” y “Z”. Veamos cómo lo explica Althusser:

Basta un instante de reflexión para convencerse: el señor X, capitalista, que produce en su fábrica textil tejidos de lana, debe “reproducir” su materia prima, sus máquinas, etc. Ahora bien, no es el mismo señor X quien las produce para su producción; esto lo hacen otros capitalistas: un ganadero de Australia, el señor Y, un gran productor de máquinas herramientas, el señor Z, etc., etc. Y éstos deben a su vez, para producir los

productos que condicionan la reproducción de las condiciones de la producción del señor X, reproducir las condiciones de su propia producción, y así al infinito y todo en tales proporciones que... la demanda de medios de producción... pueda quedar satisfecha con la oferta.<sup>526</sup>

La reproducción de los medios de producción puede encontrarse a lo largo de todo *El capital*,<sup>527</sup> y en el caso específico de la maquinaria, se puede ver su importancia para el capitalista donde Marx aborda el tema de la plusvalía relativa. Dice el autor de Tréveris que cuando ya no es posible ampliar la extracción de plusvalía absoluta, la cual se logra aumentando horas a la jornada laboral, y se ve obstaculizada cuando la lucha de clases dio como resultado la fijación de la jornada de trabajo a determinadas horas, el capitalista recurrirá a varias estrategias (la cooperación, la división del trabajo, la manufactura y la maquinaria), siendo la más importante la de crear o hacerse de maquinaria adecuada para reducir el tiempo de trabajo necesario para producir una mercancía X. Con esta estrategia se logran varios objetivos. Marx menciona dos de los más importantes: “el impulso inmanente y la tendencia constante del capital son los de aumentar la fuerza productiva del trabajo para abaratar la mercancía y, mediante el abaratamiento de la mercancía, abaratar al obrero mismo”.<sup>528</sup>

La constante necesidad del capitalista por reproducir la maquinaria necesaria para producir, a la vez que se traduce en un beneficio para éste, significa un atropello para los intereses del trabajador. No hay que olvidar que para cualquier marxista, lo que

---

<sup>526</sup>Althusser, Louis: “Ideología y aparatos ideológicos del estado” en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México 1984, p. 99.

<sup>527</sup> En los capítulos XX y XXI Marx dará cuenta de lo que entiende por reproducción simple y reproducción ampliada, respectivamente. Marx, Karl: *El Capital*, Tomo II, Vol. 5, Siglo XXI Editores, México, 1977, pp. 479-597. En términos generales, la reproducción simple es cuando “el capitalista se limita a reproducir las condiciones iniciales de producción y se gasta la diferencia como rédito. En cambio, la reproducción ampliada es cuando la competencia impone a cada capitalista la obligación de capitalizar la mayor parte posible de esa diferencia, es decir, de transformar la diferencia a su vez en nuevo capital y, por lo tanto, de iniciar cada ciclo con una suma de capital cada vez mayor”. Fernández Liria Carlos/Alegre Zahonero, Luis: *El orden de El capital*, Akal, Madrid, 2011, p. 400.

<sup>528</sup>Marx, Karl: *El Capital*, Tomo I, Vol. 2, Siglo XXI, México, 1977, p. 388.

es provechoso para el capitalismo, casi siempre es perjudicial para el trabajador. Lo ideal sería que la constante innovación tecnológica en maquinaria se tradujera en una mejora en las condiciones laborales; en una reducción incluso de las horas que tienen que trabajar, pues la razón de ser de la tecnología es la de facilitar y hacer más rápidas las tareas. Pero la finalidad del capitalismo es la ganancia y no la de liberar al humano y satisfacer sus necesidades. Bajo esa lógica no es posible deducir sino lo que Carlos Fernández y Luis Alegre mencionan:

En tanto que instrumento de hilar, la máquina podría muy bien acortar la jornada laboral del trabajador... Si una máquina permite doblar la productividad, lo que se impone desde un punto de vista humano es si, en adelante, se preferirá trabajar lo mismo y fabricar el doble o fabricar lo mismo y trabajar la mitad. Sin embargo, jamás se ha visto que bajo el capitalismo nadie se haga semejante pregunta. En todo caso, se llegará a una situación en la que quizá convenga despedir a la mitad de la plantilla, lo que, a su vez, permitirá hacer trabajar a destajo a la mitad restante. La fabricación de plusvalor relativo no responde a la misma lógica con la que el ser humano entiende la cuestión de la productividad. Lo que podría ser el descanso, se convierte en paro. El paro no es sino descanso bastardo. Es aquello en lo que el capitalismo convierte la ocasión de descansar. Al tiempo, la presión del paro impone a la población el yugo del trabajo excesivo. De este modo, la maquinaria no ahorra trabajo a la humanidad. Por el contrario, le impone la necesidad de trabajar más.<sup>529</sup>

Althusser también mencionará que la construcción de carreteras, puentes y vías de ferrocarril son una forma no tan evidente de reproducción de las fuerzas productivas. En dicha construcción participa directamente el Estado, y a simple vista no parece que las vías de comunicación (y otros servicios que presta) sean construidas con el fin de reproducir el sistema capitalista, pues el común de la gente las considera obras

---

<sup>529</sup> Fernández Liria Carlos/Alegre Zahonero, Luis: *El orden de El capital*, Akal, Madrid, 2011, p. 390.

beneficiosas para todos y que tienen la finalidad de que la gente llegue a los destinos turísticos con más rapidez y comodidad:

Aquellos que... se imaginan que las grandes rutas que en todos los tiempos han sido construidas por el Estado, desde las vías romanas hasta las autopistas de nuestros países, han sido construidas por el placer de pasear por ellas, se cuentan cuentos. Las grandes rutas siempre han sido construidas, al igual que los ferrocarriles después, etc., según los propósitos y las direcciones... que tenían los objetivos militares o económicos profundamente ligados a las formas de dominio, de explotación por lo tanto, de ese tiempo. Que además esas vías de comunicación sirvan para las vacaciones y que las autopistas, una vez relativamente suspendido su uso militar, sirvan también, y mayoritariamente, en la actualidad, a los camiones de carga y a las vacaciones, que, también ellas, se han convertido en una empresa capitalista, eso, no sólo no excluye su destino real sino que, por el contrario, lo refuerza con un apoyo imprevisto (esas mismas <<vacaciones>> que contribuyen a reproducir la fuerza de trabajo).<sup>530</sup>

Respecto a la reproducción de la fuerza de trabajo, es decir de aquella mercancía que pertenece al obrero, Althusser dice que ésta (la reproducción) no es observable en el interior de los centros de trabajo, sino fuera de ellos, ya que la reproducción de la fuerza de trabajo se da a partir del salario que el capitalista le paga al trabajador.<sup>531</sup> Con tal salario, en teoría, el trabajador además de cubrir sus necesidades alimenticias (y de otro tipo, como el vestido, la vivienda, etc.), que le permitirán tener la fuerza suficiente para presentarse al trabajo durante los días de la semana por los que se contrató, debe cubrir las necesidades básicas de su descendencia, es decir, del ejército industrial de reserva. Y no es que le agrade al capitalismo pagar un salario más o menos aceptable para la manutención de los hijos de su trabajador; lo tiene que hacer porque de otra forma no

---

<sup>530</sup>Althusser, Louis: *Marx dentro de sus límites*, Ediciones Akal, Madrid, 2003, p. 141.

<sup>531</sup>Althusser, Louis: "Ideología y aparatos ideológicos del estado" en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México 1984, p. 100.

tendría siempre a la mano, y por un tiempo indefinido, proletarios que explotar, y eso sí pondría en riesgo el funcionamiento del sistema capitalista. Dicho de otro modo, el capitalista para poder producir mercancías y plusvalor, debe reproducirse él mismo como capitalista y reproducir al proletariado, lo cual quiere decir que en cada ciclo de producción el capitalista siga siendo capitalista, y el proletario, proletario. Y para que el proletario nunca deje de ser proletario, el capitalista sólo debe pagar a éste lo necesario para cubrir sus necesidades más básicas, y no más; nunca un salario que le permita al proletario ahorrar y salir de su condición de desposeído de los medios de producción:

En efecto, no es suficiente que se produzcan mercancías y se produzcan más de las que hizo falta adquirir para producirlas. Es necesario que, al mismo tiempo, se reproduzca al poseedor de fuerza de trabajo como trabajador *asalariado* y al poseedor de dinero como *capitalista*. Para ello es imprescindible que, al término de cada ciclo del proceso, los que entraron en él como asalariados hayan consumido para su propia subsistencia todo lo que obtuvieron (y que, por tanto, se encuentren una y otra vez al final de cada ciclo sin nada que vender más que su propia fuerza de trabajo) y los que entraron en el proceso como poseedores de dinero no sólo hayan recuperado lo que adelantaron, sino una cantidad mayor.<sup>532</sup>

El capital, entonces, debe reproducir también la fuerza de trabajo, misma que debe estar dotada de aquella fuerza física o muscular necesaria para trabajar (y reproducirse) al ritmo que el capitalista le marque. Aunado a esto, el capitalismo debe reproducir a una determinada cantidad de fuerza de trabajo calificada que cuente con un grado alto de destreza física y mental que se obtiene gracias a los institutos (aparatos ideológicos) de educación donde el futuro trabajador aprenderá a escribir, leer, contar, crear y manejar (basados en cierta *cultura científica*) nuevas tecnologías. Pero eso no es todo, en los sistemas de educación el obrero también aprenderá normas morales, cívicas

---

<sup>532</sup> Fernández Liria Carlos/Alegre Zahonero, Luis: *El orden de El capital*, Akal, Madrid, 2011, p. 400.

y profesionales que deberá implementar en los centros laborales, es decir, normas que lo orientarán para comportarse de manera sumisa y servil a favor de los intereses del capitalista. En suma:

La reproducción de la fuerza de trabajo no sólo exige una reproducción de su calificación, sino, al mismo tiempo, la reproducción de la sumisión de los trabajadores a las reglas del orden establecido, es decir, la reproducción de su sumisión a la ideología dominante, y una reproducción de la capacidad de los agentes de la explotación y de la represión para manipular la ideología dominante a fin de asegurar, también “por la palabra” la dominación de la clase dominante.<sup>533</sup>

Además de lo anterior, Althusser nos dirá que la ideología dominante, que se difunde a través de los aparatos ideológicos, como el de la educación, y que sirve para el sometimiento del trabajador a los designios del capital, tiene la misión de “penetrar” también en otros agentes productivos que tienen un papel específico dentro de la producción, a saber: capitalistas, auxiliares de la explotación (gerentes o directivos<sup>534</sup>), intelectuales, funcionarios y/o sacerdotes de la ideología dominante:

La reproducción de la fuerza de trabajo, entonces, pone de manifiesto, como *conditio sine qua non*, no sólo la reproducción de su “calificación”, sino también la reproducción de su sometimiento a la ideología dominante o de la “práctica” de esta ideología, con una precisión que casi no hace falta mencionar: “no sólo sino también”, ya que parece que *en los modos y bajo los modos de sometimiento ideológico se asegura la reproducción de la calificación de la fuerza de trabajo*.<sup>535</sup>

---

<sup>533</sup>Althusser, Louis: “Ideología y aparatos ideológicos del estado” en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México 1984, pp. 101-102.

<sup>534</sup> En el idioma original: *Auxiliaires de l’exploitation (les cadres)*. Althusser: “Idéologie et appareils idéologiques d’état”, en Althusser, Louis: *Positions*, Edition sociales, Paris, 1976, p.73.

<sup>535</sup>Althusser, Louis: “Ideología y aparatos ideológicos del estado” en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México 1984, p. 102.

En este punto de su argumentación, Althusser pasará al análisis de la reproducción de las relaciones de producción, para lo cual dará un rodeo en el que abordará tres temas básicos en su teoría de la ideología: la relación infraestructura-superestructura, la teoría marxista del Estado y los aparatos ideológicos.

### **III.1.2. La relación infraestructura-superestructura**

En el apartado que lleva como título “Infraestructura y superestructura”, Althusser retomará una de las ideas de Marx que motivó interminables debates. Nos referimos a lo que se conoce como la metáfora del edificio, misma que ya revisamos en el capítulo dedicado al autor de *Miseria de la filosofía*.<sup>536</sup> Dicha metáfora señala que la estructura de toda sociedad está constituida *por niveles o instancias*, como la infraestructura o base económica, la cual resulta de la unión entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción; y la superestructura, conformada por las instancias jurídico-política e ideológica. La metáfora del edificio, según Althusser, tiene la ventaja de señalar la relación, el tipo de dependencia, y la manera en la que se determinan mutuamente lo económico (la base o infraestructura) y las dos instancias (los pisos)<sup>537</sup> representadas por el derecho y el estado y por las diferentes ideologías (religiosas, políticas, etc.). Si pensamos esa relación como si fuera un edificio, obviamente nos sería imposible demostrar que las instancias superestructurales flotan en el aire sin la necesidad de una infraestructura que las sostenga. Así, la metáfora del edificio tiene, para Althusser, el objetivo de “representar, antes que otra cosa, el hecho de “la determinación en última

---

<sup>536</sup> En el capítulo que le dedicamos al concepto de ideología en Marx, revisamos la metáfora del edificio, señalando las críticas que se le han hecho, e intentando aclarar el sentido que tuvo en Marx, donde no cabe ninguna especie de determinismo o fatalismo.

<sup>537</sup> *Les étages supérieurs*. “Idéologie et appareils idéologiques d'état”, en Althusser, Louis: *Positions*, Edition sociales, Paris, 1976, p.75.

instancia” por la base económica. Esta metáfora espacial afecta, pues, la base, con un índice de eficacia conocido por los famosos términos: lo que acontece en la base económica determina en última instancia lo que acontece en los “pisos” (de la superestructura)”.<sup>538</sup>

Aunque la determinación en última instancia corresponde exclusivamente, para Althusser, a la base económica, eso no significa que la superestructura no pueda determinar (sobredeterminar)<sup>539</sup> a la infraestructura. Por esta razón en la tradición marxista: “1) hay una autonomía relativa de la superestructura respecto a la base; 2) hay una “acción de retorno” de la superestructura sobre la base”.<sup>540</sup> Tenemos, entonces, una ventaja con la metáfora del edificio, la cual nos permitirá, por un lado, mostrar el tipo de determinación o índice de eficacia existente entre las dos instancias, y, por el otro, pensar a la superestructura con una autonomía relativa que, a su vez, ocasiona ciertos efectos dentro de la infraestructura. Desde luego que con esas características de la superestructura se desfigura aquella concepción economicista que la entiende como un simple reflejo o epifenómeno de la infraestructura.<sup>541</sup>

Pero también hay una desventaja con la metáfora del edificio, según el mismo Althusser. No una desventaja que nos induzca a tirarla al bote de la basura, sino una desventaja que nos obligue a superarla mediante un aparato conceptual idóneo para pensar lo que “esencialmente caracteriza la existencia y la naturaleza de la

---

<sup>538</sup> Althusser, Louis: “Ideología y aparatos ideológicos del estado” en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México 1984, p. 103.

<sup>539</sup> El concepto de sobredeterminación ya fue expuesto más arriba.

<sup>540</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>541</sup> Ídem. Como bien señaló Ricoeur, Althusser retomó esta idea del propia Engels, quien primero se preguntó de manera explícita cuál era su relación o cómo interactuaban las dos estructuras. Desde luego que la postura de Althusser, según Ricoeur, significó un avance respecto a la de Engels: “Una de las más importantes contribuciones de Althusser es su intento de afinar y mejorar el modelo de infraestructura y superestructura tomado de Engels. Según recordamos, dicho modelo se caracteriza por la eficiencia que tiene en última instancia la base económica... y por la relativa autonomía de la superestructura; trátase pues de un modelo de acción recíproca (*Wechselwirkung*) entre la base y la superestructura”. Ricoeur, Paul: *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1991, p. 160.

superestructura”<sup>542</sup> en general, y de la ideología en particular. Es así como Althusser se propone analizar brevemente (y desde el punto de vista de la reproducción) el Estado y la ideología.

### III.1.3. La teoría marxista del Estado vista por Althusser

Antes de proponer su propia concepción del Estado, Althusser señalará a grandes rasgos la concepción marxista del Estado basada en dos textos políticos de Marx: el *Manifiesto del Partido Comunista* y el *18 Brumario*; y en uno de los más famosos escritos de Lenin: *El Estado y la revolución*. Dicha concepción consideró al Estado principalmente como un aparato represor, o más bien como “una máquina de represión que permite que las clases dominantes... aseguren su dominación sobre la clase trabajadora para someterla al sistema de extorción de la plusvalía (es decir, a la explotación capitalista)”<sup>543</sup>.

Si se piensa al Estado como el guardián de los intereses explotadores del capitalismo, obviamente no queda otra salida que considerarlo como máquina que produce represión, y no es difícil ver que, en gran medida, varias de las instituciones del estado cumplen a cabalidad la función de reprimir cualquier ataque al capital. Para el marxismo clásico, en la lectura de Althusser, la *esencia*<sup>544</sup> de instituciones como la policía, los tribunales, las prisiones, el ejército, el jefe de estado, el gobierno y la administración, es precisamente la de ser el parachoques y la aplanadora de la lucha de los trabajadores. Pero aunque la teoría marxista hace que dirijamos la mirada a lo

---

<sup>542</sup>Althusser, Louis: “Ideología y aparatos ideológicos del estado” en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México 1984, p. 104.

<sup>543</sup>Ibid., p. 105.

<sup>544</sup>Ídem.

esencial del Estado, y a lo que define exactamente su función, Althusser no se dio por bien servido y trató de formular otra teoría que diera cuenta de otras características y funciones del Estado. Lo que no le gusta a Althusser de la teoría marxista sobre el Estado, es que se trata una «teoría descriptiva»<sup>545</sup> que no profundiza en el objeto de estudio. La teoría descriptiva del Estado, hecha por el marxismo, sin duda es importante y certera, dice Althusser, en la medida en que “describe” lo que ocurre y se puede observar en la realidad:

Así, por ejemplo, la definición del estado como estado de clase que existe en el aparato represivo del estado, aclara de modo fulgurante todos los hechos observables en los distintos órdenes de la represión cualesquiera que sean los dominios en que se ejerce esa represión: desde las masacres de junio del 48 y de la Comuna de París, del domingo sangriento de mayo de 1905 en Petrogrado, de la Resistencia, etc., hasta las simples (y relativamente anodinas) intervenciones de una “censura”...; aclara todas las formas directas o indirectas de la explotación o del exterminio de masas populares...; aclara, en fin, esa sutil dominación cotidiana donde se manifiesta, por ejemplo, en las distintas formas de democracia política, lo que Lenin llamó, siguiendo [a] Marx, la dictadura de la burguesía.<sup>546</sup>

Althusser dice que una teoría descriptiva es importante porque es el primer paso hacia una teoría a secas (*la theorie toutcourt*), sólo que debe darse ese segundo paso, de lo contrario bloquearía el desarrollo de una teoría científica que nos podría llevar a “comprender los mecanismos del Estado y su funcionamiento”.<sup>547</sup> Para Althusser, Marx se acercó mucho a ese objetivo, a una teoría sin adjetivos, especialmente en los análisis

---

<sup>545</sup> Para Althusser una «teoría descriptiva» es inaceptable por caer en el idealismo, instrumentalismo y humanismo burgueses. En su obra *Sur la reproduction* señala lo siguiente: “Concepción idealista-instrumentalista burguesa del estado, duplicado de una concepción idealista (humanista) burguesa de las clases sociales como «sujetos»”. [Conception idéaliste instrumentaliste bourgeoise de l’Etat, double d’une conception idéaliste (humaniste) bourgeoise des classes sociales comme «sujets»]. Althusser, Louis: *Sur la reproduction*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, p. 104.

<sup>546</sup> Ibid., pp. 106-107.

<sup>547</sup> Ibid., p. 107.

que hizo en el *18 Brumario* y *Las luchas de clases en Francia*, donde aparecen tres tesis adicionales a la del Estado como aparato represivo:

1) El estado es el aparato represivo del estado; 2) se debe distinguir entre el poder del estado y aparato del estado; 3) el objetivo de la lucha de clases concierne al poder del estado y, como consecuencia, a la utilización, por las clases (o por la alianza de clases o de fracciones de clases) que detentan el poder del estado, del aparato del estado en función de sus objetivos de clase, y 4) el proletariado debe conquistar el poder para destruir el aparato burgués del estado y, en una primera fase, reemplazarlo por un aparato del estado completamente distinto, proletario, y después, en las fases ulteriores, desarrollar un proceso radical, el de la destrucción del estado (fin del poder del estado y de todo aparato del estado).<sup>548</sup>

Esta síntesis que hace Althusser, de lo que se puede encontrar sobre el Estado en la teoría de Marx (incluso en la de Lenin),<sup>549</sup> no refleja muchos aspectos que se pueden encontrar en la obra del comunista alemán,<sup>550</sup> debido, quizá, a que fue muy esquemático. Pero tiene razón al señalar que la teoría de Marx sobre el Estado, a pesar de que no puede calificarse totalmente de descriptiva, pues está “provista de elementos complejos y diferenciales”, se encuentra muy cerca de una teoría a secas, y lo único que le hace falta es sacar a la luz, mediante “una profundización teórica suplementaria”,<sup>551</sup> el funcionamiento y el juego de estos elementos. Esa profundización teórica suplementaria

---

<sup>548</sup> Ibid., p. 108.

<sup>549</sup> En el siguiente fragmento de Lenin se puede notar la importancia que tuvo para él la conquista del poder del estado y no sólo del aparato de estado: “Las clases explotadoras necesitan de la dominación política para mantener la explotación, es decir, en provecho egoísta de una insignificante minoría contra la inmensa mayoría del pueblo. Las clases explotadas necesitan de la dominación política para suprimir completamente toda explotación, es decir, en provecho de la inmensa mayoría del pueblo contra una insignificante minoría: los esclavistas modernos, o sea, los terratenientes y capitalistas”. Lenin, V. I.: *El Estado y la revolución*, en: *Obras escogidas*, Tomo VII, Editorial Progreso, Moscú, 1971, p. 22.

<sup>550</sup> Nicos Poulantzas se encargó de sacar a la luz todos los conceptos de Marx que podrían contribuir a una teoría del estado. Véase su principal obra: Poulantzas, Nicos: *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Siglo XXI, México, 1976. El mismo Althusser recomienda esta obra que contiene la advertencia de los peligros de una «teoría descriptiva» del estado, y un desarrollo que se acerca más a una teoría a secas. Louis Althusser: *Sur la reproduction*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, p. 103.

<sup>551</sup> Althusser, Louis: “Ideología y aparatos ideológicos del estado” en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México 1984, p. 108.

será precisamente el análisis de ciertos conceptos que no fueron desarrollados por Marx en sus tesis sobre el Estado; el papel de éste en la reproducción del capitalismo; y el desarrollo teórico del concepto de aparatos ideológicos del estado (concepto que Althusser abrevió como AIE).

### **III.1.4. Apuntes para una teoría del Estado en Althusser**

En el texto *Ideología y aparatos ideológicos del estado*, Althusser sólo menciona los límites de la teoría marxista del Estado, y no ofrece ningún aporte conceptual propio a ésta.<sup>552</sup> Eso lo hará en el texto que mencionamos arriba, *Marx dentro de sus límites*, donde desarrolla algunas nociones que aparecen en Marx y en Lenin, a saber: la separación del Estado respecto a la lucha de clases, y el Estado como máquina.

#### **III.1.4.1. La separación entre el Estado y la sociedad.**

La noción de separación aparece en Marx por primera vez en los escritos de juventud, especialmente en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. En ella, según Althusser, Marx trasladará a su concepción del Estado la tesis de Feuerbach sobre la separación o alienación entre Dios y el hombre, y dirá que en las sociedades capitalistas existe una separación real entre el hombre y el Estado.<sup>553</sup> Sin embargo, la noción de

---

<sup>552</sup> Tampoco lo hace en el texto publicado póstumamente de donde extrajo *Ideología y aparatos ideológicos del estado*, nos referimos a *Sur la reproduction*. Ni siquiera en el capítulo VI que se titula “L’Etat et ses appareils”. Althusser, Louis: *Sur la reproduction*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, p. 101.

<sup>553</sup>“Como el hombre religioso en Feuerbach, el hombre vive una existencia doble. Su vida genérica, universal, la contempla en el estado, que es la Razón y el Bien. Su vida privada, personal, la realiza en sus

separación puesta en términos feuerbachianos fue abandonada por Marx en obras posteriores. Y lo que debe entenderse por ella, aunque Marx o Lenin<sup>554</sup> no lo digan explícitamente, es que el estado está “separado de la lucha de clases”.<sup>555</sup> El argumento de Althusser partirá de aquella otra noción marxista que considera al Estado como un instrumento “en las manos de, y al servicio de, la clase dominante”.<sup>556</sup> La relación-separación entre el Estado y la sociedad (la lucha de clases) se entiende más si se compara con la relación-separación existente entre un músico o un policía y sus instrumentos de trabajo. Evidentemente, ni la guitarra del músico, ni la pistola del policía, son partes de ellos mismos, a pesar de que se pueda identificar una relación de ambos con dichos instrumentos.

Así, hay una separación entre el Estado y la lucha de clases, “porque está hecho para eso, y por eso es un instrumento”. Y si no existiera tal separación, si el Estado como instrumento no estuviera separado de la lucha de clases, dice Althusser, el Estado podría autodestruirse y dejar de funcionar como aquel instrumento, en manos de la clase dominante, que tiene la función de reproducir las relaciones sociales capitalistas. Dicho de otra forma, para Althusser, el Estado debe estar separado de la lucha de clases que se da entre explotados y explotadores, pues sólo así puede intervenir, incluso

---

actividades prácticas. Como ciudadano, tiene derecho a la vida de la especie, la vida de la Razón. Como individuo privado, tiene derecho a la riqueza o a la miseria, a nada que se parezca a la otra vida. El hombre está separado en dos, y es por eso por lo que el Estado está separado de los hombres”. Althusser, Louis: *Marx dentro de sus límites*, Ediciones Akal, Madrid, 2003, p.87.

<sup>554</sup>Una de las referencias más claras hechas por Lenin, respecto a la separación entre el estado y la sociedad, y al Estado como máquina, se encuentra en *El Estado y la revolución*: “si el Estado es un producto de la inconciliabilidad de las contradicciones de clase, si es una fuerza situada por encima de la sociedad y que “se divorcia más y más de la sociedad”, resulta claro que la liberación de la clase oprimida es imposible no sólo sin una revolución violenta, sino también sin destruir la máquina del Poder estatal creada por la clase dominante y en la que toma cuerpo dicho “divorcio””. Lenin, V.I.: *El Estado y la Revolución*, Editorial Progreso, Moscú, 1971, p. 6.

<sup>555</sup>Althusser, Louis: *Marx dentro de sus límites*, Ediciones Akal, Madrid, 2003, p. 90.

<sup>556</sup>Ibid., p. 89.

violentamente, cuando cualquiera de estas clases ponga en riesgo la reproducción del sistema que conviene a los explotadores:

Se puede sostener la tesis de que para cumplir su función de instrumento al servicio de la clase dominante, el aparato de Estado debe, en las peores circunstancias y en la medida de lo posible, estar separado de la lucha de clases, retirado de ella tanto como sea posible, para poder intervenir no sólo contra la amenaza de la lucha de clases popular, sino también contra las amenazas de las formas que la lucha de clases puede tomar en el seno de la clase dominante misma, y contra la combinación de ambas.<sup>557</sup>

Lo que no se debe entender cuando se dice que el Estado está separado de la lucha de clases, dirá Althusser más adelante, es que el Estado: 1) es neutral; 2) está por encima de las clases; y 3) no tiene ningún tipo de relación con las clases en pugna. Para Althusser es absurdo pensar que el Estado “es una institución neutra que está «por encima» de las clases al igual que un árbitro está por encima del enfrentamiento de dos equipos o de dos clases, y que limita sus excesos y sus luchas de manera que hace triunfar el «interés común»”.<sup>558</sup> Lejos de eso, el Estado en última instancia siempre estará al servicio de la clase dominante, cumpliendo con la función de reproducir indefinidamente su dominio, incluso cuando parece que se inclina del lado de la clase dominada. Para ilustrar esto último, Althusser se sirve del ejemplo que pone Marx en *El capital*, donde señala que el estado inglés tuvo que entrar en acción reduciendo la jornada laboral a 10 horas.<sup>559</sup> Aparentemente el Estado tomó partido a favor del

---

<sup>557</sup>Ibid., p. 94.

<sup>558</sup>Ibid., p. 139.

<sup>559</sup>La reducción de la jornada laboral de los trabajadores adultos, que registra Marx en *El capital*, no es la única medida que toma Estado para evitar que el capitalismo sea el causante de su propio descarrilamiento. Por un lado, el estado tuvo que regular el tiempo que un niño debía trabajar y con ello evitar *la transformación de sangre infantil en capital*. Marx, Karl: *El Capital*, Tomo I, vol. 1, Siglo XXI Editores, México, 1977, p. 327. Por el otro, la regulación o creación, aunque insuficiente, por parte del estado, de *cláusulas sanitarias* que obligaban a las fábricas textiles inglesas a limpiar y ventilar los centro de trabajo (ibid. Tomo I, vol. 2, p. 585), para evitar lo más posible que se convirtieran en auténticos *mataderos*. (ibid, Tomo I, vol. 2, p. 563).

proletariado que luchó contra la clase capitalista por reducir la jornada laboral. Pero solo aparentemente, pues tuvo que intervenir para impedir el entorpecimiento de la reproduciendo el sistema. ¿Cómo intervino? Imponiendo una jornada de trabajo aceptable que evitara que las jornadas inhumanas mermaran la salud de los trabajadores y, por ende, su productividad:

Y después de esta medida, escandalosa para la mayor parte de los capitalistas, aparecieron estudios burgueses (que Marx cita) que demostraban, que en diez horas de trabajo a pleno empleo los trabajadores producían más que en doce o quince horas, porque la fatiga disminuía su rendimiento de conjunto por debajo del rendimiento de una jornada de diez horas. Eso es el Estado: un aparato capaz de tomar medidas contra una parte, o la mayoría, de la burguesía para defender sus «intereses generales» de clase dominante. Y es por eso que el Estado debe estar separado. Es jugando con la naturaleza del Estado, con su separación, con los valores que aseguraban su separación... como el Estado burgués inglés pudo imponer la ley de diez horas...<sup>560</sup>

Para Althusser el Estado tiene que ocultar su carácter de clase y mostrar una fachada que lo haga parecer neutral o «por encima de las clases». Por esta razón, la mayoría de las leyes que promulga, de los servicios que presta o de las obras que construye, las quiere hacer pasar como medidas gubernamentales al servicio de todos, y no al servicio de la(s) clase(s) dominante(s). En algunas ocasiones, no parece tan evidente que la carretera, la avenida, los eventos culturales, el transporte público, las becas, o los servicios de salud a cargo del Estado, contribuyan a la reproducción del sistema, pero, en la opinión de Althusser, basta un análisis detallado (donde se reconocerá también el papel de la ideología) para demostrar que eso es así:

Y no es sólo *en su cuerpo* donde el Estado está *hecho para* rechazar este «trasmundo» del que sólo emerge para ahogar necesariamente todo lo demás, la

---

<sup>560</sup>Ibid., p. 95.

Fuerza de la única clase dominante: *está hecho para eso también en la ideología que profesa*, una ideología que, bajo mil formas, niega la existencia de la lucha de clases, niega el funcionamiento de la naturaleza de clase del Estado, para farfullar, por la boca convencida de sus funcionarios (o de los partidos que tienen interés en ello o que viven en la complicidad de esta ilusión), el catecismo de las virtudes del «servicio público», del Estado-servicio público, ¡con el pretexto de que asegura el correo, las líneas férreas, los hospitales y el tabaco! Hay ahí una *prodigiosa operación de anulación, de amnesia y de represión política*. Es esa operación la que consolida y asegura la «separación» del Estado de la que la clase dominante tiene la mayor necesidad, no sólo en su ideología sino hasta en su práctica, para asegurar la perpetuación de su hegemonía.<sup>561</sup>

### III.1.4.2. El Estado como máquina

Otra noción acerca del Estado analizada por Althusser, la cual no fue desarrollada adecuadamente por el marxismo clásico, es la del Estado como máquina. En esta ocasión, el autor francés no partirá de alguna idea de Marx (aunque en algunas ocasiones sí se llega a referir al Estado en ese término),<sup>562</sup> sino de Lenin. Retomará aquella consideración del revolucionario ruso, quien en una conferencia mencionará<sup>563</sup> constantemente que el Estado es una “máquina”. Hablamos específicamente de la conferencia que dio el 11 de julio de 1919 en la Universidad de Sverdlov, la cual lleva

---

<sup>561</sup>Ibid., p. 130.

<sup>562</sup> Por poner un ejemplo, en una carta de Marx a Kugelmann, del 12 de abril de 1871, dice que en su obra *18 brumario* expone “como próxima tentativa de la revolución francesa no hacer pasar de unas manos a otras la máquina burocrática militar, como venía sucediendo hasta ahora, sino demolerla, y ésta es justamente la condición previa de toda verdadera revolución...”. Marx/Engels: *Obras escogidas*, Tomo II, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955, pp. 492-493. Engels también habla del estado como máquina: “La sociedad, reorganizando de un modo nuevo la producción sobre la base de una asociación libre de productores iguales, enviará toda la máquina del Estado al lugar que entonces le ha de corresponder: al museo de antigüedades, junto a la rueda y al hacha de bronce”. Engels: “El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado”, en: Ibid., p. 340.

<sup>563</sup> Althusser se basa principalmente en la conferencia de Lenin “Sobre el estado”, aunque también en *El estado y la revolución* se encuentran señalamientos como el siguiente: “Durante la transición del capitalismo al comunismo, la represión es todavía necesaria, pero es ya la represión de una minoría de explotadores por la mayoría de los explotados. Es necesario todavía un aparato especial, una máquina especial para la represión: el “Estado””. Lenin, V.I.: *El Estado y la Revolución*, Editorial Progreso, Moscú, 1971, p. 87.

como título “Sobre el estado”. Allí, Lenin afirmó -con la sinceridad que lo caracterizó cuando hablaba en contra del capitalismo- lo siguiente: “El Estado es una máquina para que una clase reprima a otra, una máquina para el sometimiento a una clase de otras clases, subordinadas. Esta máquina puede presentar diversas formas. El Estado esclavista podía ser una monarquía, una república aristocrática e incluso una república democrática”.<sup>564</sup>

Althusser se interesó por esta noción del Estado, pero, al igual que con la noción de “separación” de Marx, tratará de reflexionar sobre ella y llegar hasta sus últimas consecuencias. Y comienza por preguntarse a qué se pudo referir Lenin con la palabra “máquina” aplicada al Estado. Cuestión nada sencilla de responder, pues, como dice Althusser, en dicho escrito Lenin menciona muchas de las características del Estado, pero nunca dice, y así se puede constatar si se lee su conferencia completa, por qué el Estado es una máquina. Si acaso, lo que mencionará Lenin es que el Estado es un aparato o *una máquina especiales*,<sup>565</sup> lo cual quiere decir que el Estado es algo único que no tiene parangón con cualquier otra institución, organismo, asociación, consejo u organización, “como los partidos políticos o las iglesias”.<sup>566</sup> El Estado no puede compararse tampoco con un mecanismo que, al igual que el organismo, es un “funcionamiento útil y neutro”,<sup>567</sup> lo cual se puede comprobar observando el mecanismo de un reloj, o el funcionamiento del organismo de algún ser vivo.

Althusser ya nos dijo lo que no es, o a lo que no se parece el Estado. Nos acercará un poco más, casi nada, cuando diga que el Estado “es una máquina especial en tanto que está hecha de otro metal, por lo cual entendemos [...] de una estructura

---

<sup>564</sup> Lenin, V.I.: *Sobre el estado*. La conferencia puede consultarse en internet en la siguiente dirección: <https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1910s/11071919.htm>

<sup>565</sup> Althusser, Louis: *Marx dentro de sus límites*, Ediciones Akal, Madrid, 2003, p. 101.

<sup>566</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>567</sup> Ver nota aclaratoria al texto de Althusser que estamos citando. *Ibid.*, pp. 102-103.

distinta, de una materia distinta, de una consistencia totalmente distinta”.<sup>568</sup>Y avanzará todavía más cuando diga la “relación muy precisa” que hay entre el “metal especial del que está hecho el cuerpo del estado y la forma muy especial en que este Estado funciona”.<sup>569</sup>Para Althusser, el “cuerpo” del Estado consta de tres aparatos que tienen una forma diferente y específica:

1. *El aparato de fuerza pública* (o aparato de represión) constituido por el «núcleo duro» del Estado, su fuerza armada de intervención exterior o (e) interior: ejército, diferentes policías, gendarmería, CRS, guardia móvil, a los que se añaden los funcionarios de la justicia y las prisiones con sus agentes y toda una serie de instituciones disciplinarias o paradisciplinarias, que rozan la psiquiatría, la medicina, la psicología, la enseñanza, etcétera.
2. A continuación *el aparato político*, constituido por el jefe del Estado, el cuerpo gubernamental, el cuerpo prefectoral y todas las grandes administraciones que, haciendo profesión de «servicio público», no son sino los agentes ejecutivos de la política del Estado, esto es, de una política de clase.
3. Finalmente, lo que he propuesto que se llame los *aparatos ideológicos* de Estado...<sup>570</sup>

Todos estos aparatos que conforman al Estado nos dan una pista de por qué, para Lenin y Marx, es incorrecto decir que el Estado es una herramienta. Es incorrecto porque no muestra la complejidad de éste, y sólo nos podemos acercar a su comprensión si se le compara a una máquina. Y esa máquina, con la que se compara al Estado, no será, según Althusser, la máquina de vapor que estuvo muy en boga en tiempos de Marx, sino la máquina herramienta, es decir, “la máquina que pone en movimiento rápido toda una serie de herramientas allá donde la mano del hombre no puede mover más que una, y lentamente”.<sup>571</sup>El Estado, entonces, es ese tipo de máquina que pone en

---

<sup>568</sup>Ibid., pp. 101-102.

<sup>569</sup>Ibid., p. 122.

<sup>570</sup>Id.

<sup>571</sup>Ibid., p. 104.

movimiento, y de manera simultánea, a todos sus aparatos: el de la fuerza pública, el político y el ideológico. Y esa característica, la de echar a andar a los aparatos, es precisamente uno de los motivos para que Althusser piense que es más correcto llamar “máquina” que “aparato” al Estado.<sup>572</sup> El otro motivo, todavía más importante, será que las máquinas transforman la energía que reciben en otro tipo de energía, mientras que los aparatos sólo consumen la energía.<sup>573</sup>

Si es ésa la distinción, «máquina» añadiría algo esencial a «aparato»: añadiría la idea de *la transformación de la energía* (de un tipo de energía a otro tipo de energía: por ejemplo, de la energía calórica a la energía cinética) a la simple utilización de una energía dada. En el caso de un aparato, puede bastar con un tipo de energía, en el caso de una máquina, puede bastar con un tipo de energía, *en el caso de una máquina se trata, al menos, de dos tipos de energía y, sobre todo, de la transformación del uno en el otro.*<sup>574</sup>

Con esto se tienen todos los elementos que Althusser propone para entender al Estado como una máquina. Tenemos que el Estado tiene un cuerpo especial (aparato de fuerza pública, aparato político y aparato(s) ideológico(s)), y como cuerpo está “separado” (separado de la lucha de clases para cumplir su función de perpetuar los intereses de la clase dominante) y “dispuesto para producir una transformación de energía”;<sup>575</sup> para transformar una energía A en una energía B. Así, la energía B, que es producida por la máquina de Estado (partiendo de la energía A), es el “poder”, específicamente el “poder legal”, lo cual significa que todo Estado, incluyendo a los estados dictatoriales que supuestamente están por encima de las leyes, producirá leyes,

---

<sup>572</sup>Por más que dicho instrumento pueda definirse como “una suerte de mecanismo en el que todas las partes, todos los engranajes, concurren hacia el mismo fin”. Ibid., p. 102.

<sup>573</sup>Ibid., p. 104.

<sup>574</sup>Id.

<sup>575</sup>Ibid., p. 126.

decretos y órdenes que contribuyan a la principal de sus funciones: llevar por buen camino la producción (de bienes materiales) y reproducción del sistema:

El Estado es una *máquina de producir poder* que, en principio, es *poder legal*, no por motivos ligados al privilegio moral de la legalidad, sino porque, incluso cuando es despótico y además «dictatorial», el Estado tiene siempre interés, hablando en términos prácticos, en apoyarse en leyes, si es preciso, de excepción, si es preciso, incluso, para violarlas o suspenderlas «a su antojo». Es más seguro para él, porque las leyes son también un medio para controlar su propio aparato represivo, y todos sabemos, para consternación nuestra, que los Estados más tiránicos y los más fanáticos, los más horribles, *se han dado leyes*, han dado leyes a su régimen de terror y exterminio; sabemos que Hitler promulgó leyes sobre los judíos y sobre su exterminio... Decía hace un momento que el Estado no produce nada: en el sentido de la producción de bienes materiales es exacto. Pero *la mayor parte de su actividad consiste en producir poder legal, es decir, leyes, decretos y órdenes: consistiendo el resto de su actividad en controlar su aplicación*, por los mismos funcionarios del Estado, sometidos, a su vez, al control de los cuerpos de inspección, Tribunal de Cuentas a la cabeza, y naturalmente sobre los ciudadanos sometidos a las leyes.<sup>576</sup>

En este momento de la argumentación, Althusser introduce la madre de todas las preguntas acerca del Estado como máquina: “¿Cuál es, pues, la energía A que es transformada en poder (legal) por la máquina del Estado?” Althusser contestará que es la energía-Fuerza o energía-Violencia, la cual “no ha sido transformada en poder, que no ha sido transformada en leyes y en derecho”.<sup>577</sup> Pero esta fuerza o violencia no es otra que la lucha de clases donde la clase dominante tiene que imponer su fuerza y su violencia para repeler y mantener sometida la fuerza y la violencia de la clase dominada. Dicho con otras palabras, en la lucha de clases siempre resultará ganadora la fuerza y la violencia de la clase dominante, cuyo excedente, en relación a la fuerza y la

---

<sup>576</sup>Ibid., p. 127.

<sup>577</sup>Ibid., p. 128.

violencia de la clase subalterna, será precisamente la energía A (violencia) que será transformada en energía B (legal), dejando oculto que el poder legal es en el fondo el exceso de violencia de una clase sobre otra (¿la continuación de la violencia por otros medios y en otro terreno?):

Al igual que Marx ha podido decir que «en el traje, el sastre ha desaparecido» (él y toda la energía que ha utilizado para cortar y coser), en el Estado, todo el trasmundo del enfrentamiento de fuerzas y violencias, *las peores violencias de la lucha de clases, han desaparecido, en beneficio de su sola y única resultante: la fuerza de la clase dominante, que no se presenta como lo que es: exceso de su propia fuerza sobre la fuerza de las clases dominadas, sino como Fuerza sin más*. Y es precisamente esa Fuerza o Violencia la que es transformada en poder por la máquina del Estado.<sup>578</sup>

Con lo dicho, el fragmento que citamos más arriba tiene un mayor sentido, pues aparecen juntas las nociones de Althusser sobre el Estado en relación con su separación de la lucha de clases: su comparación con un aparato y una máquina, su uso de las ideologías y, finalmente, su papel en la reproducción. Por su importancia, y porque nos sirve para retomar el tema de la ideología y los aparatos ideológicos de estado, lo citaremos de nuevo:

Y no es sólo *en su cuerpo* donde el Estado está *hecho para* rechazar este «trasmundo» del que sólo emerge para ahogar necesariamente todo lo demás, la Fuerza de la única clase dominante: *está hecho para eso también en la ideología que profesa*, una ideología que, bajo mil formas, niega la existencia de la lucha de clases, niega el funcionamiento de la naturaleza de clase del Estado, para farfullar, por la boca convencida de sus funcionarios (o de los partidos que tienen interés en ello o que viven en la complicidad de esta ilusión), el catecismo de las virtudes del «servicio público», del Estado-servicio público, ¡con el pretexto de que asegura el correo, las líneas férreas, los hospitales y el tabaco! Hay ahí una *prodigiosa operación de*

---

<sup>578</sup>Ibid., p. 129.

*anulación, de amnesia y de represión política.* Es esa operación la que consolida y asegura la «separación» del Estado de la que la clase dominante tiene la mayor necesidad, no sólo en su ideología sino hasta en su práctica, para asegurar la perpetuación de su hegemonía.<sup>579</sup>

### **III.1.5. Aparatos ideológicos del Estado**

Es muy importante no pasar por alto que Althusser no intentó destruir las concepciones de Marx y Lenin sobre el Estado, sino, como se ha visto, buscó desarrollar algunas de sus ideas para llevarlas fuera de sus límites. De hecho, para Althusser el marxismo, en el terreno de la práctica política, ha tratado al Estado como a una realidad más compleja, misma que no corresponde a lo que, en el terreno de la teoría, se piensa sobre éste (sobre el Estado). De ahí que uno de los objetivos del autor francés haya sido el de tratar de proponer un concepto que nos ayudara a conformar una teoría del Estado que correspondiera a la práctica política del marxismo.<sup>580</sup> Por eso dice que a las dos realidades correctamente reconocidas por el marxismo —el poder del Estado y el aparato de Estado— les hacía falta la de los aparatos ideológicos del Estado, los cuales forman parte del aparato del Estado, pero sin llegar a confundirse con éste. Althusser nos recuerda que el aparato de Estado consta de un aparato represivo (tribunales, policía, prisiones, ejército, gobierno, administración, etc.) que “funciona mediante la violencia”; y de los aparatos ideológicos del Estado que funcionan con ideologías.<sup>581</sup> Pero aclara que aunque el aparato represor funcione por medio de la violencia, eso no excluye que en algunas ocasiones también lo haga de modo ideológico. Tal es el caso del ejército o de

---

<sup>579</sup>Ibid., p. 130.

<sup>580</sup> Ver la introducción de Jacques Bidet a la obra de donde Althusser extrajo el texto que estamos revisando: Jacques Bidet “En guise d’introduction: une invitation à relire Althusser”, en Althusser, Louis: *Sur la reproduction*, Presses Universitaires de France, París, 1995, pp. 5-14.

<sup>581</sup>Althusser, Louis: “Ideología y aparatos ideológicos del estado” en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México, 1984, p. 111.

la policía que se sirven de la ideología “tanto para asegurar su propia cohesión y reproducción como para proyectar afuera sus “valores””.<sup>582</sup> Y lo mismo sucede con los aparatos ideológicos que no sólo funcionan mediante las ideologías, sino también mediante la represión o la violencia. Para ejemplificar este caso se pone de ejemplo y menciona lo que sufrió en carne propia cuando pertenecía al Partido Comunista de Francia: “Tuve que enfrentarme directamente con el *aparato represivo del Partido*. No es sólo el Estado el que posee un aparato represivo: todo aparato ideológico, cualquiera que sea, dispone de él”.<sup>583</sup> Pero no sólo los partidos políticos funcionan coactiva e ideológicamente, Althusser agrega los aparatos ideológicos de la escuela y de la iglesia que ““educan” con métodos apropiados y con sanciones, exclusiones, selecciones, etc.”.<sup>584</sup>

Para Althusser no está de más reiterar que la reproducción del sistema no depende únicamente del uso de la violencia para mantener sosegadas a las clases sociales subordinadas. Para él, se contribuirá al mismo fin, y quizás de manera más eficaz, si la furia de las masas es contenida por medio de una ideología, y unos aparatos ideológicos, que las seduzca para aceptar su condición. Por tal motivo, Althusser se atreve a afirmar que “para que el poder de la clase dominante sea duradero (y esto es desde Maquiavelo) es preciso que dicha clase transforme su poder represivo y violento en un poder consentido, aceptado. Y mediante el consentimiento libre de sus sujetos debe obtener una obediencia que con la sola fuerza no podría lograr ni mantener”.<sup>585</sup>

---

<sup>582</sup>Ídem.

<sup>583</sup>Althusser, Louis: *El porvenir es largo*, Ediciones Destino, Barcelona, 1992, p. 267.

<sup>584</sup>Althusser, Louis: “Ideología y aparatos ideológicos del estado” en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México, 1984, p. 111.

<sup>585</sup>Althusser, Louis: *Filosofía y marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*, Siglo XXI, México, 1988, pp. 70-71.

Hechas las aclaraciones, Althusser llama a los aparatos ideológicos del estado (AIE)<sup>586</sup> a “cierto número de realidades que se presentan al observador bajo la forma de instituciones precisas y especializadas”,<sup>587</sup> ¿qué realidades?: “Los AIE religiosos (el sistema de las distintas iglesias); los AIE escolares (el sistema de las distintas “escuelas” públicas y privadas); los AIE familiares; los AIE jurídicos; los AIE políticos (el sistema político, sus distintos partidos); los AIE sindicales; los AIE de información (prensa, radio, televisión, etcétera); los AIE culturales (literatura, bellas artes, etcétera)”.<sup>588</sup>

Es precisamente en los aparatos ideológicos donde la ideología expresa su materialidad, y su tratamiento servirá a Althusser, según Paul Ricoeur, para mostrar que la ideología no es asunto exclusivo de ideas, sino también de “instancias reales”.<sup>589</sup> De hecho, desde la forma en la que Althusser define el concepto de “aparato” ya nos podemos dar cuenta hacia dónde dirige su argumentación. Para él un aparato es “una suerte de mecanismo en el que todas las partes, todos los engranajes, concurren hacia el mismo fin”,<sup>590</sup> ¿cuál fin?, en el caso de los aparatos ideológicos del Estado será el de la reproducción de las relaciones vigentes de explotación. En la opinión de Jorge Larraín, además de que Althusser nunca pierde de vista la relación de la ideología con la reproducción de ciertas relaciones de producción, “busca establecer cuál es la base

---

<sup>586</sup> Althusser utiliza estas siglas para referirse a los aparatos ideológicos del estado, y lo hace para abreviar. No obstante nunca falta alguien que quiera encontrarle tres pies al gato y vea en las siglas la expresión de algún trauma oculto de Althusser. Es el caso de Jean Allouch: “A aquello que era para él como un punto persecutorio..., lo llamé “aparato ideológico del Estado” y lo escribí “AIE”. La reunión de estas tres letras es una acrofonía. Pero ¿cómo no transliterarla en la interjección “aie!”[¡ay!], que Hélène Legotien-Rytman jamás pronunció?”. Jean Allouch en Roudinesco, Elisabeth: *Filósofos en la tormenta*, FCE, Argentina, 2009, p. 185.

<sup>587</sup> Althusser, Louis: “Ideología y aparatos ideológicos del estado” en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México, 1984, p. 109.

<sup>588</sup> *Ibid.*, pp. 109-110.

<sup>589</sup> Ricoeur, Paul: *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1991, p. 169.

<sup>590</sup> Althusser, Louis: *Marx dentro de sus límites*, Ediciones Akal, Madrid, 2003, p. 102. Ricoeur señala que debemos darle la importancia que merece al hecho de que Althusser hable de aparatos ideológicos y no de instituciones ideológicas, ya que “un aparato es algo que funciona y, por lo tanto, es conceptualmente afín a las estructural, la reproducción y al lenguaje estructural en general. Todas estas funciones son anónimas y pueden existir y desarrollarse por sí mismas”. Ricoeur, Paul: *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1991, p. 169.

material o institucional donde la ideología se crea y disemina”.<sup>591</sup> Esto no desentona con lo dicho por Althusser en una entrevista a Fernanda Navarro:

Podemos afirmar que en instituciones tales como la Iglesia, la Escuela, la Familia, los Partidos políticos, la Asociación de Médicos o Abogados, etc., es donde encuentran las ideologías prácticas sus condiciones y formas materiales de existencia, su soporte material, ya que ese cuerpo de ideas es inseparable de un sistema de instituciones.<sup>592</sup>

En sus desgarradoras memorias, Althusser señala que Spinoza y Pascal le enseñaron el camino tanto para llegar a su concepción del aparato ideológico de la iglesia, como para entender “la existencia material de la ideología, no sólo sobre sus condiciones materiales (lo que ya se encuentra en Marx y, antes y después de él, en un gran número de autores), sino sobre la materialidad de su existencia misma”.<sup>593</sup>

Ahora bien, Althusser le dará un nivel distinto de importancia a los diferentes aparatos ideológicos. Para él no todos los aparatos ideológicos contribuyen de igual manera a reproducir las relaciones dominantes; uno(s) contribuirá(n) a ese fin en mayor medida que otro(s), dependiendo del tipo de formación social donde se encuentre(n). En el caso del feudalismo, el aparato ideológico predominante fue, sin duda, el de la iglesia. En el caso del capitalismo, Althusser menciona<sup>594</sup> los aparatos ideológicos de la información, el cual bombardea ideológicamente a los individuos con discursos a favor de la democracia, del nacionalismo, de la libertad y de la moralidad; y el de la religión, el cual se encarga de prometer paraísos para después de la muerte, siempre y cuando la clase expoliada ofrezca la otra mejilla y obedezca y ame a sus victimarios. También le

---

<sup>591</sup>Larrain, Jorge: *El concepto de ideología*, Vol. 2, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007, p. 129.

<sup>592</sup>Althusser, Louis: *Filosofía y marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*, Siglo XXI, México, 1988, p. 67.

<sup>593</sup>Althusser, Louis: *El porvenir es largo*, Ediciones Destino, Barcelona, 1992, p. 290.

<sup>594</sup>Althusser, Louis: “Ideología y aparatos ideológicos del estado” en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México, 1984, p. 117.

otorgó un lugar importante a la familia, y no sólo por ser aquel “terrible, horroroso y más espantoso de todos los aparatos ideológicos del Estado”,<sup>595</sup> sino también porque a través de ésta (de la familia) se inculcan todo tipo de normas y valores que son el caldo de cultivo para la explotación sin oposición. Althusser se pone otra vez de ejemplo, y habla de cómo padeció en carne propia al aparato ideológico de la familia:

Y esto solamente por una mezcla atroz de miedo, de educación, de respeto, de timidez, de culpabilidad, que me habían sido inculcados por mis propios padres, cogidos ellos mismos y atrapados como nunca dentro de esa estructura ideológica atroz para mi madre y también para mi padre, aunque pareciera algo distinto, y todo ello para qué, sino para inculcar a un niño todos los altos valores que sirven dentro de la sociedad en la que vive, el respeto absoluto a toda autoridad absoluta y por encima de todo al Estado del que, después de Marx y del Lenin, gracias a Dios, sabemos que es una terrible «máquina» al servicio (sí, Forssaert; sí, Gramsci), no de la clase dominante, que nunca se encuentra sola en el poder, sino de las clases que constituyen el «bloque en el poder».<sup>596</sup>

No obstante la importancia que tuvo para Althusser el aparato ideológico familiar, le asignará al AIE de la educación el lugar dominante para la reproducción del sistema, ya que además de enseñar a los agentes productivos los conocimientos técnicos para producir, inculcará “las reglas del sistema”,<sup>597</sup> es decir, el agente productivo “desde la escuela, ha sido “capacitado” para cumplir ciertas normas sociales que regulan conductas: puntualidad, eficiencia, obediencia, responsabilidad, amor familiar y el reconocimiento a toda forma de autoridad”.<sup>598</sup> Dicho con otras palabras:

---

<sup>595</sup> Althusser, Louis: *El porvenir es largo*, Ediciones Destino, Barcelona, 1992, p. 140.

<sup>596</sup> Ídem.

<sup>597</sup> Ricoeur, Paul: *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1991, p. 169

<sup>598</sup> Althusser, Louis: *Filosofía y marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*, Siglo XXI, México, 1988, p. 68.

Ya que la escuela recibe a los niños de todas las clases sociales desde los jardines infantiles y desde ese momento... les inculca durante muchos años... “saberes prácticos” tomados de la ideología dominante. En algún momento, alrededor de los dieciséis años, una gran masa de niños cae “en la producción”: los trabajadores y los pequeños agricultores. Otra porción de la juventud escolarizada continúa estudiando: tarde o temprano va a dar a la provisión de cargos medianos: empleados, funcionarios, pequeños burgueses de todas clases. Un último sector llega a la cima, sea para caer en la semicesantía intelectual, sea para convertirse,, aparte de los “intelectuales del trabajador colectivo”, en agentes de la explotación (capitalistas, empresarios), en agentes de la represión (militares, policías, políticos, administradores, etc.), o en profesionales de la ideología (sacerdotes de toda especie, que son, en su mayoría, “laicos” convencidos).<sup>599</sup>

Con esto ya se puede ir aclarando por qué Althusser señala que la escuela es el aparato ideológico por antonomasia dentro de las sociedades capitalistas. Es el aparato dominante porque es el aparato que contribuye en mayor medida a la reproducción de las relaciones sociales capitalistas. Para abonar a esa tesis, Althusser dirá que su dominancia radica en la importante cantidad de tiempo que los agentes estuvieron, y están, expuestos a la ideología que se transmite en las escuelas, es decir, a aquellos años en los que, durante “5 ó 6 días a la semana a razón de 8 horas por día”,<sup>600</sup> desde la niñez hasta la edad adulta, los futuros agentes permanecieron “sujetados” a cada grado escolar. Pero los efectos del bombardeo ideológico no se acaban en el momento que se concluye con la enseñanza escolar; continuarán hasta que los individuos se conviertan o en asalariados o en “dignos” dueños de los medios de producción. Sólo entonces se verá qué tan eficaz fue la ideología al asignar a cada uno el papel adecuado a sus funciones dentro de las relaciones de producción:

---

<sup>599</sup>Althusser, Louis: “Ideología y aparatos ideológicos del estado” en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México, 1984, p. 118.

<sup>600</sup>Ibid., p. 119.

Papel de explotado (con “conciencia profesional”, “moral”, “cívica”, “nacional” y apolíticamente altamente “desarrollada”); papel de agente de explotación (saber mandar y hablar a los trabajadores: “relaciones humanas”); papel de agente de la represión (saber mandar y hacerse obedecer “sin discusión” o saber manejar la demagogia retórica de los dirigentes políticos), o papel de agentes profesionales de la ideología (que saben tratar respetuosa –es decir, despectivamente- las conciencias, y mediante la coerción, la demagogia conveniente, según todo cuanto se acomode a la moral, a la virtud, a la “trascendencia”, a la nación, etc.).<sup>601</sup>

### **III.1.6. Dos conceptos para entender la ideología**

Una vez que Althusser nos explicó qué es un aparato ideológico del estado, cuántos existen, y cuál es la función de cada uno de estos en la reproducción de las relaciones sociales de producción, todo su esfuerzo se concentrará en explicarnos “cómo opera la ideología dentro de estos aparatos ideológicos”,<sup>602</sup> y para ello introducirá los conceptos de interpelación e imaginario.

#### **III.1.6.1. Imaginario**

Cuando Althusser expone los conceptos de imaginario e interpelación se encuentra ya en otro nivel de análisis, pues su preocupación no se centrará en una teoría de las ideologías particulares, sino en una teoría de la ideología en general. Ya no analiza tal o cual ideología (religiosa, política, etc.) que se puede ubicar en un determinado momento histórico, y que expresa “posiciones de clase”. Su propuesta es, ahora, entender a la

---

<sup>601</sup>Ibid., p. 118.

<sup>602</sup>Larraín, Jorge: *El concepto de ideología*, Vol. 2, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007, p. 129.

ideología que “no tiene historia”<sup>603</sup> y que da sustento a la teoría de las ideologías particulares.

La expresión “la ideología no tiene historia” la retoma Althusser textualmente de *La ideología alemana*<sup>604</sup> de Marx y Engels, pero, como indica el autor francés, sólo la retoma textualmente, lo cual no quiere decir que conserve el mismo significado que el que le dieron los comunistas alemanes. Marx y Engels, con la frase “la ideología no tiene historia”, querían dar a entender que “la ideología no es nada, en tanto puro sueño”, y que “la ideología carece de historia”.<sup>605</sup> En cambio, para Althusser (influido por la noción freudiana sobre la eternidad del inconsciente) dicha expresión significará que la ideología es eterna, donde lo eterno, a su vez, “significa no lo trascendente a toda historia (temporal), sino lo omnipresente, lo transhistórico y por tanto inmutable”.<sup>606</sup> En otras palabras, “lo propio de la ideología es el estar dotada de una estructura y de un funcionamiento tales que la convierten en realidad no histórica”.<sup>607</sup> Ahora se podrá entender todavía más por qué para Althusser, como vimos anteriormente, la ideología no es un fenómeno de alguna formación social en específico, sino una estructura de la cual no podrá prescindir ningún tipo de sociedad. Nos guste o no, seguirá habiendo ideología en las sociedades que vengan después del capitalismo, incluso si se trata de una sociedad comunista o sin clases.<sup>608</sup> En un texto publicado póstumamente, Althusser abrazará la idea de que una teoría de la ideología en general tiene la ventaja de “que nos muestra concretamente cómo «funciona» la ideología en su nivel más concreto, en el nivel de los sujetos individuales, es decir, de los hombres tal como existen, en su

---

<sup>603</sup> Althusser, Louis: “Ideología y aparatos ideológicos del estado” en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México, 1984, p. 121.

<sup>604</sup> Marx/Engels: *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, p. 26.

<sup>605</sup> Althusser, Louis: “Ideología y aparatos ideológicos del estado” en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México, 1984, p. 122.

<sup>606</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>607</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>608</sup> Cfr. Ricoeur, Paul: *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1991, p. 173.

individualidad concreta, en su trabajo, su vida cotidiana, sus actos sus compromisos, sus vacilaciones, sus dudas tanto como sus certezas más inmediatas”.<sup>609</sup>

Ahora bien, Althusser propondrá una tesis sobre la ideología en el sentido señalado, la cual implicará el concepto de imaginario que ya había esbozado en obras anteriores (las cuales se vieron al final del segundo capítulo), pero que ahora adquirirá otro significado al convivir con los conceptos de aparato ideológico e interpelación. Lo mismo que otros conceptos, el concepto de imaginario lo importa Althusser del psicoanálisis, específicamente de la teoría de Jacques Lacan. Desde luego que la concepción lacaniana de lo imaginario es mucho más compleja que la ofrecida por Althusser, dado que está fuertemente relacionada con los otros dos pilares de su teoría: lo real y lo simbólico. Aquí no vamos a analizar a profundidad el tema de lo imaginario en Lacan, ni mucho menos su relación con lo real y lo simbólico. Nos basta, para nuestros propósitos, con rescatar algunos de los comentarios hechos sobre lo imaginario que nos pueden ayudar a entender de qué manera lo relacionó Althusser a su teoría de la ideología en general. Dylan Evans, uno de los grandes conocedores de la obra lacaniana, define el concepto de imaginario de la siguiente manera:

El empleo por Lacan del término “imaginario” como sustantivo data de 1936. Desde el principio esta palabra estuvo asociada con ilusión, fascinación y seducción, y se relacionó específicamente con la RELACIÓN DUAL entre el YO y la IMAGEN ESPECULAR [las mayúsculas son del autor]. Sin embargo, es importante observar que si bien lo imaginario siempre retiene la connotación de ilusión y señuelo, no es sencillamente sinónimo de “lo ilusorio”, en cuanto esto último implica algo innecesario y sin consecuencias. Lo imaginario está lejos de no tener consecuencias;

---

<sup>609</sup> Althusser, Louis: *Sobre la reproducción*, Akal, Madrid, 2015, p. 215. Ver especialmente el apartado que se titula “De la ideología”.

sus efectos son poderosos en lo real, y no se trata de algo que pueda ser sencillamente descartado o “superado”.<sup>610</sup>

De esta cita podemos sacar varias pistas para entender a Althusser. En primer lugar, debe notarse que lo imaginario para Lacan no se remite únicamente a algo ilusorio, sino a lo fascinante y a lo seductor. Si tomamos en cuenta que para Althusser la ideología no es sólo una cuestión de ideas, no diríamos nada disparatado si afirmamos que para el autor francés la ideología es ilusoria,<sup>611</sup> fascinante y seductora al mismo tiempo. Incluso si se asociara la ideología exclusivamente a lo que es ilusorio, ello no le quitaría el peso o los efectos que tiene en la vida práctica de los agentes.

En segundo lugar, en la definición de lo imaginario se hace referencia a la tesis de Lacan sobre el “estadio del espejo”, la cual aparecerá implícitamente en la argumentación de Althusser. Dicha tesis fue el primer aporte importante que hizo Lacan a la teoría psicoanalista,<sup>612</sup> y surgió a partir de un experimento que involucraba a un niño y a un chimpancé, los dos con una edad de dieciocho meses,<sup>613</sup> y tuvo como una de sus finalidades la de hacer una distinción entre la inteligencia de uno y otro. Pero más allá de que se haya demostrado que el humano es más inteligente que los primates, en base a la reacción que éstos tienen cuando contemplan su reflejo en un espejo, lo más importante para el psicoanalista francés fue el haber dado cuenta de las diferentes etapas por las que los infantes van formando su yo. Veamos cómo lo define Evans:

---

<sup>610</sup> Evans, Dylan: *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, Paidós, Buenos Aires 2005, p.109.

<sup>611</sup> Para un análisis más profundo del aspecto ilusorio de lo “imaginario” véase: De Ípola, Emilio: *Ideología y discurso populista*, Folios Ediciones, México, 1982, p. 39.

<sup>612</sup> Evans, Dylan: *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, Paidós, Buenos Aires 2005, p. 81.

<sup>613</sup> Lacan, Jacques: *Escritos 1*, Siglo XXI Editores, México, 1980, p. 11.

El estadio del espejo describe la formación del YO a través del proceso de identificación: el yo es el resultado de identificarse con la propia IMAGEN ESPECULAR. La clave de este fenómeno está en el carácter prematuro de la cría humana: a los seis meses, el bebé carece todavía de coordinación. No obstante, su sistema visual está relativamente avanzado, lo que significa que puede reconocerse en el espejo antes de haber alcanzado el control de sus movimientos corporales. La criatura ve su propia imagen como un todo [...], y la síntesis de esta imagen genera una sensación de contraste con la falta de coordinación del cuerpo, que es experimentado como CUERPO FRAGMENTADO; este contraste es primero sentido por el infante como una rivalidad con su propia imagen, porque la completud de la imagen amenaza al sujeto con la fragmentación; el estadio del espejo suscita de tal modo una tensión agresiva entre el sujeto y la imagen [...] Para resolver esta tensión agresiva, el sujeto se identifica con la imagen; esta identificación primaria con lo semejante es lo que da forma al yo.<sup>614</sup>

Terry Eagleton no discrepó de esta interpretación de lo imaginario y la etapa del espejo, y buscó conectarla con la ideología. Lo primero que debemos tomar en cuenta es que lo “imaginario” en la obra de Althusser no es algo “irreal” sino “relativo a una imagen”. Esta noción, dice el marxista inglés, tiene que ver con lo que Lacan llama la etapa del espejo, precisamente porque nos ayuda a entender cómo se forma la subjetividad de un niño pequeño a raíz del reconocimiento erróneo de “su propio estado real”, es decir, el infante se identifica con su reflejo en el espejo; pero la imagen es la de un cuerpo unificado que no corresponde a su cuerpo real que está “físicamente descoordinado”,<sup>615</sup> lo cual no impide que se reconozca erróneamente o que se “imagine” como un ser unificado. Trasladando esta tesis al planteamiento de Althusser sobre la ideología, tenemos el siguiente resultado: “De forma similar, en el ámbito ideológico el sujeto humano va más allá de su verdadero estado de difusión o descentramiento y

---

<sup>614</sup> Evans, Dylan: *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, Paidós, Buenos Aires 2005, p.82. [Las mayúsculas son del autor].

<sup>615</sup> Eagleton, Terry: *Ideología. Una introducción*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 188.

encuentra una imagen consoladoramente coherente de sí mismo reflejada en el «espejo» de un discurso ideológico dominante. Dotado de este yo imaginario, que para Lacan supone una «alienación» del sujeto, es capaz entonces de obrar de manera socialmente adecuada”.<sup>616</sup>

Una vez que vimos estos comentarios, nos podemos enfrentar de mejor manera a la tesis central que nos propone Althusser sobre la ideología en general, a saber: “la ideología es una “representación” de la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia”.<sup>617</sup> Para llegar a esa tesis, Althusser dirá cómo no se debe entender lo imaginario y su relación con la ideología. Muchos estudiosos de la ideología consideran, de manera equivocada, que las ideologías (religiosas, políticas, etc.) son “concepciones del mundo” que son en gran parte imaginarias y, por lo mismo, no “corresponde a la realidad”.<sup>618</sup> Por tal razón, estos mismos teóricos aunque consideran a dichas concepciones del mundo como ideas o ilusiones que no corresponden a la realidad, sostienen que dichas ilusiones sí aluden a la realidad, pues basta un análisis profundo de éstas, o más bien un esfuerzo interpretativo, para detectar la realidad que representan; “para encontrar, bajo la representación imaginaria del mundo, la realidad misma del mundo”.<sup>619</sup>

Es entonces que Althusser formula la siguiente pregunta: “¿Por qué “necesitan” los hombres esta transposición imaginaria de sus condiciones reales de existencia para “representarse” sus reales condiciones de existencia?” La pregunta será contestada

---

<sup>616</sup> Ídem.

<sup>617</sup> Althusser, Louis: “Ideología y aparatos ideológicos del estado” en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México, 1984, p. 123.

<sup>618</sup> En *Sobre la reproducción*, Althusser lo dice en los siguientes términos: La ideología es un parcheado imaginario, un puro sueño, vacío y vano, constituido por los «residuos diurnos» de la única realidad plena y positiva, la de la historia concreta de los individuos concretos, materiales, que producen materialmente sus existencia”. Althusser, Louis: *Sobre la reproducción*, Akal, Madrid, 2015, p. 214.

<sup>619</sup> Althusser, Louis: “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México, 1984, p. 124.

equivocadamente tanto por los filósofos “mecanicistas” del siglo XVIII, como por Feuerbach y compañía. En los dos casos se suponía una relación entre la concepción imaginaria del mundo (ideología) y las relaciones materiales, donde la primera era el reflejo directo de las segundas.<sup>620</sup> Los filósofos “mecanicistas” le echaban toda la culpa de la deformación imaginaria a los curas y a los déspotas, pues eran los artífices de las mentiras (ideologías) con las que hacían creer a los devotos y súbditos que a quien obedecían era a Dios y no a ellos (a los curas y déspotas): “había entonces una causa para la transposición imaginaria de las condiciones reales de existencia: la existencia de algunos cínicos que afirmaban su dominación y explotación al “pueblo” sobre una falsa representación del mundo, inventada por ellos a fin de someter los espíritus y dominar la imaginación”.<sup>621</sup> En el caso de Feuerbach, que también responde de manera incorrecta la pregunta anterior, Althusser dirá lo siguiente:

[Feuerbach] Busca y encuentra, también, una causa de la transposición y de la deformación imaginaria de las condiciones reales de existencia de los hombres, en una palabra, una causa de la alienación en lo imaginativo de la representación de las condiciones reales de existencia de los hombres. Esta ya no reside ni en los curas ni en los déspotas ni en su propia imaginación activa ni en la imaginación pasiva de las víctimas. La causa es la alienación material que se da en las condiciones de existencia de los hombres mismos”.<sup>622</sup>

Después de la descalificación que realiza, Althusser señalará que la ideología no debe entenderse como un conjunto de ideas que poseen los individuos y que son el reflejo de la “realidad” o de sus condiciones de existencia, sino como una representación de la relación imaginaria que se tiene sobre la realidad. Por tal motivo,

---

<sup>620</sup> “Lo que se refleja en la representación imaginaria del mundo que se encuentra en la ideología son las condiciones de existencia de los hombres; es decir, su mundo real”. *Ibíd.*, p. 125.

<sup>621</sup> *Ídem.*

<sup>622</sup> *Ibíd.*, p. 125.

dice Pascale Gillot que la ideología es una “representación de representación”, es decir, hay una “doble reflexividad” y la ideología “no es simplemente una representación – invertida- de la vida real”, lo cual coloca a Althusser como crítico “del modelo mecanicista del reflejo o del eco”.<sup>623</sup>

En el mismo sentido es el comentario de Paul Ricoeur, quien dice que si hay una deformación en la ideología, ésta no será la del mundo que nos representamos (nuestras condiciones de existencia), más bien “lo deformado es nuestra relación con la realidad”.<sup>624</sup> Cuando Althusser dice que “la naturaleza imaginaria de esta relación sostiene toda la deformación imaginaria que se pueda observar... en toda ideología”, él está suponiendo, según la interpretación de Ricoeur, la existencia de una mediación simbólica también imaginaria, ya que cuando se habla de una relación entre el sujeto y el mundo, el agente y las condiciones materiales, una relación que puede calificarse como deformada, se estaría suponiendo una estructura simbólica pues “no podríamos comprender que haya imágenes deformadas si no hubiera primero una estructura imaginaria primaria de nuestro estar en el mundo, estructura que está en la base de todas las deformaciones”.<sup>625</sup>

En la opinión de Ricoeur, Althusser dará un giro al hablar de ideología no en los términos utilizados por Marx y Engels en *La ideología alemana*, a saber: el lenguaje de la representación que está permeado de antropologismo. Por el contrario, el autor de *Lenin y la filosofía* utilizará el lenguaje del “aparato”, ¿por qué? Porque “la ideología tiene una existencia material”, y porque “sostiene que mientras ningún marxista puede decir nada que no sea ideológico tocante a las raíces de la deformación producida en algún estrato imaginario, cualquier marxista puede en cambio hablar científicamente del

---

<sup>623</sup> Gillot, Pascale: *Althusser y el psicoanálisis*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2010, p. 102.

<sup>624</sup> Ricoeur, Paul: *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1991, p. 178.

<sup>625</sup> Ídem.

aparato ideológico en el cual se desarrolla la deformación”.<sup>626</sup>Y Ricoeur no anda muy perdido, dado que Althusser señalará, después de su tesis expuesta, una segunda tesis que a la letra dice: “La ideología tiene existencia material”.<sup>627</sup>

Optar por entender a la ideología como algo que tiene existencia material, y no como algo que existe ideal o espiritualmente, es indispensable, según Althusser, para llegar a establecer la verdadera naturaleza de la ideología. Para mostrar la materialidad de la ideología, nos recuerda que toda ideología, ya sea moral, religiosa, política, etc., se realiza o existe en un aparato y en sus prácticas. Como ejemplo de ello pone el de un individuo que puede tener creencias en Dios (ideología religiosa), en el deber (ideología moral) y/o en la justicia (ideología jurídico-política):

El individuo en cuestión se conduce de tal o cual manera, adopta tal o cual comportamiento práctico y, lo que no es menos, participa de ciertas prácticas normadas, las del aparato ideológico del que dependen las “ideas” que ha elegido libremente con toda conciencia y en tanto que sujeto. Si cree en Dios, va a la iglesia, asiste a misa, se arrodilla, reza, se confiesa, hace penitencia (antaoño ésta era material en el sentido corriente del término) y naturalmente, se arrepiente y continua, etc. Si cree en el deber, adoptará los correspondientes comportamientos, inscritos en prácticas rituales, “conforme mandan las buenas costumbres”. Si cree en la justicia, se someterá sin discutir a las normas del derecho e incluso llegará a protestar cuando se las viola, firmará peticiones, participará en manifestaciones, etc.<sup>628</sup>

En la opinión de Althusser, este ejemplo puede ser interpretado de manera ideológica o de manera científica. Si se interpreta de manera ideológica se dirá que los sujetos o actúan conforme a sus ideas, o le prestan a sus actos otras ideas. Pero en todo

---

<sup>626</sup>Ibid., p. 179.

<sup>627</sup> Althusser, Louis: “Ideología y aparatos ideológicos del estado” en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México, 1984, p. 126.

<sup>628</sup>Ibid., pp 127-128.

caso se supone que “las “ideas” de un sujeto existen en sus actos”.<sup>629</sup> En cambio, si se interpreta científicamente, ya no se dirá que la ideología habla exclusivamente de ideas, sino de “actos insertos en prácticas”, o mejor dicho, *prácticas* que están regidas por los *rituales* en los que están insertas; rituales que, a su vez, se ubican dentro de los aparatos ideológicos. De su planteamiento sobre la ideología, Althusser señala que ha borrado el término “idea”; ha integrado los de prácticas, rituales y aparato ideológico; y ha conservado los términos de sujeto, conciencia, creencia y actos. Y de estos últimos retomará el de “sujeto”, que es el término central de toda teoría de la ideología, ya que “no hay ideología sino por y para sujetos”.<sup>630</sup> Para entender cuál es el concepto de sujeto que maneja, y entender todavía más su concepción de lo imaginario, analicemos uno de sus aportes más originales a la teoría marxista de la ideología: el concepto de interpelación.

### **III.1.6.2. Interpelación**

Althusser no pasará por alto las dos formas en las que se puede definir el término sujeto a la hora de señalarnos cómo la ideología produce sujetos. Los dos significados de la palabra sujeto que él rescata son: “1) una subjetividad libre, un centro de iniciativas, consciente y responsable de sus actos; 2) un ser sometido, sujeto a una autoridad superior y, por tanto, privado de toda libertad, salvo de la de aceptar libremente su sumisión”.<sup>631</sup> Estas dos definiciones de “sujeto” claramente van a mostrar, como dice Emilio De Ípola, las dos funciones principales que tiene la interpelación: a) la constitución de los sujetos donde éstos se reconocen como “personas libres”; b) “la

---

<sup>629</sup>Ibid., p. 128.

<sup>630</sup>Ibid., p. 129.

<sup>631</sup>Ibid., p. 138.

exigencia de servidumbre que inexorablemente comporta ese mecanismo interpelatorio”.<sup>632</sup> Veamos cómo Althusser juega con los conceptos de sujeto e interpelación.

Nos habíamos quedado, en el apartado anterior, en la tesis de Althusser donde sostiene que la ideología existe “por y para los sujetos”. La tesis involucra el concepto de interpelación, y nos mete de lleno en los argumentos de Althusser para demostrar que la ideología no tiene historia. No perdamos de vista que para el autor francés existió una distinción entre, por un lado, una teoría de las ideologías que tienen características propias (las religiosas, las políticas, etc.) y que pueden ser situadas en un momento histórico y, por el otro, una teoría de la ideología en general, en la cual la ideología es eterna o no tiene historia como el inconsciente freudiano. Independientemente de las posibles contradicciones, paradojas, o consecuencias negativas para la emancipación que tiene tal distinción (más adelante veremos unas críticas al respecto), Althusser presentó una serie de ideas que todavía hoy siguen discutiéndose aunque no tanto como se merece. La teoría de la ideología en general intenta mostrar que la ideología estuvo, está y estará presente en toda formación social (capitalista, comunista, etc.), porque, como ya se vio, “el hombre es por naturaleza un animal ideológico”,<sup>633</sup> y porque gracias a ella los individuos concretos se constituyen en sujetos.

En su artículo “Freud y Lacan” de 1964 Althusser ya concebía la idea de que la ideología cumplía un papel importante en el proceso que convierte individuos en sujetos, proceso por el cual un ser vivo se transforma de un simple organismo biológico a un sujeto. Pero la producción de sujetos no es nada sencilla. Para que aquel individuo conformado de carne, huesos y órganos, pase a ser un sujeto (moral, jurídico, etc.),

---

<sup>632</sup> De Ípola, Emilio. *Ideología y discurso populista*, Folios Ediciones, México, 1982, p. 34.

<sup>633</sup> *Ibid.*, p. 130.

tendrá que enfrentarse en una vehemente y permanente lucha que comienza en el momento mismo de su nacimiento, cuando sin pedirlo sea arrojado a este mundo se vea empujado a seguir alguno de los varios caminos que desembocan en la muerte prematura, en una “salud mental”, en el diván del psicólogo, en el hospital psiquiátrico o, si el proceso de sujeción funciona perfectamente, en una vida “normal” como agente productivo o como “buen sujeto” que cumple adecuadamente el papel que le fue asignado dentro de las relaciones de producción. Si este último es el caso, si se sale triunfante en la batalla que hace sujetos a los individuos, las cicatrices adquiridas en el arduo camino pasarán desapercibidas para la conciencia del sujeto, éstas quedarán grabadas en el fondo del inconsciente de donde podrán ser desentrañadas por el psicoanálisis:

El que este pequeño ser biológico sobreviva, y en lugar de sobrevivir como niño de los bosques transformado en cría de lobos o de osos[...], sobreviva el niño humano (habiendo escapado a todas las muertes de la infancia, de las cuales cuántas son muertes humanas, muertes que sancionan el fracaso de volverse-humano), esta es la prueba que todos los hombres, adultos, superaron: son para siempre amnésicos, testigos y muy a menudo víctimas de esta victoria, llevando en los más sordo, es decir en los más agudo de ellos mismos, las heridas, imperfecciones y cansancios de este combate por la vida o la muerte humanas. Algunos, la mayor parte, salieron de ello más o menos indemnes –o por lo menos se obstinan, en voz alta, en afirmarlo-; muchos de estos antiguos combatientes quedan marcados de por vida; algunos morirán, un poco después, por su combate, con las viejas heridas súbitamente reabiertas en la explosión psicótica, en la locura, última compulsión de una “reacción terapéutica negativa”; y otros, más numerosos, de la manera más “normal” del mundo, bajo el disfraz de una falla “orgánica”. La humanidad no inscribe más que a sus muertos oficiales en los memoriales de sus guerras: los que supieron morir a tiempo, es decir tarde, hombres, en guerras humanas, en las que no se desgarran y sacrifican más que lobos y dioses humanos. El psicoanálisis, en sus únicos sobrevivientes, se ocupa de otra lucha, de la única guerra sin memorias ni memoriales, que la humanidad

finge no haber jamás librado, la que siempre piensa haber ganado por adelantado, simplemente porque existe sólo por haberla sobrevivido, por vivir y crearse como cultura en la cultura humana: guerra que, a cada instante, se libra en cada uno de sus retoños, que proyectados, torcidos, rechazados, cada uno para sí mismo, en la soledad y contra la muerte, deben recorrer la larga marcha forzada que, de larvas mamíferas, los hace niños humanos, *sujetos*.<sup>634</sup>

El proceso, entonces, que tiene que ocurrir para que no seamos considerados simples larvas mamíferas, sino sujetos, es algo contrapuesto a lo que se pensó desde Descartes sobre el sujeto. Casi al final de este artículo, Althusser señala, como en otras obras que aquí hemos analizado, que no entiende por sujeto lo que cierta tradición jurídica, moral o filosófica creyó, la cual (como Hegel y la filosofía de la ilustración) lo pone como el centro de la historia. De hecho, para Althusser, los que piensan así están tan inmersos en la ideología que ni siquiera lo saben. En otras palabras, la ideología es la que crea el efecto que hace que los individuos se reconozcan como sujetos libres, autodeterminados y hacedores de su propia historia. El filósofo francés está más de acuerdo con la concepción de Marx que no supone un sujeto como centro de la historia, o con Freud, que “nos descubre a su vez que el sujeto real, el individuo en su esencia singular, no tiene la figura de un ego, centrado en el “yo”, la “conciencia”, o la “existencia””, sino “que el sujeto humano está descentrado, constituido por una estructura que tampoco tiene “centro” más que en el desconocimiento imaginario del “yo”, es decir en las formaciones ideológicas en las que se “reconoce””.<sup>635</sup>

Será dos años después (en 1966) de haber afirmado lo anterior cuando Althusser, en la obra “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, dará un paso más adelante al intentar mostrar que la ideología, o el discurso ideológico, presta un servicio especial a

---

<sup>634</sup>Althusser, Louis: *Escritos sobre psicoanálisis: Freud y Lacan*, Siglo XXI, México, 1996, pp. 36-37.

<sup>635</sup>Ibid., p. 47.

los sistemas de producción al asignar, por medio de la interpelación, la función que deben cumplir los sujetos una vez que ocupan un lugar determinado dentro de la infraestructura o proceso de producción:

El discurso ideológico (que es el discurso de la vida cotidiana, como lo observó Freud, que es el discurso de lo “vivido” y el discurso en el que se relata el sueño) induce pues un efecto-sujeto ideológico (como todo discurso induce un efecto-sujeto propio); en la medida en que el discurso ideológico interpela a los individuos, se dirige a ellos para obligarlos a asumir las funciones *Träger* requeridas por los diferentes niveles de la estructura social.<sup>636</sup>

Partiendo de esta idea, el autor Néstor Braunstein (gran conocedor de la obra de Althusser, Marx, Freud y Lacan) mostrará que los individuos son productos de la estructura social en la que son atrapados desde su nacimiento, misma que les asigna un lugar como agentes de producción y les impone toda una serie de reglas que tienen que seguir en cada una de las actividades que realicen. Esta misma estructura creará un doble efecto: el desconocimiento por parte de los individuos de ésta (de tal estructura), y la ilusión de que están actuando libremente. Desde que alguien nace, dice Braunstein, “llega para ocupar un lugar que lo espera, su nacimiento es deseado o no, un grupo humano se ha preparado para asignarle un puesto determinado (desde primogénito en una familia real hasta internado en un orfanato), se le asigna un nombre al que deberá responder, se le asignan las experiencias que podrá y las que no podrá tener, las personas que lo conocerán, la instrucción que podrá alcanzar y el uso que habrá de hacer de la misma, los alimentos que tendrá o que le faltarán, las capacidades personales que

---

<sup>636</sup>Ibid., p. 120.

podrán germinar y las que quedarán mutiladas, la clase social a la que habrá de pertenecer y la posibilidad de escapar a los determinismos de clase, etc.”<sup>637</sup>

Retomando el texto de “Ideología y aparatos ideológicos del estado”, Althusser, para mostrar por qué “toda ideología tiene la función (que la define) de “constituir” en sujetos a los individuos concretos”,<sup>638</sup> parte del hecho de que todos los seres humanos, todos sin excepción, viven de manera “espontanea” o “natural” en la ideología. Y eso ocurre porque todos, de manera acrítica, nos consideramos, y consideramos a otros, como sujetos. Desconocemos que es la misma ideología la que nos hace exclamar ¡Evidente! cuando lo decimos; cuando aseguramos tajantemente: “todos somos sujetos”. En dicha exclamación operará la función “reconocimiento ideológico” a la par del “desconocimiento ideológico”.<sup>639</sup>

Para entender la función “reconocimiento ideológico” Althusser pone el ejemplo de dos personas caminando por la calle de manera separada y que al coincidir de frente se reconocen mutuamente y se saludan. Con el ejemplo, Althusser quiere mostrar que todos “somos siempre sujetos y, como tales, practicamos sin interrupción los rituales del reconocimiento ideológico, los cuales nos garantizan que somos sujetos concretos, individuales, inconfundibles y (naturalmente) irremplazables”.<sup>640</sup> El reconocernos, y reconocer a otros, es una práctica “incesante” dentro de nuestra vida familiar, laboral, etc. Pero aunque seamos conscientes de dicha práctica, eso no significa el conocimiento del mecanismo que nos convierte en sujetos. La interpelación es precisamente el

---

<sup>637</sup>Nestor Braunstein “Relación del psicoanálisis con el materialismo histórico” en Braunstein, N./Pasternac, M./Benedito, G./Saal, F.: *Psicología: Ideología y Ciencia*, Siglo XXI, México, 1981, p. 72.

<sup>638</sup>Althusser, Louis: “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México, 1984, p. 130.

<sup>639</sup> La noción del «reconocimiento» y «desconocimiento» ideológico Althusser reconoce haberla tomado de Marx. Althusser, Louis: *Sobre la reproducción*, Akal, Madrid, 2015, p. 212.

<sup>640</sup>Althusser, Louis: “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México, 1984, p. 131.

mecanismo propuesto por Althusser para relacionar a la ideología y a la constitución de individuos en sujetos,<sup>641</sup> el mecanismo que transforma larvas mamíferas en sujetos.

El objetivo último del autor francés será, entonces, mostrar que la ideología “recluta” sujetos entre los individuos” mediante la interpelación. Así, la ideología atrapa y sujeta a individuos concretos que se encontraban por ahí caminando. Althusser dice que es como aquella interpelación policial que nos dice “¡Eh, vosotros, allá!” a la cual el interpelado, en el momento de voltear hacia el policía que interpela, “se convierte en sujeto”.<sup>642</sup> Pero aclara que por motivos expositivos tiene que describir la interpelación y sus consecuencias como una secuencia de hechos, con un antes y un después, lo cual puede causar confusiones ya que, en realidad, “los individuos siempre han sido sujetos”...”incluso antes de nacer”.<sup>643</sup> O como diría en una entrevista a Fernanda Navarro: “los individuos son desde siempre, sujetos, es decir, sujetos ya sujetados por una ideología”.<sup>644</sup> Esto no es extraño a su teoría de los aparatos

---

<sup>641</sup> Para profundizar en el tema de la ideología como productora de sujetos véase artículo de Ricardo Terriles “Sujeto y lazo social en la teoría de la ideología de Louis Althusser” en Caletti, Sergio/Romé, Natalia/Sosa, Martina (Compiladores): *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*, Ediciones Imago Mundi, Buenos Aires, 2011, p. 39.

<sup>642</sup> Althusser, Louis: “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México, 1984, p. 132. Judith Butler trata de profundizar en el ejemplo que pone Althusser sobre la interpelación y lo hace tratando de responder a dos preguntas. La primera es ¿Por qué responde el transeúnte al “¡Eh, usted!” dándose la vuelta? Dicha reacción a la interpelación, dice Butler, “indica cierto deseo de ser contemplado por la cara de la autoridad y quizás también de contemplarla, es una versión visual de una escena auditiva...que propicia el reconocimiento errado sin el cual el sujeto no puede alcanzar la sociabilidad. Según Althusser, la subjetivación es un reconocimiento *errado* o *desconocimiento* [misrecognition], una totalización falsa y provisional”. De la respuesta a la primera pregunta, surge la segunda que puede esclarecer más el asunto: “¿Qué es lo que provoca este deseo por la ley, esta fascinación por el reconocimiento errado que ofrece la amonestación, la cual establece la subordinación como el precio de la subjetivación?” La respuesta del Butler es directa: “La existencia social, la existencia como sujeto, sólo puede comprarse mediante una adhesión culpable a la ley, donde la culpabilidad garantiza la intervención aquélla y, por consiguiente, la continuación de la existencia del sujeto. Si el sujeto sólo puede asegurarnos la existencia en términos de la ley, y ésta exige la sujeción para la subjetivación, entonces, de manera perversa, uno/a puede... rendirse a la ley con el fin de seguir asegurándose la propia existencia”. Butler, Judith: *Mecanismos psíquicos del poder. Teoría sobre la sujeción*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2001, pp. 125-126.

<sup>643</sup> Althusser, Louis: “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México, 1984, p. 133.

<sup>644</sup> Althusser, Louis: *Filosofía y marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*, Siglo XXI, México, 1988, p. 65.

ideológicos, pues antes de que alguien nazca ya están en funcionamiento los aparatos ideológicos que lo recibirán con los brazos abiertos para reclutarlo o insertarlo en el lugar que le corresponde dentro de las relaciones sociales de producción. En el caso del aparato que él considera el más terrible, la familia, queda esto de manifiesto. Y de ello dio cuenta Freud, sólo que en lugar de referirse a la familia como productora de sujetos para la producción, habló del “sujeto sexual”:

Antes de nacer, por tanto, es ya y siempre un sujeto, asignado a serlo en y por la configuración ideológica familiar específica en la cual se le “espera” después de ser concebido. Resulta inútil mencionar que esta configuración ideológica familiar está, en su unicidad, muy estructurada, y que en esta estructura implacable y más o menos “patológica”... del antiguo sujeto futuro debe “encontrar” “su” lugar; es decir, convertirse en el sujeto sexual (niño o niña) que ya es por adelantado.<sup>645</sup>

Ahora bien, todo lo dicho hasta aquí sobre la interpelación supone para Althusser “la existencia de otro Sujeto”, pero no de sujetos con “s” minúscula, sino de un Sujeto con “s” mayúscula, en cuyo nombre la ideología “interpela a todos los individuos en tanto que sujetos”.<sup>646</sup> En el caso de la ideología religiosa,<sup>647</sup> el Sujeto será, desde luego, Dios. Como dice Althusser, la ideología religiosa será el conducto por el cual el gran Sujeto, es decir Dios, interpelará de diferentes maneras a los sujetos, recordándoles su existencia (de Dios) y su condición (de los sujetos) de ser sus deudores, y no sólo por deberle su propia vida (el haber sido creados por él), sino también por haber ofrecido en sacrificio a su hijo Jesús para la salvación de los humanos y el perdón de sus pecados. Obviamente, la deuda que tienen los sujetos con el

---

<sup>645</sup> Althusser, Louis: “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México, 1984, p. 134.

<sup>646</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>647</sup> De hecho, en la opinión de Ricoeur, “el empleo del término “interpelación” es una alusión al concepto teológico de llamado, de ser uno llamado por Dios”. Ricoeur, Paul: *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1991, p. 182.

Sujeto debe ser pagada con su aceptación del lugar que les tocó ocupar en el valle de lágrimas conocido también como mundo y, además, con su completa sumisión y obediencia a los dictados de Dios que da a conocer el aparato ideológico de la iglesia. Así, con la interpelación ideológica se cumplen dos objetivos: el individuo se reconoce como sujeto, al mismo tiempo que queda sujetado por “decisión propia” al gran Sujeto: “Y Moisés, interpelado-llamado por su nombre, luego de reconocer que era exactamente él el interpelado por Dios, reconoce que es sujeto, sujeto de Dios, sujeto sometido a Dios, *sujeto por el sujeto y sujeto al Sujeto*. La prueba: le obedece y hace que su pueblo obedezca las órdenes de Dios”.<sup>648</sup> Con esto se comprueba que la estructura de toda ideología “es especular; es decir, a modo de espejo” y que “los salvados serán los que hayan reconocido a Dios y los que en Dios se hayan reconocido”.<sup>649</sup>

Como ya se dijo, en el apartado dedicado a la exposición de los aparatos ideológicos, la ideología religiosa en el capitalismo no tiene un rol tan importante como el que tuvo en el modo de producción feudal. Consideramos que si toma como eje conductor el ejemplo de la ideología religiosa es precisamente porque se presta para establecer de forma más clara el concepto de interpelación. En otro de sus escritos mencionará otros ejemplos de la estructura especular de toda ideología, ejemplos que sí suponen un alto grado de importancia para la reproducción del capitalismo, a saber: “En la moral, la relación especular es la del [S]ujeto (el Deber) y los sujetos (las conciencias morales); en la ideología jurídica, la relación especular es la del Sujeto (la Justicia) y los sujetos (los hombres libres e iguales); en la ideología política, la relación especular es la

---

<sup>648</sup>Althusser, Louis: “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México, 1984, p. 136.

<sup>649</sup>Ibid., p. 137.

del Sujeto (variable...: la Patria, el Interés Nacional o General, el Progreso, la Revolución) y los sujetos (los afiliados, electores, militantes, etc.).<sup>650</sup>

Aunado a esto, Althusser señalará que la estructura especular de la ideología será “doblemente desdoblada” ya que asegura simultáneamente: “1) La interpelación de los individuos en tanto sujetos; 2) Su sujeción al Sujeto; 3) El reconocimiento mutuo entre los sujetos y el Sujeto y entre los mismos sujetos entre sí,<sup>651</sup> y finalmente el reconocimiento del sujeto por sí mismo; 4) La garantía absoluta que todo es exactamente así y de que, a condición que los sujetos reconozcan lo que son y se conduzcan en consecuencia, todo irá bien: “Así sea””.<sup>652</sup> En los cuatro casos que son producto de la estructura especular se alcanza a percibir la complejidad de la forma en la que, según Althusser, la ideología (y su materialización en prácticas y aparatos ideológicos del Estado) contribuye, aunque no sea evidente, a la reproducción de las relaciones de producción. Ahora se puede entender mejor por qué el autor francés nunca se conformó con atribuir dicha reproducción exclusivamente a los aparatos coercitivos del Estado que funcionan mediante la violencia, y que, en la mayoría de los casos, entran en acción para corregir a los que no quieren ser sujetados (lo “malos sujetos”) por ninguna Sujeto. Con la ideología, en cambio:

“Los sujetos «marchan». «Marchan solos»; sin poli en el culo, y en caso de necesidad, cuando es verdaderamente imposible hacer otra cosa con los «malos sujetos» con el apoyo intermitente y ponderado, la intervención de los destacamentos especializados en la represión, a saber, los magistrados de la Inquisición u otros

---

<sup>650</sup> Althusser, Louis: *Sobre la reproducción*, Akal, Madrid, 2015, p. 236.

<sup>651</sup>“El individuo-sujeto requiere de su propio reconocimiento como individualidad y como unidad, como un “alguien”. Pero el “uno” (sujeto) debe ser reconocido por “el otro”. Habría una necesidad psíquico-social de identificación con “el otro” para autorreconocerse como existente”. Althusser, Louis: *Filosofía y marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*, Siglo XXI, México, 1988, p. 69.

<sup>652</sup>Althusser, Louis: “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México, 1984, p. 137.

Magistrados y policías especializados, cuando se trata de ideologías distintas de la ideología religiosa. Los sujetos «marchan», reconocen que «es bien cierto», «que es así» y no de otro modo, que hay que obedecer a Dios, a De Gaulle, al patrono, al ingeniero y amar al prójimo, etc. Los sujetos marchan habiendo reconocido que «todo estaba bien» (así), y dicen, para que la cuenta esté completa: *¡Así sea!*<sup>653</sup>

En la entrevista de 1984 a Fernanda Navarro, Althusser ofreció nuevos aportes para comprender cómo opera la interpelación y se hace efectiva la ideología. Y lo hizo al responder a la pregunta de la filósofa “¿cómo la conciencia de un individuo concreto puede ser dominada por una idea o sistema de ideas?”. La respuesta de Althusser no podía ser más clara, o al menos más clara que en su obra clásica sobre la ideología, pues dice que cuando creemos en una idea, y la reconocemos como verdadera, tenemos la sensación de que no somos nosotros la parte activa en el reconocimiento, sino que, por el contrario, es la idea la que nos impone el reconocimiento de su verdad:

“Es así como las ideas que constituyen una ideología se imponen a las “conciencias libres” de los hombres, al interpelar a los individuos de forma tal que se vean obligados a reconocer libremente que esas ideas son verdaderas; que por lo tanto, están obligados a constituirse en sujetos libres, capaces de reconocer la “verdad” ahí donde se presenta, es decir, en las ideas constitutivas de la ideología”.<sup>654</sup>

Ahora ya se tienen más elementos que nos pueden ayudar a entender el sentido expresado por Althusser en la siguiente frase: “el individuo *es interpelado en tanto que*

---

<sup>653</sup> Althusser, Louis: *Sobre la reproducción*, Akal, Madrid, 2015, pp. 235-236.

<sup>654</sup> Althusser, Louis: *Filosofía y marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*, Siglo XXI, México, 1988, p. 65. De todo lo dicho Terry Eagleton hace el siguiente resumen: “La ideología está centrada en el sujeto, es decir, que tiene un carácter «antropomórfico»: nos hace ver el mundo como algo naturalmente orientado a nosotros, espontáneamente «dado» al sujeto; y el sujeto, a la inversa, se siente parte natural de esa realidad, reclamada y requerida por él. Mediante la ideología, observa Althusser, la sociedad nos «interpela» o «saluda», parece individualizarnos como seres de valor único y llamarnos por nuestro nombre. Fomenta la ilusión de que no podría pasar sin nosotros, como podemos imaginar que el niño pequeño cree que si él desapareciese del mundo se desvanecería con él. Al «identificarnos» de este modo, tentándonos personalmente a salir de la masa de individuos y volviendo benignamente su cara hacia nosotros, la ideología nos da el ser en cuanto sujetos individuales”. Eagleton, Terry: *Ideología. Una introducción*, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 188-189.

*sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, para que acepte (libremente) por tanto, su sujeción; por tanto para que “cumpla por sí mismo” los actos y los gestos de su sujeción”.*<sup>655</sup> Aunque Althusser no lo menciona, en la idea citada aparece implícito el concepto de imaginario que vimos más arriba. Emilio De Ípola lo hace explícito en su comentario al autor francés:

La ideología... constituye, mediante el mecanismo de la interpelación, a los individuos en sujetos. Soporte portador de relaciones sociales en lo real, el individuo se convierte, en lo imaginario, en principio autónomo de determinación y, por tanto, en depositario de una libertad irreductible... La ilusión de la autonomía, de la libertad, no es engendrada “desinteresadamente” por la ideología, sino para garantizar su contrario: el sometimiento; o, más precisamente para disimular el sometimiento objetivo, que se asegura por su intermedio, bajo las apariencias de una “libre” autosujeción.<sup>656</sup>

Con todo lo dicho se cierra el círculo que Althusser abrió al tratar de explicar la reproducción de las condiciones de producción en una formación social, la cual implica tanto la reproducción de los medios de producción y de la fuerza de trabajo, como la reproducción de las relaciones de producción. Dentro de esta reproducción va a jugar un papel muy importante precisamente la ideología. Así, para que la reproducción no se interrumpa, cada formación social contará con aparatos ideológicos que de forma “pacífica” harán entrar al aro de la producción a los individuos; y con aparatos represores que obligarán, mediante la violencia, a aquellos “malos sujetos” a someterse a los intereses de la clase dominante.

---

<sup>655</sup> Althusser, Louis: “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México, 1984, p. 138. Según Jacques Bidet, la interpelación, que contribuye a que tengamos la sensación de que procedemos libremente, no es una “voz interior” o “voz de la conciencia” sino “una voz pública”. Por ejemplo, “la declaración de los derechos del hombre, que proclama a todo el mundo libre e igual, declara al sujeto soberano y al soberano sujeto, y a mí mismo sujeto a mí mismo como soberano”. Jacques Bidet en Althusser, Louis: *Sobre la reproducción*, Akal, Madrid, 2015, p. 24.

<sup>656</sup> De Ípola, Emilio: *Ideología y discurso populista*, Folios Ediciones, México, 1982, p. 33.

Hay quienes piensan que, en las formaciones sociales capitalistas, la producción y reproducción no se vería interrumpida aunque no hubiera aparatos represores que la vigilaran, pues las clases dominadas (de las que se extrae el plusvalor que da vida al capital), al estar desposeídas de los medios de producción, no tienen otra opción, si quieren sobrevivir, que la de acudir, a vender su fuerza de trabajo a cambio de un salario. No obstante la importancia de esos dos factores (la desposesión de los medios de producción, y la coacción de los aparatos represores), las tesis de Althusser intentan probar que sólo la ideología crea los efectos o las ilusiones que hacen que los individuos, una vez interpelados por la ideología y los aparatos ideológicos, se conviertan en sujetos y se sujeten “libremente”, por un lado, a lo que les dicta un Sujeto con “s” mayúscula; y, por el otro, al lugar que se les asigne en la división del trabajo. En el caso de las sociedades actuales el Sujeto sería el Capital, y el dictado principal con el que nos interpela es “reprodúceme a como dé lugar”.

Con lo dicho también se cumple con el objetivo que Althusser señalaba en el doceavo capítulo de su obra *Sobre la reproducción*, titulado “De la ideología”, a saber: mostrar “qué mecanismo de la ideología <<hace actuar por sí solos>> a los individuos, sin que haya necesidad de ponerle a cada uno un gendarme en el culo”.<sup>657</sup> En suma, para que los mecanismos de la ideología funcionen como debe ser, y el individuo se reconozca como sujeto y crea someterse o sujetarse libremente al gran Sujeto, debe necesariamente desconocer que la realidad oculta es, en última instancia, la reproducción de las relaciones de producción:

Hace falta que esto sea así para que la reproducción de las relaciones de producción esté, hasta en los procesos de producción y de circulación, asegurada cada día en “la

---

<sup>657</sup> Althusser, Louis: *Sobre la reproducción*, Akal, Madrid, 2015, p. 216.

conciencia”; es decir, en el comportamiento de los individuos-sujetos que ocupan los puestos que la división técnico-social del trabajo les asigna en la producción, explotación, represión, ideologización, práctica científica, etc. ¿De qué se trata, realmente, en este mecanismo del reconocimiento especular del Sujeto y de los individuos interpelados en cuanto sujetos, y de la garantía que el Sujeto da a los sujetos si éstos aceptan libremente someterse a las “órdenes” del Sujeto? La realidad en cuestión en este mecanismo, la que necesariamente se desconoce en las formas mismas del reconocimiento (ideología=reconocimiento/desconocimiento) es, en efecto y en última instancia, la reproducción de las relaciones de producción y de las relaciones que de estas relaciones se derivan.<sup>658</sup>

### III. 1.7. ¿Y la lucha de clases?

En los apartados que acabamos de ver se expusieron todas las piezas que forman parte del rompecabezas que armó Althusser sobre la teoría de la ideología en general. Aparecieron conceptos que fueron aportes significativos y “originales” a la teoría marxista de la ideología. Sin lugar a dudas, conceptos como el imaginario, la interpelación, y el de aparato ideológico, ofrecen una nueva forma de entender la ideología y el papel que juega en la reproducción de las relaciones de producción capitalista. Lo que no hizo, fue abordar el tema de la lucha de clases y su papel dentro de la ideología y de la misma reproducción de las relaciones de producción.

Como algunos saben, *Ideología y aparatos ideológicos del estado* es un texto extraído por Althusser de un manuscrito no publicado en vida y que finalmente llevó como título *Sur la reproduction*.<sup>659</sup> En esta obra, Althusser pensaba incluir todo un

---

<sup>658</sup>Althusser, Louis: “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México, 1984, p. 138.

<sup>659</sup> Esta obra tendría títulos tan sugerentes como “Sur la reproduction des appareils de production”, “Qu’est-ce que la philosophie marxiste-léniniste?” o “De la superstructure”. La obra se publicó en francés en 1995 y finalmente se tituló “Sur la reproduction”. Althusser, Louis. *Sur la reproduction*, Press Universitaires de France, Paris, 1995, p.15. Ver la versión en español: Althusser, Louis: *Sobre la reproducción*, Akal, Madrid, 2015.

capítulo dedicado a la lucha de clases en relación al concepto de ideología.<sup>660</sup> Sin embargo, el proyecto nunca se realizó. Una vez más las circunstancias impidieron que un gran teórico marxista complementara su teoría con el concepto de lucha de clases. El primer caso, y el más emblemático, fue el de Marx, quien en su obra magna: *El capital*, y debido a su muerte, dejó interrumpida su labor teórica justamente en el capítulo que dedicaría a las clases sociales. El caso de Althusser no fue el mismo. Aunque en obras posteriores a la que venimos analizando hiciera alusión a la lucha de clases, por ejemplo: “la filosofía es, en última instancia, la lucha de clase en la teoría”,<sup>661</sup> nunca hizo un texto donde quedara establecida teóricamente y de manera clara la relación entre la lucha de clases y la ideología. A lo más que llegó fue a realizar, en 1970, un postscriptum de escasas dos páginas a la obra *Ideología y aparatos ideológicos del estado*, donde reconoce que debido a su nivel de abstracción se dejaron “en suspenso” dos “problemas importantes” relacionados con la lucha de clases.

Por un lado, Althusser señalará “El problema del *proceso conjunto* de la realización de la reproducción de las relaciones de producción”.<sup>662</sup> Aclara que en su obra analizó el problema de la reproducción como una “simple operación técnica” consistente en instruir o disciplinar a los diversos agentes para después, en la misma operación, colocarlos “en los distintos puestos de la “división técnica” del trabajo”,<sup>663</sup> lo cual no deja ver que la reproducción se da dentro de una división y organización social del trabajo donde se enfrentan las distintas clases sociales. Así, “el *proceso conjunto* de la realización de la reproducción de las relaciones de producción es abstracto, entonces,

---

<sup>660</sup> Althusser, Louis: *Sobre la reproducción*, Akal, Madrid, 2015, p. 244.

<sup>661</sup> Althusser, Louis: *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1974, p. 15.

<sup>662</sup> Althusser, Louis: “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México, 1984, p. 139.

<sup>663</sup> Ídem.

en tanto no se sitúe en la perspectiva de la lucha de clases. Situarse en la perspectiva de la reproducción es, por tanto, en último término, situarse en la perspectiva de la lucha de clases”.<sup>664</sup>

El segundo problema que señala Althusser, es “el problema de la naturaleza de clase de las ideologías que existen en una formación social”.<sup>665</sup> En este caso el autor de *Maquiavelo y nosotros* reconoce haberse expresado en términos tan abstractos sobre la ideología que se perdieron de vista la lucha de clases que subyace a la ideología de cada clase social. Es evidente dicha abstracción cuando habla de “el “mecanismo” de la ideología en general” (imaginario, interpelación, etc.); y seguirá siendo evidente cuando señala que la ideología de la clase dominante “se realiza en instituciones, en sus rituales y prácticas”, es decir, en los aparatos ideológicos del Estado. Ya no se toma en cuenta, por un lado, que la ideología dominante, que en general es la ideología de la clase dominante, si llega a serlo es porque se ejerce en medio del campo de batalla donde se enfrenta a las clases subalternas. Por el otro, debido al mismo grado de abstracción no daba cuenta de otra ideología que no fuera la de la clase dominante; no se explicaba la forma en la que surge, se desarrolla y se hace posible la existencia tanto de la ideología de la clase dominante como de la ideología de la clase dominada:

Solamente desde la perspectiva de las clases; es decir, de la lucha de clases, se puede dar cuenta de las ideologías que existen en una formación social. Pero no sólo se puede dar cuenta, a partir de allí, de la realización de la ideología dominante en los AIE y de las formas de lucha de clase cuyo sitio y campo de batalla son los AIE: también, y sobre todo a partir de allí se puede comprender de dónde provienen las ideologías que se realizan en los AIE y allí se enfrentan. Ya que, si bien los AIE representan la forma en que la ideología de la clase dominante debe necesariamente realizarse, y la forma en que la ideología de la clase dominada debe necesariamente

---

<sup>664</sup> Ídem.

<sup>665</sup> Ídem.

medir y afrontar, las ideologías no “nacén” en los AIE, sino de las clases sociales entregadas a la lucha de clases: de sus condiciones de existencia, de sus prácticas, de sus experiencias de lucha, etcétera.<sup>666</sup>

No obstante el reconocimiento que hace Althusser de su olvido de la lucha de clases, siguieron habiendo algunos huecos en su teoría sobre la ideología por donde se le colaron críticas severas desde posiciones marxistas y posmarxistas. Veamos en qué consistieron algunas de éstas.

### III.2. CRÍTICAS DEL POSMARXISMO

Las tesis que hemos analizado hasta aquí no han estado exentas de diferentes interpretaciones, ni mucho menos de críticas por parte de autores de diferentes corrientes de pensamiento. Desafortunadamente, por motivos de tiempo y espacio, en este apartado no vamos a exponer las tesis sobre la ideología que fueron formuladas por autores basados en las teorías del lenguaje y el psicoanálisis.<sup>667</sup> Tampoco analizaremos aquellas posturas (ideológicas) que hablan de un supuesto “fin de las ideologías”.<sup>668</sup> Aunque algunas de estas propuestas mantienen una posición claramente antimarxista, pensamos que sería más esclarecedor e interesante abordar las ideas de otros autores que han elaborado importantes críticas tanto a Marx como a Althusser sin hacer de ellos una caricatura o figuras de paja. Nos referimos a Jaques Rancière, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Las críticas de estos tres autores es esclarecedora no sólo porque dedicaron mucho tiempo a estudiar la teoría marxista (incluso en sus inicios se autoproclamaron o

---

<sup>666</sup> Ibid., pp. 140-141.

<sup>667</sup> Para ese fin se recomiendan dos obras fundamentales: Larrain, Jorge: *El concepto de ideología*, Vol. 1 y 2, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007; Eagleton, Terry: *Ideología. Una introducción*, Paidós, Barcelona, 2005.

<sup>668</sup> Bell, Daniel: *El fin de las ideologías. Sobre el agotamiento de las ideas políticas en los años cincuenta*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1992.

marxista o althusserianos), en especial el tema de la ideología, sino también porque dentro de sus propósitos no se encontraba el de hacer descalificaciones sumarias y sin fundamento, y sí el de basar sus críticas en argumentos, y el de proponer un “nuevo” marco teórico (posmarxista) que explicara fenómenos políticos actuales, y sirviera como estrategia para la lucha ideológica-hegemónica de los “nuevos” sujetos y movimientos sociales. Veamos primero a Rancière.

### **III.2.1. Jacques Rancière crítico de Althusser**

Jacques Rancière fue prácticamente el primero que se dio cuenta de las consecuencias que acarreaban las tesis de Althusser, en especial las que relacionadas al concepto de ideología. Y aunque en sus primeras obras asumió tanto el método como los conceptos clave del autor de *La revolución teórica de Marx*, en poco tiempo vino la desilusión y se convirtió en el más serio crítico, de aquel entonces, de su maestro. Por simple casualidad, también la obra de Rancière puede ser dividida, como en el caso de Marx y Althusser, en dos etapas: la etapa althusseriana y la posalthusseriana.<sup>669</sup> Veamos en qué consisten.

Como todo mundo sabe, Jacques Rancière fue uno de los autores más brillantes que formó parte de aquel grupo que rodeó a Althusser para leer críticamente (sintomáticamente) *El capital* de Marx. El escrito con el que contribuyó Rancière tiene un título de lo más esclarecedor: “El concepto de crítica y la crítica de la economía política desde los *Manuscritos de 1844* a *El capital*”. En este genial trabajo el autor francés dio una cantidad considerable de pistas para entender la obra principal de Marx.

---

<sup>669</sup> Uno de los más reconocidos comentaristas de Althusser señala que a pesar del intento de Rancière por romper con su maestro, y tomar “distancias críticas netas, teóricas y políticas”, no logró su objetivo, dado que “en todos sus ensayos antialthusserianos se mantiene, indeleble, la marca de quien fuera su mentor”. De Ípola, Emilio. *Althusser, el infinito adiós*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2007, p. 15.

De éstas, sólo nos interesa mostrar las que nos muestran a un Rancière todavía influido por el Althusser que intentó mostrar la ruptura epistemológica en la producción teórica de Marx. Si leemos con cuidado el título, tarde o temprano vemos que su autor comparte la idea althusseriana del corte epistemológico que separa la obra “ideológica” (*Manuscritos de 1844*) y la científica (*El capital*) de Marx. Su influencia se hace explícita cuando Rancière dice apoyarse en los trabajos de Althusser, los contenidos en *La revolución teórica de Marx*, para mostrar “el paso del discurso ideológico del joven Marx al discurso científico de *El capital*”.<sup>670</sup>

En su análisis de los *Manuscritos de 1844*, Rancière, lo mismo que Althusser, detecta un discurso ideológico por parte de Marx. Y lo que lo hace ideológico es su forma de acercarse al problema de la economía, ¿Cuál forma? La que descansa en el antropologismo de Feuerbach. En los *Manuscritos*, se percibe a un Marx preocupado casi exclusivamente por el concepto de alienación, pues ahí “el sujeto, el hombre, expresa los predicados que constituyen su esencia en un objeto exterior”. Es decir, “en el estado de alienación, ese objeto se hace extraño para él. La esencia del hombre ha pasado a un ser extraño. A su vez, ese ser extraño –que sólo está constituido por la esencia alienada del hombre- pasa por verdadero sujeto, y hace pasar al hombre por su objeto”.<sup>671</sup>

Para Rancière, esta concepción de la alienación no desentona con lo que entendió Feuerbach por alienación religiosa, donde el objeto que se torna extraño no es la mercancía producida por el hombre, sino el “Dios” que es producto de la imaginación de los creyentes. Como muestra de esta coincidencia entre los dos filósofos alemanes, Rancière cita el siguiente fragmento de la *Esencia el Cristianismo*: “El objeto del

---

<sup>670</sup> Rancière, Jacques, et al. *Como estudiar El capital*, Ediciones Quinto Sol, México, 1989, p. 14.

<sup>671</sup> *Ibid.*, pp. 16-17.

hombre no es otra cosa que su misma esencia tomada como objeto: el objeto con el cual se relaciona un sujeto por esencia y necesidad no es otra cosa que la esencia propia de ese sujeto, pero objetivada”.<sup>672</sup> Más adelante el autor de *El maestro ignorante* nos pone un cuadro comparativo<sup>673</sup> donde se muestra cómo el joven Marx traduce las categorías de los economistas clásicos al lenguaje de la antropología. Por ejemplo, en los *Manuscritos de 1844* Marx hablará de “hombre” en lugar de “obrero”; de “actividad genérica” en lugar de “trabajo”; de “objetos” en lugar de “productos”; de “ser ajeno” en lugar de “capital”; de “medios de vida” en lugar de “medios de subsistencia”; etc.

El discurso ideológico de Marx, según Rancière, no hace otra cosa que reproducir el discurso ideológico de los economistas clásicos que supone también cierto antropologismo; es decir, traduce un discurso ideológico (el de los economistas clásicos) a otro discurso igualmente ideológico (el del Marx joven). Para mostrar esto, Rancière se apoya en el esquema althusseriano sobre la práctica teórica. Dicho esquema, como ya vimos, integra tres tipos de Generalidades que dan cuenta del proceso de transformación que produce un conocimiento “x”. La Generalidad I son los conceptos producidos por una práctica teórica anterior, la cual será transformada por una teoría o Generalidad II, para producir un nuevo conocimiento o Generalidad III. Aplicado el esquema a los *Manuscritos de 1844*, lo que Marx hará ahí es analizar los conceptos (Generalidad I) de la economía política clásica mediante su teoría antropológica (Generalidad II), con el fin de producir otros conceptos (Generalidad III) también antropológicos. Si no interpretamos mal a Rancière, se desembocó en una especie de gatopardismo teórico: se cambió de una generalidad a otra, pero todo siguió quedando igual, pues el resultado (Generalidad III) fue el de un discurso ideológico y no el de un

---

<sup>672</sup> Feuerbach citado en *Ibid.*, p. 27.

<sup>673</sup> *Ibid.*, p. 29.

discurso científico incompatible con el discurso ideológico anterior (el de los economistas políticos clásicos):

Desde el punto de vista de la relación entre generalidad I y generalidad III, los conceptos antropológicos son, como hemos visto, la *traducción* de los conceptos económicos. A esta traducción es a lo que se reduce toda la transformación. No se produce ningún concepto *económico* nuevo. Desde el punto de vista de la relación entre generalidad II y generalidad III, los conceptos de la “teoría” (Generalidad II), los conceptos de esencia, alienación, actividad genérica, etc. No hacen sino reproducirse, redoblar en los conceptos antropológicos de la generalidad III. El proceso de transformación de la Crítica no es, pues, más que la caricatura, la *begriffslose Form* de la práctica teórica. En esta estructura completamente particular de proceso de transformación que nada transforma, es donde se presenta el *discurso ideológico* del joven Marx.<sup>674</sup>

Algo muy distinto ocurrirá con *El capital*, ya que ahí el discurso de Marx es científico.<sup>675</sup> En la obra cumbre del filósofo de Tréveris, pasan a segundo término, o más bien queda borrada la problemática antropológica,<sup>676</sup> y emergen, ahora sí, nuevos conceptos que no parten del sujeto, como ocurre en los textos de la economía política clásica, y que nos remiten a las “relaciones sociales de producción”. A dichas relaciones Rancière les pone el nombre de “causa ausente” o “causalidad metonímica”,<sup>677</sup> y consiste en que “lo que determina la conexión de los efectos (las relaciones entre las mercancías) es la causa (las relaciones sociales de producción) por cuanto está ausente. Esta causa ausente no es el trabajo como sujeto, es la identidad entre el trabajo abstracto

---

<sup>674</sup> Ibid., p. 43.

<sup>675</sup> Ibid., p. 45.

<sup>676</sup> Véase el apartado dedicado a este concepto en el segundo capítulo de esta tesis.

<sup>677</sup> El concepto de causalidad metonímica lo toma prestado Rancière de Jacques-Alain Miller. Para la polémica que se desató sobre dicho concepto, alcanzando al mismo Althusser, véase: Pedro Fernández Liria “Psicoanálisis y materialismo histórico en Louis Althusser” en *Leer a Althusser*, ER, Revista de Filosofía, No. 34-35, 2005, pp. 167-208. Disponible en: [http://www.elortiba.org/pdf/er\\_-\\_leer\\_a\\_althusser.pdf](http://www.elortiba.org/pdf/er_-_leer_a_althusser.pdf) [consultado en marzo de 2016]

y el trabajo concreto en cuanto que su generalización expresa la estructura de cierto modo de producción: el modo de producción capitalista”.<sup>678</sup>

Rancière también lo dice en otras palabras, pues explica que para la economía política clásica era imposible detectar, por carecer del concepto adecuado, la estructura invisible (la causa ausente) que se manifiesta en los efectos visibles en las sociedades capitalistas. En el caso de la mercancía, ni la economía política clásica, ni el joven Marx, veían algo muy distinto a la esencia humana objetivada, es decir, veían en dichos efectos una “causalidad antropológica”. En cambio, en el Marx de la madurez “ya no podemos, pues, tener un par sujeto-objeto parecido al de los Manuscritos. En aquel texto, el término *Gegenstand* estaba tomado en sentido sensualista. Aquí ya no es más que un fantasma, la manifestación de un carácter de la estructura. Lo que toma la forma de una cosa, no es el trabajo como actividad de un sujeto, sino el carácter social del trabajo. Y el trabajo humano de que se trata aquí no es el trabajo de ninguna subjetividad constituyente. Lleva la señal de una estructura social determinada”.<sup>679</sup>

Pocos años después de haber escrito, bajo la influencia de Althusser, la obra que estamos analizando, Rancière hará un ajuste de cuentas con él y será, si no el primero, uno de los más importantes críticos de la teoría althusseriana de la ideología. En la obra dada a conocer en 1974, *La lección de Althusser*, Rancière tendrá muy claros sus objetivos: mostrar si efectivamente “el althusserismo había muerto en las barricadas de mayo”. Pero más allá de ser aleccionado por los errores teóricos de Althusser, el mayo francés le dejará a Rancière (y a los herejes del dogma althusseriano) la lección de que siempre que un intelectual intenta invertir la onceava tesis sobre Feuerbach de Marx, la lucha de clases le estalla en la cara, es decir, cada que se substituye la prioridad de la

---

<sup>678</sup> Rancière, Jacques, et al. *Como estudiar El capital*, Ediciones Quinto Sol, México, 1989, pp. 56-57.

<sup>679</sup> *Ibid.*, p. 58.

práctica sobre la teoría (“Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo”),<sup>680</sup> por la prioridad de la teoría sobre la práctica (“Intentábamos transformar al mundo de diversas maneras. Ahora se trata de interpretarlo”),<sup>681</sup> cada que se hace dicha substitución, decíamos, somos rebasados por la lucha de clases. El autor francés parece reprocharle a su maestro lo que Marx le reprochó a los ideólogos alemanes mediante un fragmento de un poema de Heine, en el que se criticaba su pretensión de cambiar el mundo a través de la especulación filosófica y no, como los comunistas franceses, por la vía de la lucha de clases:

La tierra pertenece a los franceses y a los rusos,  
El mar pertenece a los británicos,  
Pero a nosotros nadie nos disputa  
La primacía en el reino etéreo de los sueños.  
Aquí sí tenemos nosotros la hegemonía,  
Aquí sí somos nosotros los soberanos;  
Los otros pueblos se han desarrollado  
Sobre la tierra firme, nosotros en el aire.<sup>682</sup>

En *La lección de Althusser*, Rancière plantea una serie de preguntas donde pasa a segundo término si Althusser realmente fue o no marxista, o sobre si vale la pena seguir defendiendo el concepto de “proceso sin sujeto”. Lo más importante para el autor francés era responder a unas preguntas que giran en torno del “sentido de las revueltas de nuestra época” y que, desgraciadamente, no fueron parte del lenguaje común del marxismo en las luchas políticas de aquel entonces: “¿qué es lo que nuestro marxismo permite comprender? ¿qué armas ofrece para unificarlas o para preparar las de mañana?

---

<sup>680</sup> Marx/Engels: *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, p. 668.

<sup>681</sup> Rancière, Jacques: *La lección de Althusser*, Galerna, Buenos Aires, 1975, p. 15.

<sup>682</sup> Heine versos de “Alemania. Cuentos de invierno” en: Marx/Engels: *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, p. 565.

¿qué quiere decir, exactamente, ser marxista, leer a Marx, enseñar Marx, aplicarlo, crear organizaciones “marxistas”, “marxistas-leninistas”, “maoístas”?”.<sup>683</sup>

Estos cuestionamientos los tuvo presentes Jacques Rancière a la hora de decidir incluir, en *La lección de Althusser*, un artículo escrito en 1969 donde es clara su postura crítica respecto al concepto de ideología en los primeros escritos de Althusser. El título de este artículo, el cual expondremos enseguida, es “A título informativo: sobre la teoría de la ideología”. En toda la redacción de este trabajo de Rancière no es difícil notar la frescura de las heridas causadas por el “acontecimiento” de mayo de 1968, tanto fue así que le llevaron a declarar que “las cosas se aclararon brutalmente, pues “mientras la lucha de clases explotaba de manera declarada sobre la escena universitaria, el status de lo Teórico fue puesto en cuestión: no por el consabido palabrerío sobre la praxis y lo concreto, sino por la realidad de una revuelta ideológica de masas. Ningún discurso marxista pudo ya sostenerse apelando a la simple afirmación de su propio rigor. La lucha de clases, que tomaba por blanco el sistema burgués del saber, nos planteó el problema de la significación política, del carácter revolucionario o contrarrevolucionario del mismo”.<sup>684</sup>

Si nos remitimos a la fecha en la que se escribió “A título informativo: sobre la teoría de la ideología”, es decir en 1969, es un hecho que las críticas de Rancière fueron al concepto de ideología desarrollado por Althusser en *La revolución teórica de Marx* (1965) y en *Práctica teórica y lucha ideológica* (1968), y no al que se desplegó en “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, publicado en junio de 1970.<sup>685</sup> Como

---

<sup>683</sup> Rancière, Jacques: *La lección de Althusser*, Galerna, Buenos Aires, 1975, p. 14.

<sup>684</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>685</sup> En nuestra opinión, no creemos que Jacques Rancière, en el momento de escribir el artículo que estamos comentando, haya leído una primera versión mecanografiada del texto de abril de 1969 titulado finalmente “Sur la reproduction”. Dicho texto, ya lo mencionamos anteriormente, se publicó en francés en 1995, y es de donde Althusser extrajo “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”. Véase la nota

hemos tratado de mostrar, el concepto de ideología en las obras clásicas de Althusser no es similar al que aparece en “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, pues en las primeras la ideología es analizada en contraposición a la ciencia, y aunque en algunos textos ahí incluidos (por ejemplo, “Marxismo y Humanismo”) introduce nociones (por ejemplo, la de “imaginario”) que ya no abandonará, es indudable que en la segunda su autor hace rectificaciones y analiza a la ideología en un contexto más amplio que no se puede reducir, bajo ninguna interpretación, al aspecto epistemológico. Esto es importante que se tome en cuenta, ya que las críticas de Rancière giran en torno al teoricismo de Althusser que es claro en las obras anteriores a 1969, pero no tanto en las posteriores a este año.

Hecha la aclaración, para Jacques Rancière el principal error de Althusser fue el de no pensar “el discurso ideológico como discurso de la lucha de clases” y sólo considerarlo como una “función social” o como algo no-científico.<sup>686</sup> Para mostrar dicho error, el autor de *El odio a la democracia* analizará las dos tesis principales en las que se puede resumir la teoría de la ideología de Althusser, a saber: “1. En toda sociedad, dividida o no en clases, la ideología tiene como función primera asegurar la cohesión del todo social mediante la regulación del vínculo que une los individuos a sus tareas; 2. La ideología es lo contrario de la ciencia”.<sup>687</sup>

En la primera tesis, Rancière reconoce la crítica implícita (incluso, como vimos, explícita) que Althusser hace a los autores, marxista o no, que aseguran que la ideología se *desvanecería en el aire* cuando se hundiera el capitalismo y surgiera la sociedad sin clases sociales. En la opinión de Rancière, existe una clara oposición entre, por un lado,

---

editorial a cargo de Jacques Bidet en Althusser, Louis. *Sur la reproduction*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, p. 15. De la versión en español: Althusser, Louis. *Sobre la reproducción*, Akal, Madrid, 2015, p. 27.

<sup>686</sup> Rancière, Jacques: *La lección de Althusser*, Galerna, Buenos Aires, 1975, p. 239.

<sup>687</sup> *Ibid.*, p. 206.

la ideología de la “desalienación” que asegura un mundo transparente que será implantado cuando desaparezca el modo de producción causante de la alienación, y, por el otro, la teoría althusseriana que intenta mostrar la necesaria opacidad “con la que toda estructura social aparece ante sus agentes”, incluyendo a la estructura social sin clases sociales anhelada por el comunismo:

La ideología está presente en toda totalidad social por obra de la determinación ejercida por la estructura de esta última. La función general de la ideología es suministrar el sistema de representaciones que permita a los agentes de la totalidad social el cumplimiento de las tareas determinadas por dicha estructura”.<sup>688</sup>

La crítica a esta visión por parte de Rancière no se hizo esperar, y señala que la primera tesis (la ideología como mecanismo de cohesión social) es una imposible mezcla entre el marxismo o materialismo histórico y la “sociología de tipo comteano o durkheimiano”,<sup>689</sup> la cual “piensa la ideología en general antes de pensar la lucha de clases”.<sup>690</sup> Y no obstante que Althusser haya querido atenuar su tesis sobre la “ideología en general” señalando que vendrá después a sobredeterminarla la lucha de clases,<sup>691</sup> en su tesis sigue prevaleciendo una definición de la ideología hecha “sobre el terreno de una sociología general” donde pasa a un segundo término la lucha de clases.<sup>692</sup> Este problema no existe en Marx, ya él entiende “que el nivel de la “estructura” es en rigor el nivel de una relación de clases”, es decir, el todo social está determinado por una

---

<sup>688</sup> Ídem.

<sup>689</sup> Ibid., p. 209.

<sup>690</sup> Ídem.

<sup>691</sup> Rancière cita el siguiente fragmente de Althusser donde supone a la ideología como sobredeterminada por la lucha de clases: “En una sociedad clasista la ideología es necesariamente deformante y mistificante: es producida deformante merced a la opacidad de la determinación [ejercida] por la estructura de la sociedad y a la vez por la existencia de la división en clases”. Ibid., p. 211.

<sup>692</sup> Ibid., p. 210.

estructura donde las relaciones sociales de producción suponen “formas de apropiación de clase”.<sup>693</sup> En suma:

Es la eficacia de las relaciones de producción, o sea la oposición clasista trabajadores/no-trabajadores, que marca todas las sociedades de clase. Si se lo aplica más allá de las sociedades de clase, esa eficacia de la estructura se convierte en un concepto indeterminado, o bien, es un concepto determinado porque sustituye una figura tradicional de la metafísica: el genio maligno o la astucia de la razón.<sup>694</sup>

La consecuencia más grave que se deduce de esta forma de entender a la ideología (la ideología como cohesión de las sociedades clasistas y no-clasistas) es la que implica, según la interpretación de Rancière, la imposibilidad de escapar de una sociedad como la capitalista donde las clases dominantes se nutren de la explotación de las clases subalternas. Si la ideología no tiene otra función que la de “asegurar la cohesión del todo social” y “la existencia de la división e clases” ¿cómo se explica la lucha de clases que ha puesto en riesgo tal cohesión? Más aún ¿cómo se explicaría una ideología, como la proletaria o marxista, que claramente avanza a contrapelo de la ideología dominante que sueña con mantener el statu quo?<sup>695</sup> Esta consecuencia de la teoría de la ideología de Althusser también será uno de los puntos centrales que Alain Badiou y François Balmès criticarán poco tiempo después que Rancière (en 1976). En su opinión, si la ideología sirviera sólo para la reproducción del sistema de explotación, no sería posible la existencia de una ideología contraria a ese fin, lo cual es absurdo. Todo el problema radica en el proyecto de Althusser de ir más allá de la lucha de clases; proyecto donde “toda relación interna entre ideología y su base material se encuentra

---

<sup>693</sup> Ibid., p. 211.

<sup>694</sup> Ibid., pp. 212-213.

<sup>695</sup> Para una lectura crítica de la interpretación de Rancière véase el texto de Emilio de Ípola “Crítica de la teoría althusseriana sobre la ideología” De Ípola, Emilio. *Ideología y discurso populista*, Folios Ediciones, México, 1982, p. 66.

rota”, y donde “la conciencia de ser explotado y la revuelta contra esta explotación son [...] impensables, y sin relación alguna con la introducción de datos y el conocimiento de las relaciones sociales objetivas”.<sup>696</sup>

Ahora bien, si en la primera tesis que analiza Rancière difícilmente encaja la lucha de clases; en la segunda, donde “la ideología es lo contrario de la ciencia”, es omitida totalmente. En este enfoque Althusser no logra advertir ni explicar una relación entre la ideología y la ciencia que no sea de oposición, pues lo único que hace es darle un sentido totalmente negativo o “reaccionario” a la primera (a la ideología) y uno positivo y “revolucionario” a la segunda (a la ciencia). Rancière no difiere de Althusser cuando éste aplaude la científicidad de la obra madura de Marx, científicidad capaz de proporcionar bases firmes para la construcción del socialismo; nadie negaría (salvo los representantes del antimarxismo) que “la liberación del proletariado es imposible sin la teoría de las condiciones de esta liberación”, sin embargo, admitir lo anterior no le da derecho a Althusser a “deducir de allí una supuesta virtud revolucionaria de la ciencia en general”.<sup>697</sup>

¿Por qué no es posible hacer tal deducción? Rancière responde que aplicando esa tesis a lo que realmente ocurre en la mayoría de las instituciones escolares en las que se imparte la enseñanza de la ciencia. Ahí se puede constatar que hay cursos que indudablemente tienen un “contenido científicamente válido”,<sup>698</sup> y otros que, por el contrario, no esconden su aspecto ideológico. En el segundo caso, se puede observar que muchas de las enseñanzas si bien cumplen un papel reaccionario o ideológico, esto no se debe a que los “temas” se impartan utilizando el método positivista que siempre

---

<sup>696</sup> Badiou, Alain/Balmès, François. *De la ideología*. Disponible en la página electrónica: <http://www.universitat.cat/ucpc/wp-content/uploads/2009/Biblioteca/ALAIN%20BADIOU/Badiou-Alain-De-la-ideologia.pdf> [consultado en marzo de 2016]

<sup>697</sup> Rancière, Jacques: *La lección de Althusser*, Galerna, Buenos Aires, 1975, p. 224.

<sup>698</sup> Ídem.

criticó Althusser, sino a la estructura de la enseñanza misma, es decir: “al tipo de institución, mecanismos de selección y relaciones entre estudiantes y docentes”,<sup>699</sup> relación que reproduce las jerarquías sociales del modo de producción capitalista. Dicho con otras palabras, y considerando el rol que cumple la lucha de clases, puede darse el caso de algunas disciplinas (como la psicología, la sociología, la economía, etc.) que no carecen de científicidad pero que “difunden la ideología de la burguesía”,<sup>700</sup> lo que las hace ideológicas y reaccionarias es esto último, y no su científicidad. En otra vuelta de tuerca, para Rancière, lo ideológico de algunas ciencias no radica en que hagan ideología en lugar de ciencia, sino en “la ideología que es transmitida por su intermedio”, y, por lo mismo, “la tarea de los revolucionarios no consiste en plantear a esas pseudo-ciencias las exigencias de la científicidad o de acercarlas a la científicidad ideal de la matemática o de la física. Consiste por el contrario, en oponer a las ideologías burguesas la ideología proletaria del marxismo-leninismo”.<sup>701</sup>

Debido a las consecuencias negativas que pueden acarrear las dos tesis revisadas, Jacques Rancière propone otras que toman en consideración los factores (como la lucha de clases) que se le escaparon a Althusser. Él dirá que la ideología no debe definirse en general y más allá de la lucha de clases. Debe definirse tomando en cuenta el contexto social determinado en el que se desenvuelve. Tampoco debe entenderse a la ideología como lo opuesto a la ciencia, sino en su articulación con ésta (con la ciencia) dentro de determinadas instituciones; no como exenta de la lucha de clases, pero sí preñada de ella; no como un conjunto de ideas y representaciones, más bien como un conjunto de instituciones. En suma:

---

<sup>699</sup> Ídem.

<sup>700</sup> Ibid., p. 225.

<sup>701</sup> Ídem.

La relación entre la ciencia y la ideología no es de ruptura, sino de articulación. La ideología dominante no es lo Otro tenebroso de la pura luminosidad científica: es el espacio en el que se inscriben los conocimientos científicos y donde estos son articulados como elementos del saber de una formación social. Un conocimiento científico se convierte en objeto de saber en las formas de la ideología dominante [...] El concepto de saber no es el de un mero contenido que pudiera ser o ideológico o científico. El saber es un sistema en el que los “contenidos” no pueden pensarse fuera de sus formas de apropiación (adquisición, transmisión, control, utilización). Este sistema es el de la dominación ideológica de una clase, y de ningún modo la ciencia o la ideología. *En él se articula la apropiación de clase de la ciencia y de la ideología de la clase dominante.*<sup>702</sup>

### **III.2.2. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe prefieren a Gramsci**

Si revisamos todas las críticas que se le han hecho al concepto de ideología de Althusser, difícilmente encontraremos muchas que no hagan, de su supuesto teoricismo, leña del árbol caído. Pese a dicha dificultad, afortunadamente se pueden encontrar críticos que no perdieron el tiempo tratando de demostrar si Althusser incurrió o no en dicho teoricismo y se centraron en las consecuencias teóricas y prácticas que acarrea la forma de entender a la ideología en los términos del filósofo francés. Los ejemplos más emblemáticos de este tipo de críticos son el autor argentino Ernesto Laclau y, la que fue su esposa, la autora belga Chantal Mouffe. Estos dos autores, aunque expusieron de forma individual sus críticas al concepto de ideología tanto del marxismo como de Althusser, llegaron al mismo resultado y, gracias a sus coincidencias, elaboraron su teoría de la hegemonía en una obra que firmaron juntos en 1985, a saber: *Hegemonía y estrategia socialista*. Las obras que escribieron individualmente son *Política e ideología en la teoría marxista*, de Ernesto Laclau;

---

<sup>702</sup> Ibid., pp. 228-229.

“Hegemonía, política e ideología” y “Hegemonía e ideología en Gramsci”, de Chantal Mouffe.

Ahora bien, aunque lo ideal sería que nos metiéramos de lleno al análisis de *Hegemonía y estrategia socialista* por ser la obra que escribieron en conjunto y por ser su obra más importante, creemos que en esta obra se introducen conceptos y marcos teóricos<sup>703</sup> que forman parte de su proyecto posmarxista<sup>704</sup> y que, por sus implicaciones teórico-prácticas y su complejidad, nos harían desviarnos de nuestros objetivos. Por tal motivo, pensamos que lo mejor será centrarnos en las obras que escribieron individualmente ya que en ellas se expresan de forma más clara y directa sus críticas al concepto de ideología.

### III.2.2.1. Contra el reduccionismo de clase

Ernesto Laclau no siempre fue crítico declarado del marxismo ni de Althusser. Su obra en conjunto pasa por varias etapas que van de la aceptación, a su progresivo alejamiento “del marxismo en general y de Althusser en particular”.<sup>705</sup> Aunque Ernesto Laclau en *Política e ideología en la teoría marxista*, todavía se considera dentro de la tradición marxista, deja ver un poco su inconformidad con algunas de sus tesis, específicamente las relacionadas al tema de la ideología. Esta obra consta de varios artículos que escribió en diferentes años. En el que se titula “La especificidad de lo político”, escrito en 1975,

---

<sup>703</sup> En esta obra se exponen algunos de los conceptos más importantes de Gramsci como los de hegemonía y guerra de posiciones, pero vistos bajo la óptica de las teorías de la filosofía analítica (del último Wittgenstein, principalmente), de la fenomenología (Heidegger), del psicoanálisis (Lacan) y del estructuralismo y posestructuralismo (Derrida). Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, F.C.E., Buenos Aires, 2004, p. 11.

<sup>704</sup> Laclau y Mouffe entienden el posmarxismo como “releer la teoría marxista a la luz de los problemas contemporáneos”, es decir, “deconstruir las categorías centrales de esa teoría”. Ibid., p. 9.

<sup>705</sup> Para un análisis de las etapas por las que atraviesa Laclau véase: Larrain, Jorge: *El concepto de ideología*, Vol. 4, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007, p. 143.

Laclau analiza el debate que hubo entre Nicos Poulantzas y Ralph Milliband en torno a la teoría del Estado capitalista. En el debate, a Laclau le llama la atención la tesis que Poulantzas retomó de Althusser sobre el carácter público (o privado) de los aparatos ideológicos del Estado. En una jugada de dos bandas, se irá contra los dos autores que implícitamente aseguran en sus obras que todos los aparatos ideológicos son públicos y no privados. Para mostrar su desacuerdo con ellos, Laclau empezará por citar dos fragmentos de la obra de Poulantzas que claramente se contradicen. Por un lado, el autor greco-francés asegura que “*el Estado posee la función particular de constituir el factor de cohesión de los niveles de una formación social*”.<sup>706</sup> Por el otro, se establece que “si el Estado se define como la instancia que mantiene la cohesión de una formación social y que reproduce las condiciones de producción de un sistema social mediante el mantenimiento de la dominación de clase, es obvio que las instituciones en cuestión – los aparatos ideológicos del Estado- cumplen exactamente la misma función”.<sup>707</sup>

Según Laclau, si se observan con cuidado las dos tesis se puede detectar una contradicción, pues se supondría que los aparatos ideológicos, dado que contribuyen a la cohesión de una formación social, son parte del Estado que, como se aprecia en la primera cita, tiene precisamente esa función (la cohesión). Esto llevaría a los absurdos de pensar que los integrantes de un sindicato (aparato ideológico) son además de militantes, funcionarios del Estado, o que un partido de izquierda o comunista “estaría esquizofrénicamente dividido entre una mitad estatal que tiende a la cohesión de la formación social y una mitad antiestatal que tiende a su destrucción”.<sup>708</sup> Este absurdo no es muy diferente, como vimos, al que vio Rancière cuando le criticaba a Althusser el

---

<sup>706</sup> Poulantzas, Nicos: *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Siglo XXI, México, 1976, p. 43.

<sup>707</sup> Nicos Poulantzas “The problema of the capitalist State”, citado en Laclau, Ernesto: *Política e ideología en la teoría marxista*, Siglo XXI, Madrid, 1986, p. 73.

<sup>708</sup> Ídem.

haber defendido que la ideología es una característica esencial a toda formación social (incluyendo a la socialista) por tener la función de reproducir las relaciones de producción. Si así fuera, cómo se explica la existencia de las ideologías que tienen objetivos diferentes e incluso contrarios a ese.<sup>709</sup>

Pero más allá de los absurdos, Laclau señala que la concepción de Poulantzas tiende a reducir al Estado a una cualidad (la de ser factor de cohesión) que se encuentra diluida en “todos los niveles de una formación social”. El Estado, entonces, ya no sería aquella “institución” o “estructura objetiva”<sup>710</sup> que se pretendía estudiar en un principio. La misma especificidad del Estado se pierde también con la tesis de Althusser sobre los aparatos ideológicos del Estado, por más que haya intentado solucionar el problema tratando de borrar las fronteras entre lo público y lo privado. Laclau cita el siguiente fragmento de Althusser:

¿Con qué derecho podemos considerar aparatos ideológicos del Estado a instituciones que en su mayoría no poseen estatus público y son sencillamente instituciones privadas? Gramsci, marxista consciente, había previsto la objeción. La distinción entre lo público y lo privado es una distinción propia del derecho burgués, y es válida en los dominios (subordinados) en los cuales el derecho burgués ejerce su poder. El dominio del Estado queda afuera, ya que éste queda «más allá del derecho»: el Estado, que es Estado de la clase dominante, no es ni público ni privado; es, por el contrario, la condición de toda distinción entre lo público y lo privado. Decimos lo mismo a partir, esta vez, de nuestros aparatos ideológicos del Estado. Poco importa si las instituciones que los realizan son públicas y privadas. Importa su funcionamiento. Las instituciones «privadas» pueden «funcionar» perfectamente como aparatos ideológicos del Estado.<sup>711</sup>

---

<sup>709</sup> De hecho, Laclau se considera deudor de las críticas que hizo Rancière, y así lo hace saber en una nota al pie de página. Ibid., p. 114.

<sup>710</sup> Ibid., p. 75.

<sup>711</sup> Althusser, Louis: “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México, 1984, p. 110.

Para Laclau, el problema que subyace a la teoría de Poulantzas sobre el Estado, no desaparece en Althusser con todo y sus aclaraciones, ya que “no se trata de saber si las instituciones son públicas o privadas –si bien en este punto Althusser tiene absoluta Razón-, sino del hecho de que, implícita en esta concepción de los «aparatos ideológicos del Estado», subyace una concepción del Estado que cesa enteramente de considerarlo como una institución (es decir como una estructura objetiva)”.<sup>712</sup>

En la misma obra que estamos abordando de Ernesto Laclau, aparece un trabajo de 1972 titulado “Fascismo e ideología”. En este texto, su autor adopta el concepto de interpelación de Althusser “que constituye el eje y principio organizador de toda ideología”, pues mediante la interpelación “los individuos viven sus condiciones de existencia como si ellos constituyeran el principio autónomo de las mismas”, es decir, como si “lo determinado” constituyera lo “determinante”.<sup>713</sup> No obstante que retoma el concepto de interpelación para elaborar su propia tesis sobre el populismo, Laclau le reclama a Althusser el no haber evadido el reduccionismo de clase en que cayeron la mayoría de los autores marxistas, incluyendo a los que de alguna manera pueden ser considerados como marxistas heterodoxos: Georg Lukács y Karl Korsh. El reduccionismo de clase, es resumido por Chantal Mouffe en tres tesis: “a] todo sujeto es un sujeto de clase; b] cada clase posee su ideología paradigmática; c] todo elemento ideológico tiene una necesaria pertenencia de clase”.<sup>714</sup>

Aunque Lukács y Korsh lograron sacudirse el estigma del determinismo económico (que también acompaña, según Laclau, a la mayoría de los marxistas) al

---

<sup>712</sup> Laclau, Ernesto: *Política e ideología en la teoría marxista*, Siglo XXI, Madrid, 1986, p. 74.

<sup>713</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>714</sup> Mouffe, Chantal, “Hegemonía, política e ideología” en Labastida, Julio (coord.): *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, Siglo XXI, México, 1985, p. 128.

enfaticar “la importancia y especificidad de las superestructuras o de la conciencia”,<sup>715</sup> no pudieron jamás deshacerse del reduccionismo de clase, pues le asignaron “una estricta pertenencia de clase”<sup>716</sup> a dichas superestructuras, específicamente a la ideológica. Para Laclau, lo mismo ocurrió con Althusser quien también defendió una autonomía relativa de la ideología respecto de la economía, pero que no supo ver más allá de una interpelación de clase. La interpelación en el autor francés es de clase, porque, en última instancia, la ideología que nos interpela es la de una clase dominante y está destinada a la reproducción del sistema de explotación de la clase dominada. Althusser nunca logra descifrar interpelaciones que no son de clase como las religiosas, las familiares, las estéticas<sup>717</sup> o, en general, las popular-democráticas que, en determinado momento, también pueden formar parte del discurso ideológico, pero que no tienen como misión la reproducción de las relaciones de producción. A partir de aquí, el análisis de Laclau se orienta a tratar de explicar los fenómenos del fascismo y el populismo. Y sean justas o no sus críticas al marxismo y a Althusser, lo cierto es que fueron la punta de lanza para que llegara Chantal Mouffe a completarlas y pusiera los cimientos de su teoría conjunta sobre la hegemonía y la “democracia radical y plural”.<sup>718</sup>

Antes de participar con Laclau en la aventura de *Hegemonía y estrategia socialista*, Chantal Mouffe escribió dos grandes artículos titulados “Hegemonía e ideología en Gramsci” y “Hegemonía, política e ideología”. Para nuestros propósitos nos centraremos únicamente en la exposición del segundo porque representa la suma de las

---

<sup>715</sup> Laclau, Ernesto: *Política e ideología en la teoría marxista*, Siglo XXI, Madrid, 1986, p. 142.

<sup>716</sup> Ídem.

<sup>717</sup> Ibid., p. 115.

<sup>718</sup> Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, F.C.E., Buenos Aires, 2004, p. 19.

críticas que le hizo al marxismo y a Althusser (mismas que Laclau asumió), pero citaremos, cuando sea necesario, algunas ideas del primero.

Cuando se lee el artículo de Mouffe “Hegemonía, política e ideología”, e incluso su obra coescrita con Laclau, lo primero que llama la atención es que cuando critican al marxismo, no lo dicen pero uno supone que las críticas también van dirigidas a Marx. Lo curioso es que nunca se cita a este filósofo para mostrar en qué se equivocó y, en cambio, se lanzan críticas muy generales contra dicha corriente de pensamiento que uno ya no sabe si se está tratando de refutar a Stalin, a Lenin o al propio Marx, los cuales sostienen tesis muy distintas. En el siguiente apartado veremos qué se puede decir a favor de Marx, apoyados en otras interpretaciones y en los textos de él mismo. Lo que sí es un hecho es que Mouffe intentará atacar dos flancos de la teoría de la ideología de Althusser, ataque que también pretenderá alcanzar de rebote a la teoría marxista. En primer lugar, intentará mostrar, lo mismo que Laclau, que las tesis de Althusser sobre la ideología caen en un inaceptable reduccionismo de clase. En segundo lugar, y en relación a dicho reduccionismo, defenderá la tesis de que el autor francés no pudo evadir, pese al intento por evitarlo, el economicismo que subyace a la teoría marxista del Estado, pues su propuesta, respecto a su idea del Estado y sus aparatos ideológicos no deja de considerar al Estado como un instrumento de dominio en manos de una clase dominante. A la par de estas críticas (explícitas contra Althusser; implícitas contra el marxismo), Chantal Mouffe irá exponiendo la teoría de Gramsci sobre la hegemonía, la cual, según su interpretación, logró evadir tanto el economicismo como el reduccionismo de clase, a la par de ofrecer un marco teórico que nos puede ayudar a entender y proponer estrategias de lucha política e ideológica que siguen siendo válidas en la actualidad.

Para Chantal Mouffe, el economicismo es un problema en el que han caído constantemente los autores que se asumen como marxistas. El economicismo consiste básicamente en otorgarle a la estructura económica el rol fundamental o determinante respecto a la superestructura que consta de las instancias ideológica, cultural, política, etc. Dicho con otras palabras, los autores economicistas no creen en la autonomía relativa de la ideología o de la política, porque consideran a estas últimas como subordinadas o como simples reflejos de la economía.

Como vimos, Althusser siempre abogó por una autonomía relativa de las instancias superestructurales, y no perdió la oportunidad de criticar la teoría marxista del Estado por considerar a éste como “máquina” o instrumento de dominación mediante el cual la clase dominante ejerce su dominio sobre las clases subalternas; es decir, por ver en el Estado sólo su lado represivo (el aparato represivo que incluye al gobierno, la policía, el ejército, las cárceles, etc.) y no el ideológico (aparato ideológico que incluye a las escuelas, a la iglesia, a la familia, etc.). La originalidad de Althusser, según Chantal Mouffe, consistió en dar cuenta teóricamente de los aparatos ideológicos del Estado que no funcionan necesariamente por medio de la violencia, sino con la ideología, pero que contribuyen, quizás con más eficacia que la violencia, a la reproducción de las relaciones de explotación. Con esto Althusser daba una definición del Estado donde se expresaba su función dirigida a la reproducción de las relaciones de producción, función que si bien se realizaba principalmente por la “materialidad” de los procesos de producción y circulación inherentes a cada modo de producción, muchas veces se tenía que recurrir tanto a los aparatos represores que aseguraban “las

condiciones políticas de la reproducción”, como a los aparatos ideológicos que se encargaban de la misma reproducción pero asegurando “las condiciones ideológicas”.<sup>719</sup>

Ahora bien, según Mouffe, para el análisis de las condiciones ideológicas de la reproducción, Althusser tuvo que formular una teoría de la ideología como constitución de los individuos en sujetos que superara la problemática marxista de la “ideología como falsa conciencia” (más adelante mostraremos que esta concepción de la ideología no puede ser atribuida a Marx). Dicha concepción es economicista porque consistió en señalar que la falsa conciencia estaba determinada “por el lugar ocupado por los individuos a nivel de las relaciones de producción”.<sup>720</sup> Althusser, al admitir que la conciencia de los individuos no es un simple reflejo del lugar que ocupa dentro de la producción (su situación de clase), intenta mostrar que serán los aparatos ideológicos del Estado los que dotarán a los individuos de una subjetividad necesaria “para desempeñar satisfactoriamente, sin cuestionarlos, los papeles que les serán asignados”.<sup>721</sup> Desde luego que el proceso ideológico para producir las subjetividades que necesita el sistema funciona perfectamente en el caso de los “buenos sujetos” (los que se someten o sujetan sin oponer ninguna resistencia); para el caso de los “malos sujetos” que no se quieren someter o sujetar al sistema se tendrá que recurrir “al aparato represivo del Estado”<sup>722</sup> para hacerlos entrar al redil de la producción capitalista.

Una vez que Chantal Mouffe reconstruye a su manera las tesis de Althusser, procederá a mostrar que éste no pudo escapar de las redes del economicismo. El autor francés, dice Mouffe, siguió considerando al Estado como aparato de coerción. Y lejos de establecer correctamente una “concepción ampliada” del Estado (Estado = aparatos

---

<sup>719</sup> Mouffe, Chantal, “Hegemonía, política e ideología” en Labastida, Julio (coord.): *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, Siglo XXI, México, 1985, p. 126.

<sup>720</sup> Ídem.

<sup>721</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>722</sup> Ídem.

represivos + aparatos ideológicos), lo que logró con su teoría fue, si acaso, “una concepción instrumental ampliada”.<sup>723</sup> Ahora el Estado no sólo hace uso de la violencia física para reproducir las relaciones de producción, sino también de la “violencia simbólica”. Si se observa superficialmente parece que Althusser coincide con el concepto de hegemonía de Gramsci, dado que “incorpora los mecanismos de la hegemonía” que harían posible la eficacia de la ideología; pero si se analiza con cuidado lo que en verdad ocurre es un alejamiento de él pues “concibe la hegemonía como la imposición de la ideología de la clase dominante gracias al control que esta ejerce sobre los aparatos ideológicos de estado, y por esta razón afirma que la hegemonía sólo es posible después de la toma del poder de estado a nivel político”.<sup>724</sup> Dicho en otros términos, y poniéndole nombre y apellido a las clases sociales, desde la perspectiva de Althusser lo primero que tiene que hacer la clase dominada para imponer su ideología es conquistar el poder del Estado y sus aparatos, ya que al ascender a dicho poder tendrá a su disposición los aparatos ideológicos para, desde ahí, imponer su ideología como la ideología dominante (hegemónica). Todo esto supondría que la clase dominada no necesita dar la batalla en el terreno ideológico antes de la toma del Estado, lo cual, para la Mouffe, sería absurdo. Este problema sigue latente incluso en el postscriptum que, como vimos, incluye Althusser al final de *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Aunque en éste su autor reconozca la importancia de la lucha de clases en el frente ideológico, nunca dice algo contrario a su tesis de “que la ideología está siempre inscrita” en los aparatos ideológicos del Estado que “funcionan conforme a la ideología dominante”. Si así fuera, surgen tres preguntas que no pueden ser respondidas sin caer en contradicción estando encerrados dentro de la problemática althusseriana:

---

<sup>723</sup> Ídem.

<sup>724</sup> Ídem.

¿En dónde podría realizarse pues la ideología dominada y cómo podría ella vencer [a] la ideología dominante antes de la toma del poder? Y como, según él, una clase sólo puede volverse hegemónica después de la toma del poder de estado, ¿cuál es de todas maneras el papel asignado a la lucha ideológica en el proceso de transición al socialismo? Parece en efecto que el verdadero combate se presenta en otra parte y que la lucha ideológica tendrá lugar en los AIE solamente a posteriori, para extirpar lo que queda del poder de la antigua clase dominante. Pero si el papel de los AIE es precisamente crear “buenos sujetos” que acepten sin refunfuñar sus condiciones de existencia, ¿cómo imaginar que pueden ser creados suficientes “malos sujetos” para hacer una revolución triunfante?<sup>725</sup>

Para Mouffe es evidente que la hegemonía de una clase no es un objetivo que se alcanza a partir de la conquista del Estado. Lo que se sabe gracias a las reflexiones de Gramsci, es que la hegemonía es un medio que puede sentar las bases, al menos ideológicas, para que la clase dominada derroque a la clase dominante del poder del Estado. Pero esta idea no cabe en la teoría de Althusser debido a su economicismo que ya vimos, y a su reduccionismo de clase que expondremos a continuación.

El problema del “reduccionismo de clase” en realidad no es muy diferente al problema del “economicismo”,<sup>726</sup> y más si lo vemos, como sugiere Chantal Mouffe, desde la perspectiva desarrollada por Laclau en *Política e ideología en la teoría marxista*, la cual muestra que tal reduccionismo es uno de los aspectos del economicismo, y consiste, conviene citarlo de nuevo, en: “todo sujeto es un sujeto de

---

<sup>725</sup> Ibid., pp. 127-128.

<sup>726</sup> En otro de sus textos Chantal Mouffe habla de dos clases de economicismo, uno de estos es precisamente el reduccionismo de clase: “Se combinan, pues, las dos clases de economicismo, vale decir, la concepción epifenomenalista del papel de la ideología y la concepción reduccionista acerca de su naturaleza”. Mouffe, Chantal, “Hegemonía e ideología en Gramsci”, p. 175. disponible en la página electrónica: <http://www.ram-wan.net/restrepo/poder/hegemonia%20e%20ideologia%20en%20gramsci-mouffe.pdf> [Consultado en abril de 2016].

clase; cada clase posee su ideología paradigmática; todo elemento ideológico tiene una necesaria pertenencia de clase”.<sup>727</sup>

El reduccionismo de clase será para Mouffe la causa, incluso por encima del economicismo, de que Althusser no haya desarrollado hasta sus últimas consecuencias su tan importante aporte a la teoría marxista de la ideología. Para mostrar este problema, la autora de *La paradoja democrática* una vez más nos remite al análisis althusseriano de la unidad de los AIE, unidad que se da gracias a que “funciona mediante la ideología dominante”. Y dice que a la pregunta sobre el origen, y sobre el lugar donde descansa dicha unidad de la ideología dominante, Althusser responderá que la ideología dominante “viene de otro lado”,<sup>728</sup> diferente al de los aparatos donde ésta se realiza, a saber: del lugar que ocupa, dentro de las relaciones de producción, la clase a la que pertenece la ideología dominante. En otras palabras, que quizás aclaren un poco el asunto, Althusser supone que “la ideología es la expresión de los intereses de esta clase en tanto que clase, es decir, la reflexión a nivel ideológico de una cierta posición en las relaciones de producción a nivel económico”.<sup>729</sup>

Para Mouffe, esta suposición de Althusser acarrea una grave contradicción en su teoría sobre la ideología, por incurrir en el error que él mismo criticó de la teoría marxista, el cual consistió en considerar a la ideología como conciencia falsa que era el producto o el reflejo de la estructura económica, es decir, una conciencia determinada por la “posición” de los agentes dentro de la estructura económica:

---

<sup>727</sup> Mouffe, Chantal, “Hegemonía, política e ideología” en Labastida, Julio (coord.): *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, Siglo XXI, México, 1985, p. 128.

<sup>728</sup> Para sostener esta afirmación, Mouffe nos remite al siguiente fragmento de Althusser: “La ideología que una clase dominante consigue defender en y contra los AIE, los desborda: viene de otra parte... Las ideologías no “nacen” en los AIE, sino de las clases sociales entregadas a la lucha de clases: de sus condiciones de existencia, de sus prácticas, de sus experiencias de lucha, etc.” Althusser, Louis: “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México, 1984, pp. 141.

<sup>729</sup> Mouffe, Chantal, “Hegemonía, política e ideología” en Labastida, Julio (coord.): *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, Siglo XXI, México, 1985, p. 128.

Justamente Althusser, al refutar reiteradamente la concepción de la ideología como reflexión deformada de la realidad social en la conciencia ha criticado implícitamente una concepción semejante. Pero a firmar por una parte que la ideología realizada en los AIE es la ideología de la clase dominante, y por otra parte que esta ideología viene de otro lado, implica que proviene de esta clase en tanto que clase y de sus condiciones de existencia, y conduce necesariamente a concebir a la ideología de una clase como un sistema de representaciones que son determinadas por su posición a nivel económico y a los intereses que de esa posición derivan.<sup>730</sup>

Este problema, además de significar otro ejemplo de la sombra del economicismo que se cierne sobre las tesis de Althusser (la cual deja mal parada su argumentación sobre la defensa de la autonomía o eficacia de la ideología), tiene relación con el problema antes señalado de si la hegemonía debe alcanzarse antes o después de la conquista del Estado. Si la ideología de las distintas clases sociales responde a la situación y a los intereses específicos de cada una de ellas; “si los elementos ideológicos tienen un necesario carácter de clase y si existen ideologías paradigmáticas para las clases sociales”,<sup>731</sup> la ideología de la clase dominante sólo puede ser derrotada e intercambiada por la ideología dominada por medio de la lucha tanto en el frente económico como en el político, y “sólo después lucha ideológica puede ocurrir a nivel de los AIE”.<sup>732</sup>

Si está en lo cierto Chantal Mouffe, lo que sucedió en realidad con la teoría de Althusser es que dijo con otras palabras lo que ya había dicho Lenin al señalar que la ideología del oponente (en este caso la ideología burguesa) debía destruirse porque sería “imposible transformarla”. ¿Cómo se llega a esta conclusión? Partiendo de premisas a las que subyace un reduccionismo de clase: 1) “Los elementos ideológicos tienen un

---

<sup>730</sup> Ídem.

<sup>731</sup> Ibid., p. 129.

<sup>732</sup> Ídem.

necesario carácter de clase”; 2) “Existen ideologías paradigmáticas para las clases sociales (expresando su posición a nivel de las relaciones de producción)”.<sup>733</sup> Con estas premisas sería casi imposible que Lenin y Althusser no hayan sugerido al proletariado que destruyeran o se alejaran de la ideología de su adversario de clase (la ideología burguesa) para evitar una potencial contaminación de la suya. Para Mouffe, como veremos, con la teoría de Gramsci sobre la hegemonía no ocurrirá así.

### III.2.2.2. La hegemonía en Gramsci según Chantal Mouffe.

La afirmación de Mouffe sobre la hegemonía en Gramsci es clara: Las tesis del teórico italiano no son ni economicistas ni clasistas; para él la hegemonía podía definirse como “dirección política, intelectual y moral”.<sup>734</sup> Lo que resalta de esta definición,<sup>735</sup> dice Mouffe, es su aspecto político, el cual consiste en la capacidad que tiene una clase de asimilar o integrar los intereses de otras clases a los suyos propios, para convertirse en el representante de una “voluntad colectiva”.<sup>736</sup> Además del aspecto político de la definición gramsciana de hegemonía, sobresalen los aspectos intelectual y moral, los cuales indican “las condiciones ideológicas que deben ser cumplidas para que sea posible una semejante voluntad colectiva, la manera en que ésta será “cimentada””.<sup>737</sup>

Pero eso no es todo, en el concepto de hegemonía juga un papel privilegiado la

---

<sup>733</sup> Ídem.

<sup>734</sup> Ibid., p. 130.

<sup>735</sup> Para un evolución del concepto de hegemonía en Gramsci véase: Mouffe, Chantal, “Hegemonía e ideología en Gramsci”, p. 184. Disponible en la página electrónica: <http://www.ramwan.net/restrepo/poder/hegemonia%20e%20ideologia%20en%20gramsci-mouffe.pdf> [consultado en abril de 2016]. Véase también cómo fue entendida la hegemonía antes de Gramsci en el capítulo “Hegemonía: genealogía de un concepto” de: Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, F.C.E., Buenos Aires, 2004, p. 31.

<sup>736</sup> Mouffe, Chantal, “Hegemonía, política e ideología” en Labastida, Julio (coord.): *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, Siglo XXI, México, 1985, p. 130.

<sup>737</sup> Ídem.

ideología porque es, igual que en Althusser, una práctica productora de sujetos y es, por lo mismo, “un factor importante para la transformación social”. Siendo más precisos, “para Gramsci, los hombres siempre “toman conciencia de sí mismos y de sus tareas” en el terreno de una concepción determinada del mundo, y toda posibilidad de transformar la sociedad debe pasar necesariamente por la transformación de esa concepción del mundo”.<sup>738</sup>

A simple vista pareciera no haber una gran diferencia entre Gramsci y Althusser, sin embargo, sí la hay para Chantal Mouffe. En primer lugar porque para el autor italiano no hay ideologías prefijadas por su situación de clase que luego entran en conflicto (ideología proletaria versus ideología burguesa). Hay, eso sí, una visión o concepción común del mundo que de ninguna manera corresponde exclusivamente a “la ideología clasista de una clase dominante”. Corresponde, dicha concepción común, a una articulación, mediante el principio hegemónico, de un conjunto de elementos ideológicos que no tienen ningún carácter de clase predeterminado, ni son la expresión exclusiva de una clase, por más dominante que ésta sea. Para Gramsci, concluye Mouffe:

una clase hegemónica no es (como para Althusser) una clase que impuso su ideología de clase a los otros grupos sociales gracias al control que ejerce sobre los AIE [lo cual implica haber conquistado antes el poder político y los aparatos del Estado], sino aquella que fue capaz, a través de la lucha ideológica, de articular a su principio hegemónico la mayoría de los elementos ideológicos importantes de una sociedad dada. Por ello le ha sido posible crear una visión del mundo determinada y establecer una cierta “definición de la realidad” que es aceptada por aquellos sobre los cuales ejerce su hegemonía.<sup>739</sup>

---

<sup>738</sup> Ídem.

<sup>739</sup> Ídem.

Las diferencias entre Gramsci y Althusser no acaban ahí. Como ya se mencionó, para Mouffe, desde la óptica del marxismo en general y de Althusser en particular, una ideología dominante si quiere mantener su dominio debe destruir la ideología de las clases dominadas, y viceversa, si una ideología dominada tiene como objetivo llegar a ser dominante debe previamente conquistar el Estado para destruir la ideología de la clase que antes dominaba. Según nuestra autora, para Gramsci la ideología “es un campo de batalla en el cual las clases principales luchan por apropiarse de los elementos ideológicos fundamentales de su sociedad para articularlos a su discurso”.<sup>740</sup> En todo caso, el objetivo que debe buscar la clase que quiera ser hegemónica, lejos de ser el de la destrucción de la ideología de la clase oponente, será el de “desarticularla” o “transformarla”. En esto Gramsci fue claro, según Mouffe, pues “no se trata de hacer tabla rasa de la ideología burguesa con todos los elementos que la constituyen, sino que hay en ella elementos que debe apropiarse la clase obrera a condición de transformarlos, de darles una “nueva forma”... Una clase podrá presentarse como portadora del interés general y conquistar la dirección intelectual y moral de una sociedad dada a condición de poder articular esos elementos con su discurso”.<sup>741</sup>

Ahora bien, así como la teoría de la hegemonía resultó ser, según Mouffe, el antídoto contra el “reduccionismo de clase”, lo será también para curar el mal “economicista”<sup>742</sup> que conlleva tanto la teoría marxista como la concepción de Althusser sobre el Estado. En este caso, Chantal Mouffe echará mano de la tesis

---

<sup>740</sup> Ibid., p. 131.

<sup>741</sup> Ibid., p. 132.

<sup>742</sup> Cabe señalar que según Chantal Mouffe, “para Gramsci el economicismo no era un problema abstracto o académico sino que, por el contrario, estaba profundamente enraizado, en la práctica política de la Segunda Internacional y constituyó la fuente última de las derrotas masivas que sufrieron los movimientos de la clase obrera italiana y alemana, en la década que siguió a la Primera Guerra Mundial”. Mouffe, Chantal, “Hegemonía e ideología en Gramsci”, pp. 174-175. Disponible en la página electrónica: <http://www.ram-wan.net/restrepo/poder/hegemonia%20e%20ideologia%20en%20gramsci-mouffe.pdf>

gramsciana del Estado integral que interactúa con su concepto de hegemonía; supone la unión de “la sociedad política y la sociedad civil”,<sup>743</sup> y donde el Estado ya no es reducido a simple instrumento y se tiene una concepción “doblemente ampliada de la política”.<sup>744</sup> En primer lugar, el Estado tendrá no sólo el papel negativo de la violencia, sino también el “papel positivo de educador”. Pero no en el sentido de “la imposición de la ideología de clase de la clase dominante”,<sup>745</sup> y sí en el sentido hegemónico del “establecimiento de un principio articulador de los elementos ideológicos fundamentales de una sociedad”.<sup>746</sup> En segundo lugar, el Estado integral consistirá en una ampliación de sus “bases sociales” en base a la hegemonía, es decir, en el Estado integral va implícita la noción de hegemonía que tiene una concepción no-clasista o no-reduccionista de la política, y en lugar de entenderla como “simple enfrentamiento entre clases antagónicas”, remite a la “articulación entre intereses de una clase fundamental y la de otros grupos sociales en la formación de una voluntad colectiva nacional popular”.<sup>747</sup>

Finalmente, para Chantal Mouffe, y podemos asegurar que también para Ernesto Laclau, los daños del economicismo y del reduccionismo de clase no han sido pocos respecto a la estrategia de los movimientos obreros.<sup>748</sup> Si no entendimos mal a la autora nacida en Bélgica, por más posmarxista que sea su posición, no niega, como otras

---

<sup>743</sup> Mouffe, Chantal, “Hegemonía, política e ideología” en Labastida, Julio (coord.): *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, Siglo XXI, México, 1985, p. 134.

<sup>744</sup> Ibid., p. 136.

<sup>745</sup> Ibid., p. 135.

<sup>746</sup> Ídem.

<sup>747</sup> Ibid., p. 137.

<sup>748</sup> Laclau y Mouffe defienden una “democracia radical y plural” que dé solución tanto a los problemas de la “redistribución” como del “reconocimiento”. Para esto “una de las tesis centrales de *Hegemonía y estrategia socialista* es la necesidad de crear una cadena de equivalencias entre las varias luchas democráticas y en contra de las diferentes formas de subordinación. Como lo hemos argumentado, las luchas contra el sexismo, el racismo, la discriminación sexual, y en defensa del medio ambiente necesitan ser articuladas con las de los trabajadores en un nuevo proyecto hegemónico de la izquierda”. Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, F.C.E., Buenos Aires, 2004, p. 19.

escuelas filosófico-políticas, la importancia de la clase obrera en el camino hacia una transformación social. Incluso ve como algo positivo que “algunos partidos comunistas en su práctica política han logrado superar ciertas concepciones reduccionistas y conciben ahora el socialismo no como la realización de los intereses de clase del proletariado sino como el resultado de un amplio proceso de lucha de todos los sectores democráticos *bajo la dirección de la clase obrera*”.<sup>749</sup> Según Mouffe, todo esto no sería posible, ni siquiera pensable, sin la herencia que dejó Gramsci con su concepto de hegemonía que sugiere el establecimiento de un “principio articulador” que amalgame y no rechace elementos ideológicos no clasistas, ni la ideología de los diferentes grupos sociales; principio que ayuda a que un grupo social conforme una voluntad colectiva y no trate de imponer su ideología o visión del mundo a los demás grupos. El concepto de hegemonía de Gramsci también implica entender a la ideología de un modo distinto a como lo entendió el marxismo en general, incluyendo a Althusser:

Es en la ideología, a nivel del discurso, donde se crea esta definición de la realidad que desde el filósofo hasta el sentido común, pasando por todos los niveles de cultura, definirá lo que es justo y lo que es injusto, lo que es posible y lo que es imposible, y son estos “límites del mundo” lo que es preciso transformar para crear otro tipo de “subjetividad”. Esta importancia de la ideología había sido obviamente captada por los clásicos del marxismo, pero ellos consideraban que el cambio sólo sería posible después de la toma del poder, lo cual conducía a negar la importancia de los factores subjetivos en el proceso revolucionario. Este error, que provenía de una concepción de la ideología como falsa conciencia que desaparecería una vez que las condiciones económicas hubieran sido modificadas, fue desastroso en el caso de los países occidentales, donde la hegemonía de la burguesía permitió a ésta imprimir su

---

<sup>749</sup> Mouffe, Chantal, “Hegemonía, política e ideología” en Labastida, Julio (coord.): *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, Siglo XXI, México, 1985, p. 143. Las cursivas son nuestras.

dirección intelectual y moral a la sociedad y presentarse como portadora del interés general.<sup>750</sup>

### **III.3. EL REGRESO A MARX**

#### **III.3.1. Para una defensa del concepto de ideología en Marx**

Habíamos señalado antes que las críticas de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe condensaban o aglutinaban las críticas más comunes que hasta ese momento se habían vertido contra Marx en particular, y contra el marxismo en general (incluyendo a Althusser). Lo que estos autores combaten es el economicismo y el reduccionismo de clase que subyace a la concepción marxista de la ideología. El problema es que generalizaron y atribuyeron a Marx cosas que él nunca defendió. Llama la atención que esta pareja de autores cuando critican el economicismo, no citan ni siquiera un fragmento de Marx que dé pie a ésta. Tienen razón, nos parece, cuando señalan que es inaceptable considerar a la ideología y a la política como reflejos de la estructura económica, lo cual supone tres cosas también inaceptables: 1) que la ideología es un epifenómeno de la economía; 2) que la economía, o la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, condiciona todo los ámbitos de la vida cultural, política y social; 3) que el socialismo o comunismo surgirá porque así lo dictan las leyes de la historia, las cuales se hicieron efectivas en los tránsitos de la antigüedad al feudalismo y del feudalismo al capitalismo.

Estas ideas, que con justicia son calificadas de economicistas, son defendidas por muchos autores marxistas, y no sólo por aquellos que escribieron bajo la presión de

---

<sup>750</sup> Ibid., p. 144.

Stalin o de los partidos comunistas donde militaban, sino también por autores bastante respetables como lo son G. A. Cohen<sup>751</sup> y Alex Callinicos.<sup>752</sup> Sin embargo, el economicismo no puede atribuirse tan fácilmente a Marx. Cuando abordamos las metáforas epistémicas que Marx utiliza en *La ideología alemana* para referirse a la ideología como falsa conciencia, señalamos la forma errónea en la que se interpretó su metáfora del edificio que hace alusión a la estructura económica y a la estructura ideológica. Dijimos que esta metáfora no debía tomarse como una explicación científica de la ideología sino como una simple “ilustración literaria de una teoría”;<sup>753</sup> que la ideología no era para Marx algo secundario en relación a lo económico; que la ideología tampoco era un simple epifenómeno de la vida material, es decir, que la ideología era determinada totalmente por la economía y no cabía la posibilidad de lo contrario (que la ideología determinara a lo económico) o de una determinación mutua.

De esto último se dio cuenta Althusser, quien, como vimos, extrajo de la obra de Marx una interrelación entre la infraestructura y la superestructura, la cual no se puede reducir a la determinación de la ideología y la política (contradicciones secundarias) por la economía (contradicción principal), pues existe también una sobredeterminación de ésta por aquéllas que no se debe eludir. También Ellen Meiksins Wood defendió que en Marx no hay una separación, ni una oposición, entre las dos estructuras, es decir, no hay una oposición “entre una estructura económica “objetiva” básica, por un lado, y formas sociales, jurídicas y políticas, por el otro”.<sup>754</sup> Más bien, para Marx existe “una estructura continua de relaciones y formas sociales con diferentes grados de distancia con respecto

---

<sup>751</sup> Cfr. Cohen, G. A.: *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Siglo XXI, Madrid, 1986.

<sup>752</sup> Véase: Callinicos, Alex: *Making History: Agency, Structure, and change in Social Theory*, Cornell University Press, N.Y., 1987

<sup>753</sup> Silva, Ludovico: *Teoría y práctica de la ideología*, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1989, p. 41.

<sup>754</sup> Meiksins Wood, Ellen: *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico*, Siglo XXI, México, 2000, p. 32.

al proceso inmediato de producción y apropiación, empezando con esas relaciones y formas que constituyen el sistema de producción mismo”.<sup>755</sup> Ellen Meiksins Wood es más clara en la siguiente cita: “las relaciones de producción mismas toman la forma de relaciones jurídicas y políticas particulares –modos de dominio y coerción, formas de propiedad y organización social- que no son meros reflejos secundarios, ni siquiera apoyos externos, sino *componentes* de estas relaciones de producción”.<sup>756</sup>

Esta autora marxista, lamentablemente fallecida en enero del presente año, desarrolló toda su teoría histórica, social, económica y política, partiendo de los factores que hacen del capitalismo no un sistema económico o conjunto de bienes sino una “relación social de producción” que opera bajo una lógica moral o cultural y una lógica económica. Para sostener su posición, Ellen Meiksins Wood se basa en las obras de Marx, pero también en la obra del historiador británico E. P. Thompson, el cual, por haber señalado la importancia de lo cultural en el modo de producción capitalista, fue acusado injustamente de caer en el voluntarismo o culturalismo. Digo injustamente, porque voluntarista es aquel que otorga una importancia central y determinante a los aspectos subjetivos, ideológicos, culturales o políticos, y deja de lado las condiciones económicas, objetivas o materiales, de las formaciones sociales. En el siguiente fragmento de Thompson se ve claramente el equilibrio y la interrelación existente entre los dos ámbitos de la vida social:

La producción, la distribución y el consumo no sólo son cavar, transportar y comer, sino también planificar, organizar y disfrutar. Las facultades imaginativas e intelectuales no están confinadas a una “superestructura” y erigidas en una

---

<sup>755</sup> Ídem.

<sup>756</sup> Ibid., pp. 33-34.

“estructura” de cosas (incluidas cosas de hombres); están implícitas en el acto creativo de la fuerza de trabajo que hace al hombre hombre.<sup>757</sup>

En el primer capítulo ya habíamos citado a Marx y a Engels donde señalan algo en el mismo sentido de Thompson, conviene volver a citarlo para mostrar que estas interpretaciones tienen sustento en las obras de los clásicos del marxismo. Marx dice lo siguiente:

Aprovecho la oportunidad para responder brevemente a una objeción que, al aparecer mi obra *Zur Kritik del politischen Ökonomie* (1859), me formuló un periódico germano-norteamericano. Mi enfoque –sostuvo éste– según el cual el modo de producción dado y las relaciones de producción correspondientes al mismo, en suma, “la estructura económica de la sociedad es la base real sobre la que se alza una superestructura jurídica y política, y a la que corresponden determinadas formas sociales de conciencia”, ese enfoque para el cual “el modo de producción de la vida material condiciona en general el proceso de la vida social, política y espiritual”, sería indudablemente verdadero para el mundo actual, en el que imperan los intereses materiales, pero no para la Edad Media y el mundo antiguo. Lo indiscutible es que ni la Edad Media pudo vivir de catolicismo ni el mundo antiguo de política. Es, a la inversa, el modo y manera en que la primera y el segundo se ganaban la vida, lo que explica por qué en un caso la política y en otro el catolicismo desempeñaron el papel protagónico.<sup>758</sup>

Engels posiblemente sea más claro que su compañero en este asunto:

Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta –las formas políticas de la lucha de clases y

---

<sup>757</sup> E. P. Thompson citado en: *ibid*, p. 76.

<sup>758</sup> Marx, Karl: *El Capital*, Siglo XXI, Tomo I, Vol. 1, México, 1977, p. 100.

sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas- ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su *forma*. Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores... la historia se hace de tal modo, que el resultado final siempre deriva de los conflictos entre muchas voluntades individuales, cada una de las cuales, a su vez, es lo que es por efecto de una multitud de contradicciones especiales de vida; son, pues, innumerables fuerzas que se entrecruzan las unas con las otras, un grupo infinito de paralelogramos de fuerzas, de las que surge una resultante – el acontecimiento histórico-<sup>759</sup>

Otra crítica que constantemente se lanza contra Marx es a su supuesta concepción que reduce la ideología a un problema epistemológico o de la conciencia (falsa). Esta acusación hecha a Marx no es tan grosera como la anterior, ya que tiene sustento en *La ideología alemana*. Efectivamente, en esta obra, y así lo expusimos con anterioridad, Marx y Engels ponen énfasis en el aspecto epistemológico de la ideología, y no podía ser de otro modo, pues allí buscaba refutar las tesis de Stirner, Bauer y Feuerbach, que pretendían explicar y resolver los problemas de la realidad con y en el “pensamiento puro” y sin trastocar las relaciones sociales de producción. No obstante que dicho enfoque predomina en *La ideología alemana*, en Marx la ideología no es un problema exclusivamente de la forma (verdadera o falsa) en la que concebimos el mundo, es, como vimos, una forma de conciencia y de prácticas que tienen sus raíces en las condiciones materiales e históricas y que sirven para que una clase dominante oculte, legitime y reproduzca sus intereses. Por lo tanto, el problema de la falsa conciencia (la alienación, el fetichismo, o como quiera llamársele) no se resuelve cambiando la manera

---

<sup>759</sup> Engels en: Marx, Karl, F. Engels: *Obras escogidas*, Tomo II, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955, p. 520.

de pensar la realidad; no se resuelve con y en el pensamiento, sino transformando dichas condiciones que lo hacen posible.

Pero la ideología en Marx además de tener este sentido negativo (falsa conciencia y reproductora del dominio de clase), tiene uno neutro o, si se prefiere, positivo. Veamos en qué consiste.

### **III.3.2. Marx y la ideología más allá de la falsa conciencia**

El concepto marxiano de ideología que más se ha difundido es el que se centra en los problemas epistemológicos. Dentro de los que defienden que Marx se refirió exclusivamente a la ideología en términos epistemológicos o negativos, tenemos los casos de Luis Villoro, quien dice que el concepto de ideología en Marx debe ser considerado así porque “sólo se aplica a ciertas creencias cuya verdad estaría distorsionada por la función social que cumplen”;<sup>760</sup> el de Ludovico Silva, quien defiende que la ideología debe entenderse “como falsa conciencia o encubridora de la realidad”;<sup>761</sup> el de Jorge Larraín, quien señala categóricamente que Marx siempre pensó a la ideología como algo negativo porque a través de ella se ocultan las grandes contradicciones del capitalismo;<sup>762</sup> el de Alex Callinicos que interpreta la ideología en Marx en sentido epistemológico;<sup>763</sup> y el de Hans Barth, que se inclina por pensar que la ideología en el autor alemán es sinónimo de falsa conciencia y debe investigarse tomando en cuenta la pregunta: “¿qué carácter espiritual y psíquico debe tener el

---

<sup>760</sup> Villoro, Luis: “El concepto de ideología en Sánchez Vázquez” en: Vargas Lozano, Gabriel (ed.), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez. Filosofía, ética, estética y política*, México, UNAM, 1995, p. 578.

<sup>761</sup> Silva, Ludovico: *Teoría y práctica de la ideología*, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1989, p. 14.

<sup>762</sup> Larraín, Jorge: *El concepto de ideología*, Vol. 2, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2007, p. 11.

<sup>763</sup> Callinicos, Alex: *Marxism and Philosophy*, Oxford University Press, USA, 1985, p. 134.

hombre para que nazca una conciencia ideológica, esto es, “falsa”, y para que en general se produzcan ideologías?”.<sup>764</sup>

No obstante la importancia de estas respetables posturas, son varios los autores que han identificado un sentido neutro de ideología, sólo que han utilizado diferentes calificativos para referirse a ese sentido. Así, tenemos que se concibe a la ideología en el sentido sociológico,<sup>765</sup> político<sup>766</sup> o amplio. Sánchez Vázquez utiliza cualquiera de éstos de forma indistinta, y señala que la ideología en Marx debe entenderse en sentido neutro ya que “la concepción de la ideología como total y necesariamente falsa (como forma de conciencia falsa) es una generalización ilegítima”.<sup>767</sup> De hecho, dice Sánchez Vázquez, “por su contenido, la ideología es un conjunto de enunciados que apuntan a la realidad y a problemas reales, y entrañan explícita o implícitamente una valoración de ese referente real. Este contenido no es necesaria o totalmente falso; puede ser verdadero o contener elementos de verdad”.<sup>768</sup> El autor de origen español dará la siguiente definición de ideología que deja ver su sentido neutro o amplio: “La ideología es: a) un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que: b) responde a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto social dado y que: c) guía y justifica un comportamiento práctico de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones o ideales”.<sup>769</sup>

El sentido neutro de ideología también se encuentra en Althusser. Como vimos, para él la ideología “aun teniendo que ver con una cierta representación de lo real,

---

<sup>764</sup> Barth, Hans: *Verdad e ideología*, México, F.C.E., 1951, p. 65.

<sup>765</sup> Véase principalmente: Mannheim, Karl: *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, FCE, México, 2004; y a Seliger, Martin: *The marxist conception of ideology: a critical essay*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

<sup>766</sup> Véase T. Eagleton, *Ideología. Una introducción*, Paidós, Barcelona, 2005

<sup>767</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo: *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Barcelona, Océano, 1983, p. 145.

<sup>768</sup> Ídem.

<sup>769</sup> Ídem.

desborda muy ampliamente la simple cuestión del conocimiento, para poner en juego una realidad y una función propiamente sociales”.<sup>770</sup> También dirá que la ideología es una actividad con estructuras propias. Mientras que la actividad económica de los hombres está determinada por la estructura de las relaciones de producción, y la actividad política, por la estructura de las relaciones de clase, las actividades ideológicas “son sostenidas por una adhesión, voluntaria o involuntaria, consciente o inconsciente, a un conjunto de representaciones y creencias religiosas, morales, jurídicas, políticas, estéticas, filosóficas, etc., que forman lo que se llama el nivel de la ideología”.<sup>771</sup>

Ahora bien, nos queda claro que Marx no desarrolló un concepto de ideología neutro como el de Althusser (el cual implica todo el desarrollo teórico alrededor de los aparatos ideológicos del Estado), pero eso no quiere decir que en sus obras no se encuentren definiciones de ideología que vayan más allá de la falsa conciencia. Por ejemplo, Marx dirá que “las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas” no son sino “las formas ideológicas en que los hombre adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo”.<sup>772</sup> La ideología ya no sería aquella conciencia falsa que impide entender la realidad, o que tiene la función de ocultar y reproducir los intereses de la clase dominante, sino aquella conciencia verdadera, o con contenidos de verdad, que sirve para que los agentes que quieren liberarse sepan cuáles son sus

---

<sup>770</sup> Althusser, Louis: “Práctica teórica y lucha ideológica” en *La filosofía como arma de la revolución*, México, Ediciones Pasado y Presente, 1984, p. 46.

<sup>771</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>772</sup> Marx, Karl: *Introducción general a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, 1982, 66-67. Antonio Gramsci retomará esta noción de ideología, y dirá que se debe evitar el error de interpretar el concepto marxiano de ideología como un epifenómeno de la estructura económica, o como “pura apariencia, inútil, estúpida, etc.”. Lejos de esto, las ideologías en Marx, según Gramsci, “organizan las masas humanas, forman el terreno en medio del cual se mueven los hombres, adquieren conciencia de su posición, luchan, etc.”. A. Gramsci, *Introducción a la filosofía de la praxis*, México, Premia Editora, 1979, p. 45.

intereses de clase (económicos y emancipatorios)<sup>773</sup> y actúe conforme a ellos. Dicho con otras palabras, la ideología en sentido neutro es el conjunto de ideas, “juicios de valor, recomendaciones, exhortaciones, expresiones de deseo”,<sup>774</sup> que pueden proporcionar a las clases explotadas una visión del mundo que los oriente e impulse hacia su emancipación.

Si para Marx la ideología hubiera significado exclusivamente falsa conciencia, cómo explicaríamos, sin caer en contradicciones, la consigna donde reconoce que puede haber una “conciencia proletaria” que no es precisamente falsa: “Cuando llegan al movimiento proletario elementos procedentes de otras clases, la primera condición que se les debe exigir es que no traigan resabios de prejuicios burgueses, pequeñoburgueses, etc., y que asimilen sin reservas la ideología proletaria”.<sup>775</sup> Si la ideología fuera un problema epistémico desligado de las condiciones histórico-materiales, y pudiera corregirse únicamente con ideas verdaderas, tampoco se entendería por qué Marx parece reprocharle al autor de *La esencia del cristianismo* su error de querer acabar con los problemas sociales con ideas (verdaderas) y no con acciones: “Feuerbach aspira, pues, como los demás teóricos, a crear una conciencia exacta acerca de un hecho existente, mientras que lo que al verdadero comunista le importa es derrocar lo que existe”.<sup>776</sup> La misma idea se conserva en la siguiente cita:

---

<sup>773</sup> Debe tomarse en cuenta que para Marx, la liberación del proletariado debía acompañarse de la liberación de todas las clases: “La emancipación de los trabajadores debe ser obra de los trabajadores mismos... La lucha por la emancipación de las clases obreras no es una lucha por privilegios y monopolios de clases, sino a favor del establecimiento de la igualdad de derechos y deberes, y por la abolición de cualquier régimen de clases”. Karl Marx en M. Rubel, *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974, pp. 59-60

<sup>774</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo: *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, México, Océano, 1985, p. 145.

<sup>775</sup> Carta circular de Marx y Engels a A. Bebel, G. Liebnecht, W. Bracke y otros, en K. Marx, F. Engels: *Obras escogidas*, Tomo II, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1955, p. 516.

<sup>776</sup> Marx, Karl/Engels, Friedrich: *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, p. 45.

Pero estos obreros de masas, comunistas, que trabajan, por ejemplo, en los talleres de Manchester y Lyon, no creen que puedan eliminar mediante el “pensamiento puro” a sus amos industriales y su propia humillación práctica. Se dan cuenta muy dolorosamente de la diferencia que existe entre el ser y el pensar, entre la conciencia y la vida. Saben que la propiedad, el capital, el dinero, el trabajo asalariado, etc., no son precisamente quimeras ideales de sus cerebros, sino creaciones muy prácticas y muy materiales de su autoenajenación, que sólo podrán ser superadas, asimismo, de un modo práctico y material, para que el hombre se convierta en hombre no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en el ser real, en la vida.<sup>777</sup>

Ahora bien, sabemos que estos fragmentos de Marx sobre la ideología no bastan para demostrar que efectivamente hubo un sentido neutro que va más allá de la falsa conciencia. Este sentido se aprecia mejor si se incluye dentro del proyecto político de Marx que inicia con la unión y organización de las clases dominadas; continúa cuando dichas clases conquistan el poder político y los aparatos (represores e ideológicos) del Estado; y culmina cuando se establecen las condiciones para la sociedad comunista libre de explotación y de clases sociales. La ideología en este proyecto tendrá un roll importante, pues la lucha que en este terreno den las clases desposeídas será crucial antes, durante y después de la toma del Estado.

Antes de pasar a la exposición del proyecto político de Marx, es importante tener en cuenta los señalamientos de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe sobre el supuesto reduccionismo de clase en la teoría marxista de la ideología. Para ello nos basaremos en los comentarios y críticas del marxista británico Terry Eagleton.

Terry Eagleton en su gran obra sobre la ideología, modestamente titulada *Ideología. Una introducción*, no se detiene a analizar detalladamente todas las teorías de la ideología. Lo que hará es exponer los aportes de las teorías más importantes y señalar los errores y las consecuencias, en los ámbitos de la teoría y de la práctica política, que

---

<sup>777</sup> Marx, Karl/Engels, Friedrich: *La Sagrada Familia*, Editorial Grijalbo, México, 1967, p. 118.

conlleven. De las críticas vertidas por Eagleton sólo mostraremos las que se dirigen a Ernesto Laclau y a Chantal Mouffe. Para empezar él no le pondrá objeciones al rescate que hicieron del pensamiento de Antonio Gramsci, específicamente de su concepción de hegemonía. Lo que al parecer no le gustó a Eagleton de esta pareja de posmarxistas es su “hiperpolitización” de la ideología, la cual, por su afán de eludir el reduccionismo de clase, mandó a segundo término a la economía. En una especie de inversión, peligrosamente cercana al idealismo, piensan que los intereses de las personas son el producto del discurso político e ideológico y no el producto de sus condiciones socio-económicas, es decir, tanto para Laclau como para Mouffe los intereses sociales son el efecto y no la causa de la ideología y la política. Para Eagleton esta forma de pensar la relación intereses-ideología pueden caer en los absurdos siguientes:

¿Se nos pide que creamos que la razón por la que algunas personas votan a los conservadores no es porque temen que un gobierno laborista pueda nacionalizar sus propiedades, sino que su estima de la propiedad está creada por el acto de votar al partido conservador? ¿Tiene interés un proletario en conseguir mejores condiciones de vida sólo porque es socialista? No existe una «materia prima» sobre la que actúen la política y la ideología, pues los intereses sociales son el producto de éstas, y no la causa de la que surgen. La política y la ideología se convierten, de este modo, en prácticas puramente autoconstituidas y tautológicas. Es imposible decir de dónde surgen; simplemente caen del cielo, como cualquier otro significante trascendental.<sup>778</sup>

Según Eagleton, las tesis de Laclau y Mouffe parten, aunque con ciertos matices, de los autores althusserianos Paul Hirst y Barry Hindes, quienes sostenían que “no existe conexión lógica alguna entre la posición de clase y la política/ideológica”.<sup>779</sup> Para éstos, como para aquéllos, “esto significa que es una total coincidencia que todos los

---

<sup>778</sup> Eagleton, Terry: *Ideología. Una introducción*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 273.

<sup>779</sup> *Ibid.*, p. 275.

capitalistas no sean también socialistas revolucionarios”.<sup>780</sup> Y como para Laclau y Mouffe la identidad no corresponde necesariamente, como vimos, a la posición que se tiene en las relaciones de producción, ésta puede constituirse en y mediante un discurso hegemónico, lo cual implica que “si los intereses de la clase trabajadora no derivan de sus condiciones socioeconómicas, no hay nada en esta clase que se *resista* a que se «conciba» política o ideológicamente de varias maneras. Todo lo que se resiste a mi propia concepción política de clase es la concepción política de otra persona. Así, la clase trabajadora, o bien otro grupo subordinado, se vuelve arcilla en manos de quienes deseen cooptarla para alguna estrategia política, estirada por uno y otro lado por socialistas y fascistas”.<sup>781</sup>

Para Eagleton la importancia que dan estos autores al discurso ideológico-hegemónico,<sup>782</sup> por encima de las condiciones materiales, los coloca en el extremo opuesto al del economicismo, donde la omnipotencia no está del lado de la economía sino del lado de la ideología. Si por ejemplo no hubiera una relación de intereses objetivos entre las mujeres y el feminismo, o entre la clase trabajadora y el socialismo:

El resultado sería una política desastrosamente ecléctica y oportunista, que simplemente incluiría en su proyecto a cualesquiera grupos sociales que en ese momento parecieran más apropiados para él. No habría una buena razón por la cual la lucha contra el patriarcado debiera ser encabezada por hombres, o la lucha contra el capitalismo dirigida por los estudiantes. Los marxistas no tienen objeción alguna

---

<sup>780</sup> Ídem.

<sup>781</sup> Ibid., pp. 273-274.

<sup>782</sup> “En su desarrollo posterior, Laclau y Mouffe abandonan la búsqueda de una mejor concepción de la determinación y parecen creer que la única alternativa al reduccionismo y al determinismo crudo es la indeterminación y la contingencia total. No existen los sujetos que pueden ser especificados extradiscursivamente, no existen las identidades fijas, no hay intereses esenciales ni relaciones necesarias, no existen condiciones determinantes ni luchas o contradicciones necesarias. Todo en la sociedad es infinitamente variable y contingente porque es discursivamente construido, y en un discurso solo pueden existir fijaciones parciales y temporales de significado”. Larraín, Jorge: *El concepto de ideología*, Vol. IV, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007, p. 151.

contra los estudiantes, pues en ocasiones se han encontrado ellos mismos en esta nada envidiable situación; pero por importantes que pueda ser en ocasiones desde el punto de vista político la *intelligentsia*, no puede constituir la tropa principal en la lucha contra el capitalismo. No puede hacerlo porque no está socialmente ubicada en el proceso de producción de una manera en que sea capaz de derribarlo.

Para el autor de *Por qué Marx tenía razón*, en conclusión, sí hay una relación necesaria entre las condiciones socioeconómicas y las ideologías políticas, donde lo “necesario” no significa algo parecido a que dicha relación sea algo “inevitable, espontánea, esté garantizada o dada por Dios”.<sup>783</sup>

En la misma línea de Eagleton, varios autores han criticado el reduccionismo discursivo que subyace a las tesis sobre la hegemonía de Laclau y Mouffe. Norman Geras señala el extremo al que se llega si se considera que “no existe una objetividad pre-discursiva o realidad”, lo cual supone “que los objetos no pensados, hablados o escritos no existen”.<sup>784</sup> En el caso de Ellen Meiksins Wood, ella criticará sus tesis que “implican, además de la disolución de la realidad social dentro del discurso, la negación de la historia y de la lógica del proceso histórico” [“And it entails not only the dissolution of social-reality into discourse, but a denial of *history* and the logic of historical process”].<sup>785</sup> Para Ellen, los discursos ideológicos y culturales tienen un importante papel en la constitución de la subjetividad que derrocará al capital, pero esta importancia no va más allá de la importancia que tienen los intereses objetivos que nacen de las condiciones socioeconómicas. Y no es que la autora marxista niegue la legitimidad de la lucha por parte de subjetividades constituidas por un discurso hegemónico no clasista, lo que pasa es que muchas de las injusticias se deben a la

---

<sup>783</sup>Eagleton, Terry: *Ideología. Una introducción*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 278.

<sup>784</sup> Norman Geras citado en: Larraín, Jorge: *El concepto de ideología*, Vol. IV, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007, p. 145.

<sup>785</sup> Meiksins Wood, Ellen: *The Retreat from Class. A New “True” Socialism*, Verso, London, 1998, pp. 61-62.

estructura capitalista, la cual sólo puede volar por los aires si participa aquella clase que tiene una posición y unos intereses que chocan directamente con ella (con la estructura capitalista): “la clase trabajadora es el único grupo social que tiene no sólo un interés inmediato en resistirse a la explotación capitalista, sino también un poder colectivo adecuado para ponerle fin”.<sup>786</sup>

Slavoj Zizek, por su parte, considera, al igual que Meiksins Wood, que la lucha del trabajador es potencialmente más peligrosa para el capitalismo “por enraizarse en el sistema capitalista”,<sup>787</sup> lo cual no sucede con otro tipo de luchas que son susceptibles de ser “fácilmente integrables por el sistema”.<sup>788</sup> En el debate que sostuvo con Judith Butler y Ernesto Laclau, les reprocha querer cambiar las cosas para que todo siga igual, es decir, el haber propuesto cambios que no implican el trastocamiento del sistema capitalista: “[Butler y Laclau] *nunca* cuestionan los principios fundamentales de la economía capitalista de mercado ni el régimen político democrático-liberal, *nunca* contemplan la posibilidad de un régimen político-económico completamente *diferente*. De esa forma, *participan plenamente* en el abandono de esas cuestiones por parte de la “izquierda posmoderna”: todos los cambios que proponen son cambios *dentro* del régimen político-económico”.<sup>789</sup>

En nuestra opinión, para Ellen Meiksins Wood y Slavoj Zizek la solución a los avatares del capitalismo no es tan sencilla como se enuncia en la teoría. La lucha por la emancipación del capital requiere, además de una clase con una posición estratégica dentro de las relaciones sociales capitalistas, un nivel de conciencia que distinga entre

---

<sup>786</sup> Meiksins Wood, Ellen: *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico*, Siglo XXI, México, 2000, p. 121.

<sup>787</sup> Larraín, Jorge: *El concepto de ideología*, Vol. IV, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007, p. 162.

<sup>788</sup> Ídem.

<sup>789</sup> Slavoj Zizek “Da Capo senza Fine” en: Butler, Judith, Laclau, Ernesto y Zizek, Slavoj: *Contingencia, Hegemonía, Universalidad, Diálogos contemporáneos en la izquierda*, FCE, Argentina, 2010, p. 225.

los intereses (económicos) a corto plazo y los intereses (político-emancipatorios) a largo plazo. Dicho nivel de conciencia se logra a través, sí de la teoría adecuada a esos fines, pero también de la ideología que sepa unir a la clase proletaria y a otras clases subordinadas contra los intereses de la clase dominante. El mismo Marx siempre fue consciente de la magnitud del problema al que se debe enfrentar quien intenta construir una sociedad libre y sin explotación. El filósofo alemán tenía claro que muchos de los problemas en las formaciones sociales capitalistas eran inherentes a las estructuras de éstas, y por ello su solución no consistía únicamente en reformar al capitalismo, sino también en acabar con él para implantar otro tipo de relaciones sociales y económicas sin explotación del hombre por el hombre. Esto está relacionado con el proyecto político de Marx donde la ideología juega un papel importante. Veamos en qué consiste.

### **III.3.3. La ideología y el proyecto político de Marx**

Como ya se había mencionado, el proyecto político de Marx culminará exitosamente cuando las clases oprimidas hayan construido por ellas mismas una sociedad comunista o socialista sin clases y libre de explotación. Pero para lograr este fin, se tendrá que pasar por una serie de etapas que incluye la unión y organización de las clases dominadas, y la conquista del poder político y los aparatos del Estado por parte de dichas clases. Así, en lo que resta de este apartado expondremos algunas tesis de Marx orientadas a tres objetivos: 1) mostrar las principales funciones que Marx le asignó al Estado dentro de las formaciones sociales capitalistas, funciones que lo hacen ser el objetivo insoslayable de la lucha en los frentes ideológico, económico y político 2) buscar dentro de sus obras las diferentes formas que propuso para que las clases sociales

subalternas se unieran y organizaran para conquistar el poder del Estado y sus aparatos; y 3) dar cuenta de la sociedad (socialista o comunista) en la que pensó Marx como alternativa a las sociedades capitalistas.

### III.3.3.1. El papel del Estado en las sociedades capitalistas

Algo muy común en las investigaciones actuales sobre el Estado es señalar que, para Marx en particular y para el marxismo en general, el Estado capitalista es, desde un simple epifenómeno de la estructura económica, hasta un simple instrumento de represión que una clase dominante usa en contra de una clase dominada. Para demostrar estas tesis suelen citarse algunos fragmentos de Marx parecidos a aquéllos donde asevera que “el Estado burgués no es otra cosa que un pacto de mutua seguridad de la clase burguesa en contra de sus miembros tomados individualmente y en contra de la clase explotada”,<sup>790</sup> o que “el poder estatal moderno es solamente una comisión administradora de los negocios comunes de toda la clase burguesa”.<sup>791</sup>

Aunque en las sociedades capitalistas hay ocasiones en las que el Estado funciona efectivamente de esa manera,<sup>792</sup> en la obra de Marx aparecen otros señalamientos que suponen mayor complejidad. En este trabajo nos gustaría sólo señalar aquellas características que Marx vio en el estado capitalista, mismas que muestran por qué es fundamental la conquista del poder político y los aparatos del

---

<sup>790</sup> Karl Marx citado en Rubel, Maximilien. *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, Vol. 2, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974, p. 281. Más o menos eso dice Engels al expresar que “el Estado es un organismo para proteger a la clase que posee contra la desposeída”. Engels, Federico, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, incluido en: Marx, Karl, F. Engels: *Obras escogidas*, Tomo II, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955, p. 339.

<sup>791</sup> Marx, Karl/Engels, Friedrich. *Manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998, p. 41.

<sup>792</sup> El mismo Marx dio cuenta de ello cuando señaló que un sector de la burguesía francesa, la aristocracia financiera, alrededor de 1848 “dictaba leyes en las Cámaras y adjudicaba los cargos públicos, desde los ministerios hasta los estancos”. Marx, Karl. *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Editorial Anteo, Buenos Aires, 1973, p. 40.

Estado para transitar a un tipo de sociedad que no esté fundada en la explotación de una o más clases sociales. Para ello proponemos como guía el trabajo de Nicos Poulantzas.<sup>793</sup> Específicamente el que nos indica cómo debemos entender las ideas del autor de *El capital* relacionadas a la función e importancia del Estado en las sociedades capitalistas.<sup>794</sup>

Según Poulantzas, aunque el Estado goza de una autonomía relativa no debe ser estudiado como algo aislado, sino en su vinculación con las relaciones de producción, ya que éste tiene “un papel propio en la constitución misma de esas relaciones”.<sup>795</sup> El ejemplo más claro de esta circunstancia es la institucionalización de “la separación del productor directo de los medios de producción, [misma que dio a] los agentes productivos el carácter de sujetos jurídicos, es decir, individuos-personas políticos”.<sup>796</sup> Así, concluye Poulantzas, “es de esas relaciones jurídicas y no de las relaciones de producción en sentido estricto de donde dependen el contrato de trabajo y la propiedad formal de los medios de producción”.<sup>797</sup>

Lo que da pie a esta interpretación de Poulantzas, son los diversos pasajes de *El capital* donde Marx señala una y otra vez el rol que jugó el Estado para legitimar, mediante leyes, la servidumbre humana y poner las condiciones para que una clase social se apropie la plusvalía producida por el trabajador, es decir, para que el capital se

---

<sup>793</sup> Para un entendimiento profundo de los aportes de Poulantzas a la teoría marxista del Estado véase Jessop, Bob. *Nicos Poulantzas: Marxist Theory and Political Strategy*, Macmillan, London, 1985. Disponible en la dirección electrónica: <https://bobjessop.files.wordpress.com/2013/11/jessop-poulantzas.pdf>

<sup>794</sup> En este trabajo no se pretende ni tomar postura ni demostrar si hubo o no una teoría general del Estado en Marx. Se ha pensado que fue Poulantzas el que demostró la existencia de tal teoría, lo cual es incorrecto, pues su finalidad fue mostrar, como lo dice en una entrevista de 1977, que en la obra de Marx se encuentran “principios generales de una teoría del Estado y unas observaciones sobre el Estado capitalista, sobre la transición, pero no realmente una teoría”. Nicos Poulantzas “El Estado y la transición al socialismo. Entrevista realizada a Nicos Poulantzas por Henri Weber”. Documento en pdf disponible en: [http://www.vientosur.info/IMG/pdf/Entrevista\\_Weber-Poulantzas.pdf](http://www.vientosur.info/IMG/pdf/Entrevista_Weber-Poulantzas.pdf)

<sup>795</sup> Poulantzas, Nicos: *Estado, poder y socialismo*, Siglo XXI, México, 1979, p. 24.

<sup>796</sup> Poulantzas, Nicos: *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Siglo XXI, México, 1976, p. 156.

<sup>797</sup> *Ibid.*, p. 156.

beneficie en su “afán de prolongar la jornada laboral” y sacie su “voracidad canibalesca de trabajo”.<sup>798</sup> Pero antes de eso, Marx parece ver en el Estado aquel factor necesario para que los agentes productivos (proletarios y capitalistas), en plena igualdad, intercambien su mercancía “libremente”:

La fuerza de trabajo, como mercancía, sólo puede aparecer en el mercado en la medida y por el hecho de que *su propio poseedor* –la persona a quien pertenece esa fuerza de trabajo- la ofrezca y venda *como mercancía*. Para que su poseedor la venda como mercancía es necesario que pueda disponer de la misma, y por tanto que sea *propietario libre* de su capacidad de trabajo, de su persona. Él y el poseedor de dinero se encuentran en el mercado y traban relaciones mutuas en calidad de *poseedores de mercancías* dotados de los mismos derechos, y que sólo se distinguen por ser el uno vendedor y el otro comprador; ambos, pues, son *personas jurídicamente iguales*.<sup>799</sup>

Ahora bien, Poulantzas afirma que el Estado tiene varias características que lo vuelven indispensable para la reproducción del sistema capitalista. En términos generales menciona tres elementos: en primer lugar, afirma que el Estado es el “factor de cohesión de la unidad de una formación”; en segundo lugar, refiere que es “la estructura en la que se *condensan* las contradicciones de los diversos niveles de una formación”; y, finalmente, establece que “es el lugar que permite *descifrar* la unidad y la articulación de las estructuras de una formación”.<sup>800</sup>

La primer característica -la de ser “factor de cohesión de la unidad de una formación”- es, según Poulantzas, la función general del Estado,<sup>801</sup> pues tiene el papel de impedir que la lucha de clases, o cualquier otro factor, acabe con la cohesión de esa

---

<sup>798</sup>Marx, Karl. *El capital*, Tomo I, Vol. 1, Siglo XXI, México, 1977, p. 292.

<sup>799</sup>Ibid., p. 204.

<sup>800</sup>Poulantzas, Nicos: *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Siglo XXI, México, 1976, p. 44.

<sup>801</sup>Poulantzas señala tres modalidades, y sus respectivos niveles, de la función general del Estado, a saber: “función técnico-económica-nivel económico, función propiamente política-nivel de la lucha política de clases, función ideológica-nivel ideológico”. Ibid., p. 52.

formación, lo cual generaría grandes problemas para la reproducción capitalista. Para mostrar dicha función, Poulantzas cita un esclarecedor fragmento de *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, obra que, cabe decirlo, Engels realizó partiendo de una investigación empezada por Marx:<sup>802</sup>

[El Estado] es más bien un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado; es la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para conjurar. Pero a fin de que estos antagonismos, estas clases con intereses económicos en pugna no se devoren a sí mismas y no consuman a la sociedad en una lucha estéril, se hace necesario un poder situado aparentemente por encima de la sociedad y llamado a amortiguar el choque, a mantenerlo en los límites del orden. Y ese poder, nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y se divorcia de ella más y más, es el Estado.<sup>803</sup>

La función del Estado en las sociedades capitalistas también es mostrada por Marx en sus análisis de las luchas de clases acaecidas en la sociedad francesa en el periodo que va de 1848 a 1851, año, este último, en el que un golpe de estado, perpetrado por Luis Bonaparte, le cayó como balde de agua fría, o más bien “como un rayo en cielo sereno”.<sup>804</sup> En el análisis del teórico de Tréveris constantemente aparece la idea de que no importa qué sector de la clase burguesa tenga el poder político, ni si hace valer su dominación por medio “del sable y la sotana”,<sup>805</sup> lo importante a fin de cuentas es que la clase en cuestión defienda un “Estado cuyo fin confesado es eternizar la

---

<sup>802</sup> Engels reconoce lo siguiente en el prefacio de 1884: “Las siguientes páginas vienen a ser, en cierto sentido, la ejecución de un testamento. Carlos Marx se disponía a exponer personalmente los resultados de las investigaciones de Morgan en relación con las conclusiones de su (hasta cierto punto, puedo decir nuestro) análisis materialista de la historia, para esclarecer así, y sólo así, todo su alcance”. Engels, Federico, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, incluido en: Marx, Karl, F. Engels: *Obras escogidas*, Tomo II, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955, p. 177.

<sup>803</sup> Engels, *ibid.*, pp. 336-337.

<sup>804</sup> Marx, Karl. *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1978, p. 15.

<sup>805</sup> *Ibid.*, p. 13.

dominación del capital y la esclavitud del trabajo”.<sup>806</sup> No obstante el intrincado conflicto entre las diferentes clases, el cual pudo poner en riesgo la producción y reproducción del capital, los dos sectores de la burguesía<sup>807</sup> que se confrontaron de manera más violenta (la burguesía financiera y la burguesía industrial) pudieron conformar, aunque de manera provisional, un Estado y tipo de gobierno acorde a sus intereses de clase:

La *república parlamentaria* era algo más que el terreno neutral en el que podían convivir con derechos iguales las dos fracciones de la burguesía francesa, los legitimistas y los orleanistas, la gran propiedad territorial y la industria. Era la condición inevitable para su dominación *en común*, la única forma de gobierno en que su interés general de clase podía someter a la par las pretensiones de sus distintas fracciones y las de las otras clases de la sociedad.<sup>808</sup>

Pero el desbordamiento de la lucha de clases no es la única situación que puede poner en peligro la reproducción capitalista. El Estado tiene que intervenir para que las condiciones de trabajo, muchas veces inhumanas, no generen descontento en los trabajadores y una merma en la salud del trabajador y, por ende, del capital. La intervención del Estado, en este sentido, se aprecia claramente en la obra maestra de Marx, precisamente cuando habla de la reducción de la jornada laboral, medida que tuvo que tomar el Estado, incluso en contra de los intereses a corto plazo de la clase capitalista, con el fin de evitar las jornadas extenuantes de trabajo que conllevan una

---

<sup>806</sup> Marx, Karl. *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Editorial Anteo, Buenos Aires, 1973, p. 73.

<sup>807</sup> Para Marx existieron un gran número de clases sociales que muchas veces no se reflejan cuando Marx de manera abstracta se refiere a las dos grandes clases, a saber, la burguesía y el proletariado. La clase burguesa, por ejemplo, se divide en las fracciones de la burguesía industrial, “los banqueros, los reyes de la Bolsa, los reyes de los ferrocarriles, los propietarios de minas de carbón y de hierro y de explotaciones forestales y una parte de la propiedad territorial aliada a ellos: la llamada *aristocracia financiera*”. *Ibid.*, p. 40.

<sup>808</sup> Marx, Karl. *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1978, p. 15.

disminución considerable en la productividad de los trabajadores. Así, el Estado reguló el tiempo que un niño debía trabajar y con ello evitar “la transformación de sangre infantil en capital”.<sup>809</sup> También generó una serie de *cláusulas sanitarias* que obligaban a las fábricas textiles inglesas a limpiar y ventilar los centros de trabajo<sup>810</sup> para impedir, en la medida de lo posible, que se convirtieran en auténticos *mataderos*.<sup>811</sup>

Cabe señalar que las aseveraciones aquí vertidas no deben interpretarse como si el estado capitalista fuera neutral y no respondiera a los intereses de la clase dominante. Althusser, como vimos, supo leer muy bien estas ideas años después. Desde su perspectiva, si el Estado no estuviera separado de la lucha de clases, si no gozara de una autonomía relativa, dejaría de funcionar como instrumento de dominio en manos de la clase dominante. Dicho de otra forma, el estado debe estar separado de la lucha de clases que se da entre explotados y explotadores, ya que sólo así puede intervenir, incluso violentamente, cuando cualquiera de estas clases ponga en riesgo la reproducción del sistema capitalista:

Se puede sostener la tesis de que para cumplir su función de instrumento al servicio de la clase dominante, el aparato de Estado debe, en las peores circunstancias y en la medida de lo posible, estar separado de la lucha de clases, retirado de ella tanto como sea posible, para poder intervenir no sólo contra la amenaza de la lucha de clases popular, sino también contra las amenazas de las formas que la lucha de clases puede tomar en el seno de la clase dominante misma, y contra la combinación de ambas.<sup>812</sup>

Para Althusser incluso es absurdo pensar que el estado “es una institución neutral que está “por encima” de las clases al igual que un árbitro está por encima del enfrentamiento de dos equipos o de dos clases, y que limita sus excesos y sus luchas de

---

<sup>809</sup>Marx, Karl: *El Capital*, Tomo I, vol. 1, Siglo XXI Editores, México, 1977, p. 327.

<sup>810</sup> Ibid. Tomo I, vol. 2, p. 585.

<sup>811</sup> Ibid, Tomo I, vol. 2, p. 563.

<sup>812</sup>Althusser, Louis: *Marx dentro de sus límites*, Ediciones Akal, Madrid, 2003, p. 94.

manera que hace triunfar el “interés común””.<sup>813</sup> Lejos de eso, en última instancia el Estado siempre estará al servicio de la clase dominante, cumpliendo con la función de reproducir indefinidamente su dominio, incluso cuando parece que se inclina del lado de la clase dominada. Althusser se apoya en ejemplos que aparecen en *El capital*, algunos de los cuales ya hemos mencionado. Sin embargo, enfatiza la intervención del Estado en Inglaterra con el objetivo de reducir la jornada laboral a 10 horas. Aparentemente el Estado tomó partido a favor del proletariado que luchó contra la clase capitalista por reducir la jornada laboral, pero sólo aparentemente, pues tuvo que intervenir no por fines humanitarios, sino para que no se entorpeciera la reproducción del sistema:

Y después de esta medida, escandalosa para la mayor parte de los capitalistas, aparecieron estudios burgueses (que Marx cita) que demostraban, que en diez horas de trabajo a pleno empleo los trabajadores producían más que en doce o quince horas, porque la fatiga disminuía su rendimiento de conjunto por debajo del rendimiento de una jornada de diez horas. Eso es el Estado: un aparato capaz de tomar medidas contra una parte, o la mayoría, de la burguesía para defender sus «intereses generales» de clase dominante. Y es por eso que el Estado debe estar separado. Es jugando con la naturaleza del Estado, con su separación, con los valores que aseguraban su separación... como el Estado burgués inglés pudo imponer la ley de diez horas...<sup>814</sup>

Así, retomando a Poulantzas, la función general del Estado (factor de cohesión de la unidad de las formaciones sociales capitalistas), y sus características de ser el lugar donde, por un lado, se cristalizan las contradicciones de las diferentes instancias de la formación social, y, por el otro, donde se descifra el tipo de unidad y la forma en que se articulan sus estructuras, lo hacen, también, el lugar estratégico o el punto nodal al que deben apuntar las clases dominadas tanto para romper la unidad de las formaciones

---

<sup>813</sup>Ibid., p. 139.

<sup>814</sup>Althusser, Louis: *Marx dentro de sus límites*, Ediciones Akal, Madrid, 2003, p. 95.

sociales en las que son explotados, como para la “producción de una unidad nueva, de nuevas relaciones de producción”.<sup>815</sup> Probablemente, el conocimiento del lugar y la función que cumple el Estado en las sociedades capitalistas, llevaron a Marx a afirmar que toda clase oprimida y desposeída que tenga como fin la imposición de sus intereses y la liberación de toda la sociedad, necesariamente “tiene que empezar conquistando el poder político”<sup>816</sup> y los aparatos del estado. A continuación veremos cuáles son aquellas formas que propuso Marx para acceder al poder político del Estado.

### **III.3.3.2. Las diferentes formas de conquistar el poder del Estado**

Si las tesis de Marx sobre el Estado han dado lugar a interpretaciones reduccionistas, sus afirmaciones sobre las vías para conquistarlo provocarán una buena cantidad de malos entendidos. La mayoría de los comentaristas, marxistas o no, han señalado que para Marx la única forma para acceder al poder del Estado -y establecer el socialismo- es la vía violenta y/o revolucionaria. En nuestra opinión, aunque dicha vía aparece con más frecuencia en la obra del autor de *El capital*, se han ignorado otras de mayor actualidad. Nos referimos a las vías de la lucha en el terreno sindical, legislativo y electoral, los cuales no serían posibles sin hacer uso de la ideología en el sentido neutro que expusimos antes. Como vimos, Chantal Mouffe criticaba, quizás con razón, las tesis de Althusser sobre la ideología porque parecían relegar a un segundo término la lucha en el terreno ideológico. Recordemos que según Mouffe, en la teoría de Althusser era

---

<sup>815</sup>Poulantzas, Nicos: *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Siglo XXI, México, 1976, p. 44.

<sup>816</sup> Marx/Engels: *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, p. 35. Lenin nos habla también de la importancia de la conquista del poder político del estado, y lo hace de la siguiente manera: “Las clases explotadas necesitan de la dominación política para suprimir completamente toda explotación, es decir, en provecho de la inmensa mayoría del pueblo contra una insignificante minoría: los esclavistas modernos, o sea, los terratenientes y capitalistas”. Lenin, V. I.: *El Estado y la revolución*, en: *Obras escogidas*, Tomo VII, Editorial Progreso, Moscú, 1971, p. 22.

necesaria la conquista del Estado para que la clase en ascenso, una vez teniendo en su poder los aparatos ideológicos del Estado, impusiera su ideología como la ideología dominante o hegemónica. Por su mente nunca pasó la idea de que más bien era necesario primero que las clases dominadas dieran la pelea en el terreno ideológico para hacerse hegemónica y le costara menos trabajo la conquista del poder político.

A Marx, pensamos, no puede endosársele dicha crítica, pues conoció de cerca, en su militancia política, la necesidad de la lucha en el terreno ideológico previa a la conquista del Estado. En varios de sus escritos que podríamos calificar de “combate” aparecen constantemente consignas ideológicas e invitaciones a la labor ideológica con el fin de unir (*¡Proletarios de todos los países, uníos!*)<sup>817</sup> y organizar a las clases subalternas contra el capital (“[La sociedad] tiene que empezar por crearse el punto de partida revolucionario, la situación, las relaciones, las condiciones, sin las cuales no adquiere un carácter serio la revolución moderna”).<sup>818</sup> Y no sólo eso, antes de Gramsci, Marx ya sabía que la ideología servía para que una clase atrajera a las demás haciéndoles creer que luchaban por los mismos intereses. Dicho en palabras de Marx, la clase revolucionaría “se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresado esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta. La clase revolucionaria aparece de antemano, ya por el sólo hecho de contraponerse a una clase, no como clase, sino como representante de toda la sociedad”<sup>819</sup>.

---

<sup>817</sup> Marx/Engels: *Manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998, p. 84.

<sup>818</sup> Marx, Karl. *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1978, p. 13.

<sup>819</sup> Marx/Engels: *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, p. 52.

Para entender el significado y alcance de la lucha en esos frentes es necesario analizar las tesis de Marx sobre la lucha de clases. Para el autor alemán existen dos formas de lucha, a saber: la económica y la política. En términos generales, la lucha económica consiste en un enfrentamiento directo entre los poseedores de la fuerza de trabajo (el proletariado) organizados en sindicatos y los dueños de los medios de producción (los capitalistas). La lucha política, por su parte, supone la búsqueda de la clase obrera para: 1) impulsar alguna ley a su favor; 2) alcanzar posiciones de poder por la vía electoral, o 3) arrancarles, por la vía revolucionaria,<sup>820</sup> el poder político y los aparatos de Estado a la clase propietaria. Ambas formas de lucha son indisociables y, para Marx, tendrán mayor o menor importancia dependiendo de la coyuntura. En *Miseria de la filosofía*, Marx resalta la importancia que tiene la lucha económica para el proletariado, pues con ella aparece un cierto grado de conciencia en el trabajador, la cual es adquirida gracias a la labor ideológica que cumplen los sindicatos, que lo impulsa a organizarse y a diseñar estrategias para enfrentarse directamente a quien lo explota. Aquí los objetivos van desde lograr un aumento a su salario, hasta una reducción en la jornada laboral y una mejora en las condiciones de trabajo.<sup>821</sup> En una carta que escribió Marx a Friedrich Bolte en el año de 1871, menciona los alcances que puede tener la lucha económica, mismos que se potenciarían si esa misma lucha se llevara al terreno legislativo o político:

El intento que se haga en una fábrica particular, o aún en una industria particular, para imponer una jornada de trabajo más corta a los capitalistas mediante huelgas, etc., es un movimiento puramente económico. En cambio, el movimiento tendiente a imponer

---

<sup>820</sup> Para un análisis más profundo del concepto de revolución en Marx, véase: Lenk, Kurt: *Teorías de la revolución*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1978, p. 66. Además: Luxemburgo, Rosa: *Reforma o Revolución*, Editorial Grijalbo, México, 1967, p. 88.

<sup>821</sup> Marx, Karl: *Miseria de la filosofía*, Siglo XXI, México, 1981, p. 158.

una ley para la jornada de ocho horas, etc., es un movimiento político. Y en esta forma surge por todas partes, de los movimientos económicos separados de los trabajadores, un movimiento político, es decir, un movimiento de la clase, que trata de alcanzar sus intereses en una forma general, en una forma que posea una fuerza social general de compulsión.<sup>822</sup>

De hecho, Marx siempre aplaudió las luchas en esos dos frentes. A tal punto fue así que mantuvo una relación cercana con algunos miembros del movimiento cartista,<sup>823</sup> el cual agrupó, en 1845, a un gran número de obreros en Londres, quienes después de luchar sindicalmente mediante huelgas (lucha económica), llevaron su lucha al ámbito parlamentario (lucha política).<sup>824</sup> El cartismo también dejó una herencia importante en otra organización de trabajadores ingleses conocidos como los Tradeunionistas, quienes con su lucha obtuvieron aumentos salariales y la reducción de la jornada laboral. Los Tradeunionistas además representaron para Marx una herramienta ideológica crucial para crear conciencia de clase y evitar que la lucha se estancara en el terreno económico. Más que otra cosa, los Tradeunionistas dirigieron:

Centros de organización de la clase obrera...Independientemente de sus objetivos originarios, tienen que aprender ahora a actuar conscientemente como centros organizativos de la clase obrera, en el interés superior de la emancipación completa de ésta. Tienen que apoyar cualquier movimiento social y político que se mueva en esa dirección... tienen que convencer a todo el mundo de que sus aspiraciones, lejos de ser limitadas y egoístas, se encaminan a la emancipación de los millones de oprimidos.<sup>825</sup>

---

<sup>822</sup> Marx, Karl, F. Engels: *Obras escogidas*, Tomo II, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955, p. 495.

<sup>823</sup> Marx, Karl: *Miseria de la filosofía*, Siglo XXI, México, 1981, p. 157.

<sup>824</sup> Sobre la relación de Marx con el Cartismo véase: Domènech, Antoni: *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Crítica, Barcelona, 2004, p. 138.

<sup>825</sup> Karl Marx, citado en: Domènech, Antoni: *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Crítica, Barcelona, 2004, p. 127.

En la segunda mitad de la cita anterior, Marx menciona (contrario a la acusación que vimos de Mouffe sobre el supuesto rechazo marxista de otras clases o subjetividades distintas a la proletaria) que la clase obrera organizada que aspire a emanciparse del capital debe unirse y ser solidaria con otro tipo de movimientos, no precisamente obreros. Por ejemplo, movimientos campesinos o de algunos integrantes de la clase media. Para Marx los intereses de la clase obrera y los de la clase campesina, lejos de ser diferentes, son precisamente los mismos aunque pertenezcan a áreas distintas de la producción. Según el teórico alemán, dado que “el arrendatario capitalista ha suplantado al campesino y el verdadero cultivador es un proletario asalariado igual que el obrero”, el campesino o verdadero cultivador “tiene exactamente sus mismos intereses, no indirectos, sino directos”.<sup>826</sup> Lo mismo ocurre con los miembros de la clase media, los cuales creen que por pertenecer a una clase social distinta a la proletaria, no tienen como principal enemiga a la clase capitalista. Tarde o temprano, dicen Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*, los integrantes de la clase media serán conscientes de que la clase que posee los medios de producción “ha convertido [y seguirá convirtiendo] en sus obreros asalariados al médico, al jurista, al cura, al poeta y al hombre de ciencia”.<sup>827</sup>

---

<sup>826</sup> Karl Marx en Rubel, Maximilien. *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, Vol. 2, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974, p. 172.

<sup>827</sup> Marx, Karl, Engels, F.: *Manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998, p. 42. Esta misma enseñanza debe ser considerada también por los partidos comunistas que muchas veces le han dado la espalda a movimientos que ellos consideran pequeñoburgueses o reformistas. Obviamente siempre será preferible sumar adeptos a la causa, que ahuyentarlos (incluso a los que ya militan en sus filas). Hoy en día, los partidos o grupos comunistas deben buscar la forma de luchar al lado tanto de organizaciones ecologistas, feministas, etc., como de todos aquellos que se consideran damnificados del capitalismo. No le falta razón a Juan Carlos Monedero cuando sostiene que “en las revoluciones son importantes los que tengan capacidad de aumentar la base social del cambio. Por supuesto políticos, oradores, periodistas, profesores, profesionales y activistas. Pero también cómicos, cantantes, dramaturgos, poetas, mimos, músicos, pintores. Las verdaderas revoluciones de la historia han sido también explosiones de creatividad”. Monedero, Juan Carlos. *Curso urgente de Política para gente decente*, Paidós, México, 2015, p. 187.

Pero esas recomendaciones no son las únicas que hizo Marx a las organizaciones de trabajadores, ni son las únicas que siguen vigentes en las sociedades capitalistas actuales. En varios de sus escritos advierte de las limitaciones que puede tener una lucha exclusivamente económica, sobre todo cuando los trabajadores se conforman con un aumento salarial obtenido en su lucha directa contra el capitalista. En este caso los trabajadores estarían aplicando “paliativos, pero sin curar el mal; estarían luchando contra los efectos y no contra sus causas. En lugar de la consigna conservadora: «un salario equitativo por una jornada de trabajo equitativa», Marx considera que deberían inscribir en su bandera la consigna revolucionaria: «Abolición del régimen del salario»”.<sup>828</sup>

Para el alemán, entonces, los desposeídos de los medios de producción deben luchar en varios frentes, sin olvidar que su emancipación sólo se puede hacer realidad si llevan sus demandas al terreno político. Ahora bien, como vimos en la carta de Marx a Bolte, si se logra imponer una ley a favor del proletariado, dicho logro será político. El autor de *Miseria de la filosofía* registró en sus obras varios ejemplos de cómo los trabajadores obtuvieron triunfos legislativos; el más recurrente fue el de la reducción de la jornada laboral: “La limitación de la jornada de trabajo, tanto en Inglaterra como en los otros países, nunca fue decidida de otro modo que por medio de la intervención legislativa. Sin la presión que los obreros ejercieron continuamente desde afuera, nunca se hubiera producido esta intervención”.<sup>829</sup>

La lucha en el terreno legislativo implica, entonces, un nivel de conciencia que tiene claro cuáles son sus intereses de clase a largo plazo, pues el resultado de su lucha puede desembocar en la transformación o creación de una ley que beneficia a los

---

<sup>828</sup> Karl Marx, en Rubel, Maximilien: *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, Vol. 2, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974, pp. 70-71.

<sup>829</sup>Ibid., p. 69.

miembros en general de esa clase,<sup>830</sup> ley que si bien no es para siempre, sí significa un logro que se mantendrá durante un tiempo considerable (hasta que la clase opuesta, también en lucha, la derogue o la transforme en perjuicio del proletariado). Pero el logro de la lucha de clases en su modalidad reformista, según Marx, sólo se puede alcanzar mediante la unión y organización de los desposeídos ya sea en partidos políticos, o en cualquier otro tipo de organización. Como ejemplo de ello, menciona lo sucedido en Inglaterra respecto a la reducción de la jornada laboral: “Esta organización de los proletarios en una clase, y con ello en un partido político... la misma obliga al reconocimiento en la forma de leyes de diversos intereses de los obreros... tal es el caso del Bill de las diez horas en Inglaterra”.<sup>831</sup>

Esto nos liga con otra forma de lucha política que no desdeñó Marx y que, desde nuestra perspectiva, no se ha estudiado como se debe. Hablamos de la lucha electoral donde el proletariado, ya convertido en partido político, puede imponer sus intereses o cambiar su situación para bien. Marx dijo, precisamente en el año de 1880, que los desposeídos no podrán ser libres si no se apoderan de los medios de producción, pero que para llegar a esa circunstancia tienen que actuar colectivamente y organizados como partido político, y “que tal organización debe ser procurada por todos los medios de los que dispone el proletariado, incluido el sufragio universal, que así se transforma, de instrumento para el engaño que fue hasta ahora, en instrumento de liberación”.<sup>832</sup> Pero antes de esta declaración, Marx aplaudió las acciones que realizó el cartismo, “la

---

<sup>830</sup> Para Rosa Luxemburgo, los logros de la lucha por las vías legales puede poner la mesa servida para una transformación revolucionaria, como sucedió en el tránsito del feudalismo al capitalismo: “Encontramos que las reformas legales no sólo anticiparon la conquista del poder político por la burguesía, sino que, por el contrario, la prepararon. Una formal transformación político-social fue tan indispensable para la abolición de la esclavitud como para la completa supresión del feudalismo”. Luxemburgo, Rosa: *Reforma o Revolución*, Editorial Grijalbo, México, 1967, p. 91.

<sup>831</sup> Marx, Karl, F. Engels: *Manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998, p. 51.

<sup>832</sup> Karl Marx, en Rubel, Maximilien: *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, Vol. 2, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974, p. 89.

fracción política activa de la clase obrera británica”, cuando impulsó el sufragio universal, el cual era hasta sinónimo de *poder político*. En una época en la que estaba prohibido prácticamente en toda Europa, Marx afirma que “el sufragio universal sería en Inglaterra una conquista con más espíritu socialista que cualquier otra medida que haya sido honrada con ese nombre en el continente”.<sup>833</sup>

No obstante el entusiasmo de Marx por el acceso al poder político por la vía electoral, fue consciente también de sus límites. En primer lugar, sabía que los intentos, desde los cargos públicos, por trastocar el orden capitalista no iban a ser sencillos y difícilmente serían pacíficos ya que, “si en Inglaterra o Estados Unidos la clase obrera obtuviera la mayoría en el Parlamento o en el Congreso, podría abolir por la vía legal las leyes y las instituciones que estorban su desarrollo, y ello exclusivamente en la medida en que lo exigiera el progreso social. Sin embargo, el movimiento «pacífico» podría volverse «violento» si fuera resistido por quienes se hayan interesados en mantener el antiguo orden”.<sup>834</sup> En segundo lugar, Marx tenía claro que la lucha reformista se podría estancar, volverse reaccionaria, y dejar trunco el proyecto revolucionario de liberación que no consiste en la “transformación de la propiedad privada, sino en su abolición; no de ocultar los antagonismos de clase, sino de suprimir las clases; no se trata de mejorar la sociedad existente, sino de fundar una nueva”.<sup>835</sup>

Estos límites que señala Marx, pueden ejemplificarse con muchos casos en la actualidad, en la que se ha visto que cualquier intento de establecer por la vías electoral o democrática un proyecto socialista ha acabado en un baño de sangre, en golpes de estado o intervenciones de países imperialistas, como fue patente en la segunda mitad del siglo XX en Latinoamérica, con la excepción, según Santiago Alba Rico, de

---

<sup>833</sup>Ibid., p. 97.

<sup>834</sup>Ibid., p. 78.

<sup>835</sup>Ibid., pp. 52-53.

Venezuela “que camina hacia el socialismo por vía democrática y que por primera vez no ha logrado abortar mediante invasiones, bloqueos o golpes de Estado”.<sup>836</sup> O donde estamos plagados de teorías y partidos socialdemócratas que proponen no la transformación radical del capitalismo sino el de mejorarlo o hacerlo “más humano”.

Debido a los limitados alcances de estas vías para hacerse del poder político, (lo cual no significa que deban abandonarse),<sup>837</sup> Marx también propuso la vía revolucionaria, la cual no gusta a muchos por implicar violencia, o porque la consideran inviable en la actualidad. Y no es que Marx haya sido un amante de la violencia, aquella partera de la historia,<sup>838</sup> ni que esa idea haya surgido en su cabeza de manera espontánea, lo que pasa es que si algo aprendió de la historia es que “la revolución es necesaria, no solamente porque no es posible derribar de otro modo a la clase dominante, sino también porque sólo en una revolución puede la clase destructora despojarse de toda la vieja porquería, haciéndose capaz de dar a la sociedad nuevos fundamentos”.<sup>839</sup> En suma, “los obreros deben conquistar un día la supremacía política para establecer la nueva organización del trabajo; deben trastocar la vieja política que sostiene las viejas instituciones, pues de lo contrario, como los antiguos cristianos que la descuidaron y desdeñaron, nunca verán su reino en este mundo”.<sup>840</sup>

---

<sup>836</sup> Prólogo de Santiago Alba Rico en Fernández Liria, C., Alegre Zahonero, L., *El orden de “El capital”*. *Por qué seguir leyendo a Marx*, Madrid, Akal, 2011, p. 14. Para entender el proyecto venezolano véase: Fernández Liria, C., Alegre Zahonero, L., *Comprender Venezuela, pensar la democracia. El colapso de los intelectuales occidentales*, Hondarribia, Hiru, 2006.

<sup>837</sup> Juan Carlos Monedero recomienda no abandonar ninguna de las dos luchas, a saber, la reformista y la revolucionaria. Y de hecho propone como complemento la “rebeldía”, la cual completaría la triada de formas de lucha por parte de la izquierda: “Si la izquierda revolucionaria cayó en el culto a la violencia, si la izquierda reformista cayó en el culto a las instituciones, si la izquierda rebelde cayó en el culto a la indisciplina y al desprecio por lo logrado, el necesario encuentro de estas tres almas de la izquierda reinventa las formas de lucha y reclama poner fin a su divorcio”. Monedero, Juan Carlos. *Curso urgente de Política para gente decente*, Paidós, México, 2015, p. 187.

<sup>838</sup> Marx, Karl: *El Capital*, Tomo I, Vol. 3, México, Siglo XXI, 1977, p. 940.

<sup>839</sup> Karl Marx, en Rubel, Maximilien: *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, Vol. 2, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974, p. 29.

<sup>840</sup> *Ibid.*, p. 86.

### III.3.3.3. La finalidad de la conquista del poder político

Hasta aquí hemos querido dejar claro que para Marx era crucial buscar la forma en la que los desposeídos de los medios de producción conquistaran los aparatos y el poder del Estado. Dicha conquista es importante por dos razones: porque su función principal, dentro del sistema capitalista, es la de favorecer y evitar que su producción y reproducción se vean interrumpidas por la lucha de clases o cualquier otro factor; y porque este factor lo convierte en “un instrumento esencial para la transformación social”.<sup>841</sup>

Ahora bien, contrario a lo que muchos creen, para Marx la lucha política no termina una vez que los desposeídos de los medios de producción conquistan el poder y los aparatos de Estado. Este hecho sería un logro necesario, pero no suficiente. La toma del Estado significa un gran paso, pero faltarán muchos más para alcanzar la meta de la liberación. El asunto es que Marx no dio muchos detalles ni de qué hacer una vez conquistado el Estado, ni mucho menos del tipo de sociedad (socialista o comunista)<sup>842</sup> que debía construirse. Tal vez esa falta de detalles dio pie a que algunas revoluciones socialistas que se dieron en el siglo XX hayan deformado el proyecto de Marx, desembocando, no en la dictadura del proletariado, sino en la dictadura sobre el proletariado. Lo que sí debe quedar claro es que para Marx el objetivo final era la liberación no sólo de la clase obrera, sino de todas las clases sociales (dominadas y dominantes). En otras palabras, la liberación de la clase trabajadora es el primer paso para la liberación de las demás clases. De hecho, para Marx, “la lucha por la

---

<sup>841</sup> Monedero, Juan Carlos. *Curso urgente de Política para gente decente*, Paidós, México, 2015, p. 169.

<sup>842</sup> Según Michael Heinrich, los conceptos de socialismo y de comunismo fueron usados por Marx y Engels como sinónimos desde la década de 1860. Heinrich, M., *Crítica de la economía política. Una introducción a “El Capital” de Marx*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2008, p. 223.

emancipación de las clases obreras no es una lucha por privilegios y monopolios de clases, sino a favor del establecimiento de la igualdad de derechos y deberes, y la abolición de cualquier régimen de clases”.<sup>843</sup>

Para comprender el tipo de sociedad que Marx tenía en mente (como alternativa a la sociedad capitalista), pueden ayudarnos algunos comentarios de autores como Michael Heinrich, Antoni Domènech, Carlos Fernández Liria y Luis Alegre, los cuales han detectado en la obra de Marx ciertos principios que servirían para la construcción del socialismo.

Aunque no analiza a detalle la parte política de la obra de Marx, Michael Heinrich señala que en ésta aparecen dos grupos de ideas que hacen alusión al concepto de comunismo. Uno de ellos alude al comunismo en tanto ideal, mientras que el otro se refiere al comunismo como nacionalización de los medios de producción. Sobre el comunismo como ideal, localizado en su obra de juventud fundamentalmente, afirma lo siguiente: “Aquí se supone que el comunismo hace referencia a cómo debe ser una sociedad, a los fundamentos éticos de la misma: los seres humanos no deben perseguir su provecho material, sino mostrarse solidarios y dispuestos a ayudar a los demás”.<sup>844</sup> En muchos de los escritos de Marx se pueden encontrar ejemplos de esas características que son deseables para la sociedad comunista e imposibles de alcanzar, al menos por todos, en una sociedad capitalista que es el caldo de cultivo para la lucha de intereses, la indolencia y el individualismo posesivo. Debido a esta imposibilidad, Marx propuso lo siguiente: “El lugar de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y contradicciones de

---

<sup>843</sup>Karl Marx, en Rubel, Maximilien: *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, Vol. 2, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974, p. 60.

<sup>844</sup> Heinrich, Michael. *Crítica de la economía política. Una introducción a “El Capital” de Marx*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2008, p. 223.

clase, será ocupado por una asociación en la cual el libre desarrollo de cada cual será la condición para el libre desarrollo de todos”.<sup>845</sup>

Pero ese ideal de sociedad sería igualmente imposible, incluso un simple sueño, si no se pone fin a la propiedad privada de los medios de producción, que es el corazón de las relaciones sociales capitalistas. A esto se refiere Heinrich con el segundo grupo de ideas sobre el concepto marxiano de comunismo o socialismo. En este caso, él afirma que Marx hablaba de una “abolición de la propiedad privada de los medios de producción”, y no de una “nacionalización y/o planificación estatal de la economía”, cuyo ejemplo paradigmático fue el “socialismo realmente existente” que trajo como consecuencia “una tendencia al autoritarismo”. Si nos asomamos a los textos de Marx, dice Heinrich, nos quedarán claras dos ideas:

*En primer lugar*, que la sociedad comunista no se basa ya en el intercambio. Tanto el gasto de fuerza de trabajo en la producción, como la distribución de los productos (primero, en cuanto a su empleo como medios de producción o medios de vida; segundo, como distribución de los bienes de consumo entre los distintos miembros de la sociedad) se realizan de un modo consciente y regulado sistemáticamente por la *sociedad* (así pues, ni por el mercado ni por el estado) [...] *En segundo lugar*, para Marx no se trata sólo de una distribución cuantitativamente distinta de la de las condiciones capitalistas (no obstante, el marxismo tradicional destacó principalmente esta cuestión de la distribución), sino que se trata fundamentalmente de la emancipación de un contexto social que se ha hecho autónomo frente a los individuos y que se les impone como una coacción anónima. No sólo tiene que ser superada la relación capitalista como una determinada relación de explotación que genera unas condiciones de trabajo y de vida malas e inseguras para la mayoría de la población, sino también el fetichismo que se «adhiera» a los productos del trabajo en tanto que son producidos como mercancías. La emancipación social, la liberación de las coacciones que generamos nosotros mismos y que, por tanto, podemos eliminar, sólo es posible si desaparecen las relaciones sociales que producen las distintas formas de fetichismo. Sólo entonces los miembros de la sociedad podrán organizar y

---

<sup>845</sup>Marx, K., Engels, F., *Manifiesto comunista*, Barcelona, Crítica, 1998, p. 67.

regular efectivamente *ellos mismos* sus asuntos sociales como una «asociación de hombres libres».<sup>846</sup>

Las dos ideas que menciona Heinrich, sobre cómo debe entenderse la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, pueden encontrarse claramente en la obra de Marx. En su *Crítica del programa de Gotha*, el alemán descalifica la propuesta de Lasalle destinada a crear cooperativas de producción con la ayuda del Estado: “El que los obreros quieran establecer las condiciones de producción colectiva en toda la sociedad y ante todo en su propia casa, en una escala nacional, sólo quiere decir que laboran por subvertir las actuales condiciones de producción, y eso nada tiene que ver con la fundación de sociedades cooperativas con la ayuda del Estado. Y, por lo que se refiere a las sociedades cooperativas actuales, éstas sólo tienen valor en cuanto son creaciones independientes de los propios obreros, no protegidas ni por los gobiernos ni por los burgueses”.<sup>847</sup> En segundo lugar, Marx consideraba que el objetivo a alcanzar en el comunismo, mediante la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, no es una distribución justa mediada por el Estado -lo cual es muy bien visto en los escritos actuales sobre filosofía política-, sino la liberación humana que se logra con la abolición de la propiedad privada de los medios de producción. En su análisis de la Comuna de París, donde la clase obrera y otras clases subordinadas conquistaron el poder en 1871, Marx señala que una verdadera revolución debe atentar contra la propiedad privada capitalista, de otra manera sería un engaño: “sin esta última condición [la abolición de la propiedad privada], el régimen comunal habría sido una imposibilidad y una impostura. La dominación política de los productores es

---

<sup>846</sup> Heinrich, M., *Crítica de la economía política. Una introducción a “El Capital” de Marx*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2008, pp. 224-225.

<sup>847</sup> Marx “Crítica del programa de Gotha” en Marx, K., Engels, F., *Obras escogidas*, Tomo II, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955, p. 24.

incompatible con la perpetuación de su esclavitud social. Por tanto, la Comuna había de servir de palanca para extirpar los cimientos económicos sobre los que descansa la existencia de las clases y, por consiguiente, la dominación de clase. Emancipado el trabajo, cada hombre se convierte en trabajador, y el trabajo productivo deja de ser un atributo de una clase”<sup>848</sup>Friedrich Engels, en su escrito titulado “Principios del comunismo”, señala algo semejante:

Lo primero que hará este orden social nuevo será despojar a los individuos competidores entre sí de la explotación de la industria y de todas las ramas de la producción, haciendo que pasen a ser incumbencia de toda la sociedad y se exploten, por tanto, en interés colectivo, con sujeción a un plan colectivo y dando intervención en ellas a todos los miembros de la colectividad. De este modo, abolirá la concurrencia, implantando en lugar de ella la asociación [...] Deberá, pues, abolirse también la propiedad privada, sustituyéndola por el disfrute colectivo de todos los medios de producción y la distribución de los productos por acuerdo común, o sea la llamada comunidad de bienes. La abolición de la propiedad privada es, incluso, la síntesis más breve y más elocuente en que toma cuerpo la transformación de todo el orden social, impuesta por el desarrollo de la industria, y por eso los comunistas hacen de ella su principal reivindicación.<sup>849</sup>

En *El eclipse de la fraternidad*, por su parte, Antoni Domènech nos invita a leer los textos de Marx, y del socialismo en general, en clave republicana. Para Domènech, el socialismo que defendió Marx debía ser entendido “como un sistema republicano de asociación de productores libres e iguales”<sup>850</sup> El filósofo catalán afirma que, tanto en

---

<sup>848</sup> Marx, Karl: *La guerra civil en Francia*, Ediciones en lenguas Extranjeras, Pekin, 1978, p. 76. No perdamos de vista el concepto de libertad en Marx, que no sería realizable, evidentemente, con la propiedad privada de los medios de producción: “La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo; en vez de ser dominados por él como un poder ciego; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana”. Marx, K., *El Capital*, Siglo XXI, Tomo III, Vol. 8, México, 1977, p. 1044.

<sup>849</sup> Engels “Principios del comunismo” en Marx, Karl/Engels, Friedrich, *Escritos económicos varios*, Editorial Grijalbo, México, 1962, p. 156.

<sup>850</sup> Domènech, A., *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica, 2004, p. 126.

los escritos que realiza alrededor de 1866, cuando era integrante de la primera Asociación Internacional de Trabajadores (AIT), como en los que dedica al análisis de la Comuna de París, Marx nunca perdió de vista que el socialismo debía incluir como principios que regulan las relaciones sociales a “la libertad, la igualdad y la fraternidad democrático-republicanas”.<sup>851</sup> En uno de los fragmentos de Marx que cita Domènech, para sustentar su interpretación, podemos ver la importancia que el alemán le adjudicó al movimiento cooperativo para una construcción futura del socialismo:

Reconocemos el movimiento cooperativo como una de las fuerzas motrices de la transformación de la actual sociedad, fundada en antagonismos de clases. Su gran mérito consiste en mostrar prácticamente que el *existente sistema despótico y pauperizador del* sometimiento del trabajo al yugo del capital puede ser removido por el benéfico sistema republicano de la asociación de productores libres e iguales.<sup>852</sup>

Respecto a los escritos de Marx sobre la Comuna de París, Domènech cita varios fragmentos que muestran algunas de las primeras impresiones que le causó la insurrección encabezada por los obreros en el París de 1871:

La clase obrera francesa se halla en unas circunstancias extremadamente difíciles [...] No tiene que repetir el pasado, sino construir el futuro. Deben disponerse a aprovechar tranquilamente y resueltamente los medios que les da ahora la libertad republicana para proceder a conciencia a la organización de su propia clase. Eso les dará fuerzas nuevas, hercúleas, para el renacimiento de Francia y para nuestra tarea común: la liberación del proletariado. De su fuerza y de su sabiduría depende el destino de la República.<sup>853</sup>

---

<sup>851</sup> Ibid., p. 124.

<sup>852</sup> Karl Marx, citado en: Domènech, Antoni: *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Crítica, Barcelona, 2004, p. 125.

<sup>853</sup> Karl Marx citado en: Ibid., p. 133.

Según Domènech, los comentarios que hizo Marx sobre las transformaciones (en la forma de hacer política) que realizaron los combatientes de la comuna al conquistar el poder, son una muestra de la compatibilidad que vio entre el republicanismo y su concepto de socialismo. Tal como afirma el filósofo catalán, no debe dejarse de notar que “Marx, en la más castiza tradición republicana, trata el problema de la delegación política en términos *iusciviles*: el representante político, el agente, no es sino un fideicomiso; el principal, el representado, un fideicomitente”:

En vez de decidir cada tres o cada seis años qué miembro de miembro de la clase dominante debe representar –y represar- al pueblo, el derecho de sufragio universal debe servir al pueblo constituido en Comunas de modo parecido a como el derecho de sufragio individual sirve hoy al empresario para elegir trabajadores, inspectores y contables para su negocio. Es suficientemente conocido que tanto las sociedades como los individuos, cuando de negocios de verdad se trata, suelen hallar al hombre correcto, y en caso de equivocarse, saben corregir pronto el error. Por otra parte, nada sería más ajeno al espíritu de la Comuna, que mitigar el sufragio universal con una investidura jerárquica.<sup>854</sup>

De igual forma, los filósofos españoles Carlos Fernández y Luis Alegre también propondrán una lectura republicana de la obra cumbre de Marx. En la obra que titulan *El orden de “El capital”*, señalan, entre muchas otras cosas, algunos principios que deberían regir a la sociedad comunista, a saber: libertad, igualdad e independencia civil. Así, critican al marxismo tradicional por no haber adoptado dichos principios para la

---

<sup>854</sup> Karl Marx citado en: Ibid., p. 135. Domènech no cita estas líneas que Marx escribe a propósito de la Comuna: “La comuna estaba formada por los consejeros municipales elegidos por sufragio universal en los diversos distritos de la ciudad. Eran responsables y revocables en todo momento. La mayoría de sus miembros eran, naturalmente, obreros o representantes reconocidos de la clase obrera. La Comuna no había de ser un organismo parlamentario, sino una corporación de trabajo, ejecutiva y legislativa al mismo tiempo. En vez de continuar siendo un instrumento del gobierno central, la policía fue despojada inmediatamente de sus atributos políticos y convertida en instrumento de la Comuna... Desde los miembros de la comuna para abajo, todos los servidores públicos debían devengar salarios de obreros. Los intereses creados y los gastos de representación de los altos dignatarios del Estado desaparecieron con los altos dignatarios mismos. Los cargos públicos dejaron de ser propiedad privada de los testaferros del Gobierno central”. Marx, Karl: *La guerra civil en Francia*, Pekín, Ediciones en lenguas Extranjeras, 1978, pp. 71-72

causa socialista, regalándole “a la ideología liberal los conceptos fundamentales de la tradición republicana”.<sup>855</sup> Desde luego que dicha ideología, ni tarda ni perezosa, los asumió y los usó no precisamente para poner las condiciones de una sociedad libre y justa, sino para encubrir y justificar la explotación capitalista. Pero lo más sorprendente para los dos autores no es que la ideología liberal nos venga con ese cuento, esa es precisamente su función, “lo sorprendente es que, para rechazar este planteamiento, una parte fundamental de la tradición marxista, en vez de denunciar la estafa en la que se basa el argumento, lo diese en gran medida por bueno, estableciendo que, si se quería acabar con el capitalismo, había al mismo tiempo que superar el derecho”.<sup>856</sup>

Lo que el marxismo debió haber hecho, según Carlos Fernández y Luis Alegre, es demostrar, como lo hizo Marx en *El capital*, la imposibilidad de conciliar derecho y capitalismo, es decir, que “no sólo es imposible deducir el capitalismo de los conceptos de libertad, igualdad y autonomía, sino que incluso la mera compatibilidad entre el mercado capitalista y esos principios es puramente ficticia”.<sup>857</sup> Después de un largo análisis de los tres libros de *El capital*, los autores dan dos razones que explican la incompatibilidad entre dichos principios y el capitalismo,<sup>858</sup> a saber:

---

<sup>855</sup> Fernández Liria, C., Alegre Zahonero, L., *El orden de El capital. Por qué seguir leyendo a Marx*, Madrid, Akal, 2011, p. 19.

<sup>856</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>857</sup> *Ibid.*, p. 22. En un artículo que también escribieron en conjunto proponen que el marxismo en lugar de tirar a la basura el concepto de derecho debieron “criticar el derecho burgués a favor del derecho. “A favor del derecho”, y no para dejar paso a una ocurrencia mejor que el derecho [...] El derecho es la única escalera que puede situar a la sociedad por encima de la autoridad de los ancestros, de los dioses y de los reyes”. Fernández Liria, C., Alegre Zahonero, L., “Comunismo y Derecho”. Texto disponible en la siguiente dirección electrónica: <http://rebellion.org/noticia.php?id=117932> . Algo similar dice Carlos Fernández Liria cuando nos advierte que no debemos “caer en la trampa y tomarla contra el Estado o el Derecho cuando el enemigo es el capitalismo”. Fernández Liria, Carlos. *¿Para qué servimos los filósofos?*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2012, 46.

<sup>858</sup> Las dos razones que dan tienen que ver con que el capitalismo está basado en que la gran mayoría de los integrantes de la sociedad fueron expropiados de los medios de producción y no tiene otra “propiedad” que su fuerza de trabajo, misma que se ven forzados a vender al capitalista si es que quieren sobrevivir. Marx lo dice en los siguientes términos: “el modo capitalista de producción y de acumulación, y por ende también la propiedad privada capitalista, presuponen el aniquilamiento de la propiedad privada

1) Porque el capitalismo tiene como condición fundamental que se haya erradicado la posibilidad misma de la independencia civil para la gran mayoría de la población... 2) Porque, sobre esta base, se genera un mecanismo paradójico (que El capital consiste precisamente en analizar), capaz de lograr que el aumento de la «libertad» en el terreno económico se traduzca automáticamente en mayor explotación y barbarie (en vez de mayor justicia y civilización). En efecto, el capitalismo constituye un mecanismo endiablado capaz de generar la mayor explotación en nombre de la libertad, el más profundo abismo entre clase en nombre de la igualdad y la peor de las servidumbres en nombre de la independencia.<sup>859</sup>

Dicho esto, Fernández Liria y Luis Alegre enfatizarán que la sociedad comunista que se pretenda construir debe incluir tanto el principio de independencia civil, como los de libertad e igualdad. Respecto al primero, retoman el planteamiento de Locke y Kant según el cual la «independencia civil» es el ingrediente principal para la ciudadanía, pues supone “que la subsistencia de ninguno pueda depender de la voluntad arbitraria de otro”. Ahora bien, tanto Locke como Kant señalan que esto sólo puede lograrse gracias a la “propiedad privada”, en cambio, Alegre y Liria aceptan “la exigencia a la que señala el concepto ilustrado de «independencia civil»”,<sup>860</sup> pero no el que la propiedad privada sea la única forma de alcanzarla. Para la sociedad comunista en la que los autores españoles piensan, proponen que la independencia civil se alcance gracias, por un lado, al establecimiento de “un sistema de renta básica o renta mínima de ciudadanía”, o, por el otro, a través de la puesta en marcha de cooperativas o mediante la estatalización de los medios de producción que tendrían, o deberían de tener, las características siguientes: “Siempre y cuando fuese acompañada de una

---

que se funda en el trabajo propio, esto es, la expropiación del trabajador”. Marx, Karl: *El Capital*, Tomo I, Vol. 3, México, 1977, p. 967.

<sup>859</sup> Fernández Liria, C., Alegre Zahonero, L., *El orden de El capital. Por qué seguir leyendo a Marx*, Madrid, Akal, 2011, p. 627.

<sup>860</sup> *Ibid.*, p. 626.

exigente «ley de la función pública» que hiciese de los trabajadores no «súbditos» o «asalariados», sino, más bien, algo del tipo «funcionarios» (es decir, individuos que, sin ser *propietarios*, son cívicamente independientes en la medida en que son *dueños* de la función que desempeñan)”.<sup>861</sup>

Además de la independencia civil, ellos esperan que en las sociedades comunistas también se tenga como condición irrenunciable la libertad. Y la libertad entendida en el sentido en el que Immanuel Kant la entendió, a saber: «Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagine el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante».<sup>862</sup> Para Fernández Liria y para Alegre Zahonero, sería inadmisibles un tipo de sociedad, llámese como se llame, donde el derecho no tenga el propósito de poner las condiciones que hagan posible que todos gocen de libertad, y que estas libertades no choquen entre sí, es decir, que “la libertad de cada uno pueda coexistir con la de cualquier otro”.<sup>863</sup>

Y respecto a la igualdad, ellos simplemente no apoyarían ningún proyecto comunista que renunciase a la igualdad, un proyecto donde, como ocurre en el capitalismo, se impusieran leyes que promovieran “privilegios de cualquier tipo”. En suma:

Lo que no defendemos es cualquier versión posible del comunismo. Por ejemplo, en ningún caso estaríamos dispuestos a defender un modelo en el que *lo común* adquiriese una primacía tal que los individuos, radicalmente carentes de *independencia*, quedásemos reducidos a la condición de meras piezas de la maquinaria

---

<sup>861</sup> Id.

<sup>862</sup> Immanuel Kant citado en Id.

<sup>863</sup> Ibid., p. 627.

completa. Del mismo modo, en lo relativo a cómo se aplican las reglas a cada uno, tampoco parecería razonable defender una versión del comunismo en la que, al estilo de *Rebelión en la granja*, todos fuésemos iguales, pero algunos más iguales que otros. Tampoco defenderíamos un presunto derecho de *la comunidad* a meter las narices en el modo como cada uno decida buscar su propia felicidad.<sup>864</sup>

Las tres lecturas del comunismo en Marx propuestas por los cuatro autores nos pueden ayudar a elegir alguna de las dos alternativas presentes en la consigna de Rosa Luxemburgo: “¿socialismo o barbarie?”; y nos dan argumentos y principios para guiarnos en la construcción de una sociedad diferente, y para no dejarnos llevar por la inercia del capitalismo donde lo mejor que nos puede pasar, si antes no revienta nuestro planeta, es seguir presenciando y/o sufriendo una barbarie<sup>865</sup> inimaginable tanto para Marx como para la autora marxista asesinada en 1919. No podemos saber qué tan difícil sería conquistar un mundo donde predomine un socialismo que haya aprendido de los errores pasados, pero sí sabemos cuáles son los principios a los que no se debe renunciar en la construcción del socialismo, y que la forma de hacerlos realidad implica atravesar por un proceso revolucionario que incluye varios tipos de lucha y organización contra el capitalismo, en los cuales la ideología tiene un papel central. Decimos que se requiere de un proceso revolucionario, pero no porque lo haya dicho Marx, sino porque las condiciones actuales del capitalismo no dejan otra alternativa:

Todo lo que la izquierda desea lograr son condiciones que permitan, a la totalidad de los habitantes del planeta, comer, trabajar, ejercer su libertad, vivir dignamente, y aspiraciones de este estilo. Esto es escasamente revolucionario. Pero es una señal de las

---

<sup>864</sup>Ibid., p. 634.

<sup>865</sup>István Mészáros dice: “barbarie... si es que tenemos suerte”. Mészáros, István. *El desafío y la carga del tiempo histórico: El socialismo del siglo XXI*, Fundación Editorial El perro y la rana, Valencia-Venezuela, 2009, p. 202.

calamidades presentes el hecho de que, en efecto, se necesitaría una revolución para alcanzar tales objetivos.<sup>866</sup>

Finalmente, una vez que señalamos a grandes rasgos el proyecto político de Marx, en el cual la ideología tiene un lugar de primer orden, ya puede quedar más claro que su concepción de ésta no se puede reducir bajo ninguna circunstancia al ámbito de la epistemología. Para Marx, aunque no la haya definido teóricamente, existe una ideología como la socialista o comunista que no sirve para oprimir, ocultar o reproducir los intereses de una clase dominante, sino para crear una conciencia de clase que guíe e impulse la lucha de los desposeídos en los frentes económicos y políticos; que muestre que las luchas económicas y político-reformistas son necesarias, pues suponen conquistas que pueden incentivar luchas futuras, pero no suficientes para alcanzar la liberación que implica una lucha revolucionaria que acabe con todo vestigio de las relaciones sociales capitalistas. La ideología socialista, lo mismo que la teoría social de Marx, puede “hacer la opresión real todavía más opresiva, añadiendo a aquélla la conciencia de la opresión, haciendo la infamia todavía más infamante, al pregonarla... Hay que enseñar al pueblo a *asustarse* de sí mismo, para infundirle *ánimo*”.<sup>867</sup>

---

<sup>866</sup> Terry Eagleton “¿Un futuro para el socialismo?” en Borón, A., Amadeo, J., González, S. (comp.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, CLACSO, 2006, p. 465.

<sup>867</sup> Marx “En torno a la crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel”, en Marx, Karl/Engels, Friedrich. *La Sagrada Familia*, Editorial Grijalbo, México, 1967, p. 6.

## CONCLUSIÓN

A lo largo de toda esta tesis fuimos exponiendo el concepto marxista de ideología, pero centrándonos en lo que dijeron su fundador, es decir, Marx, y uno de sus grandes continuadores: Althusser. Pero como pensamos que ningún autor construye sus conceptos a partir de la nada, en el primer apartado no quisimos entrar de lleno al análisis de las obras de Marx sin antes exponer brevemente las influencias, respecto al concepto de ideología, que Maquiavelo, Bacon, Holbach y Feuerbach tuvieron sobre el autor alemán.

En el caso de Maquiavelo, vimos que su influencia sobre Marx, y sobre el marxismo en general, consistió básicamente en mostrar que algunos recursos políticos que hoy reconocemos como ideológicos, no son nada desdeñables para alcanzar fines como la conservación y la perpetuación del poder político. En este sentido, nos pareció verdaderamente notable que Maquiavelo se haya adelantado no sólo a Marx, sino también a Althusser, al distinguir las funciones coercitivas e “ideológicas” del Estado, mismas que más tarde se convertirán, en la obra del francés, en los aparatos represivos y los aparatos ideológicos del Estado. Un aporte no menos importante, a la noción de ideología de Marx, fue el de la obra *Novum Organum* de Francis Bacon. En este caso, el autor inglés desarrolló su teoría sobre los “ídolos”, los cuales representan obstáculos para alcanzar la verdad, o más bien el conocimiento científico, ya que o impiden su desarrollo pleno o lo distorsionan. La teoría de los “ídolos” de Bacon, como mostramos, coincidió en algunos aspectos con la noción marxista de ideología como falsa conciencia. Otra influencia sobre Marx que muchas veces se omite por los especialistas es la que ejerció Paul Heinrich Dietrich, mejor conocido como el Barón de Holbach.

Este filósofo de la Ilustración, y colaborador de la enciclopedia, marcó la obra de Marx desde dos distintas vertientes; una directamente, y la otra a través de Feuerbach. De hecho, la crítica que hicieron a la religión tanto Feuerbach como Marx, no se entendería lo suficiente si se ignora que ésta abrevó del pensamiento crítico de Holbach. La crítica del enciclopedista franco-alemán no se remitirá a denunciar los efectos que conllevan los dogmas de la iglesia respecto a la ignorancia del pueblo. Su inquietud no fue la de ofrecer los parámetros para distinguir entre la ciencia y los prejuicios, sino la de sacar a la luz, por un lado, la infelicidad y la miseria que los prejuicios (la ideología) religiosos causan al ser humano; y, por el otro, la función que tiene la institución eclesial para mantener el statu quo político y económico.

Después de exponer la influencia de Holbach, intentamos mostrar por qué Feuerbach es considerado como una de las principales influencias de Marx respecto al concepto de ideología. Desde luego que no desconocemos que esta influencia no debe remitirse únicamente al concepto de ideología. Desafortunadamente, debido a los límites que nos pusimos para esta investigación, sólo nos centramos en lo que Feuerbach dijo sobre la alienación religiosa, pues se conecta directamente con el concepto de “trabajo alienado” que más tarde desarrollará Marx en sus polémicos *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, incluso con el concepto de ideología, en el sentido de falsa conciencia. La alienación religiosa, como vimos, consiste en el desconocimiento que tiene el hombre del verdadero origen de las ideas sobre Dios, es decir, aquella conciencia falsa o invertida del hombre que se siente creatura y no creador de Dios; que considera a Dios como un ser superior y creador del hombre, y desconoce que, por el contrario, Dios es sólo una idea salida de las cabezas humanas.

La conciencia invertida será precisamente un sinónimo de falsa conciencia en las obras de Marx previas a *La ideología Alemana*. Así lo hicimos ver en el apartado que se titula “La ideología como conciencia invertida”. Sin duda Marx, en dichos textos (*Crítica de la “Filosofía del derecho” de Hegel, Manuscritos económico-filosóficos*), planteará sus críticas a la religión, a la política y a la economía, bajo la influencia de Feuerbach. En primer lugar, Marx pudo captar que la causa de la conciencia invertida que subyace a la alienación religiosa tiene que ver con las contradicciones materiales o sociales y, por lo mismo, su solución no será posible si sólo se le enseña al pueblo a pensar críticamente o de manera correcta, y se deja de lado la lucha por transformar la realidad donde se dan las contradicciones que crean el efecto alienante. En segundo lugar, Marx también reconocerá que la inversión ideológica que se hace en el terreno religioso se replicará en la teoría del Estado, sólo que ahora no será la relación hombre-Dios la que será invertida, sino la relación sociedad civil-Estado, es decir, el Estado pasará a ser un ente trascendente y ajeno a los hombres reales y concretos. Y en tercer lugar, Marx aplicará la noción de inversión ideológica a las cuestiones económicas, principalmente al ámbito del trabajo. En esta tercera forma de inversión ideológica nos detuvimos un poco más, ya que está relacionada al concepto de trabajo alienado, el cual no debe soslayarse pues es sumamente importante para una rama del marxismo humanista (Erich Fromm, etc.). La alienación, como se mostró, afecta cuatro tipos de relación del trabajador: la relación del trabajador con el producto de su trabajo, la que tiene con su actividad, la que existe con su ser como especie y, finalmente, la relación con los otros. En este apartado intentamos nuevamente poner en claro que la alienación a pesar de involucrar una conciencia invertida de la realidad, no es un fenómeno que deba reducir a ésta. En los *Manuscritos*, como en otras obras de este periodo de Marx,

no se considera la inversión o la alienación como un problema que surge de la forma defectuosa en la que los trabajadores perciben la realidad, sino de las condiciones materiales capitalistas en las que éstos se ven involucrados. Esto supone un gran avance respecto a sus influencias señaladas (Bacon y Feuerbach, principalmente), ya que no se especula sobre qué es lo que distingue a la ideología del conocimiento verdadero o científico, ni mucho menos se proponen medidas para combatir la ideología con ideas científicas; se trata de dar cuenta, eso sí, de las condiciones históricas, sociales y económicas, que hacen posible la alienación o la conciencia invertida.

Una vez que analizamos la concepción que tuvo el joven Marx sobre la ideología, nos metimos de lleno en el análisis del concepto de ideología que desplegó en *La ideología alemana*. Vimos que en esta etapa de Marx, aunque no se abandona del todo la noción de “inversión ideológica”, ya se logró establecer con más precisión una concepción de la ideología que tiene relación con aspectos epistemológicos y político-sociales. Precisamente, en este largo apartado, analizamos esos dos aspectos. En primer lugar, expusimos que Marx utilizó una serie de metáforas (epistémicas) que fácilmente pueden asociarse con la noción de falsa conciencia. Así, metáforas como “cámara oscura”, “fantasmas”, “ilusiones” “mistificaciones”, “ecos” o “reflejos”, servirán a Marx para ejemplificar las actitudes ideológicas en las que cayeron filósofos (Feuerbach, Stirner, Bauer) y economistas (Adam Smith, David Ricardo, etc.), al separar sus ideas de la realidad histórico-material o, peor aún, por creer falsamente en la prioridad de las ideas respecto a lo material. En segundo lugar, intentamos dejar establecido, nuevamente, que la concepción de Marx sobre la ideología, si bien remite al problema (epistemológico) de la conciencia (falsa), no se puede reducir a éste, pues para el autor alemán la ideología no es un problema de la manera (falsa o verdadera) en la

que se percibe el mundo, sino un problema indisociable de las relaciones de producción. En este sentido, la ideología para Marx no es un reflejo, un eco, o cualquier otra cosa secundaria o determinada por lo económico, sino una “instancia” que tiene repercusiones directas sobre las relaciones de producción capitalista, y la prueba de ello, como se mostró, es su utilización, en las formaciones sociales de ese tipo, para universalizar, naturalizar, legitimar y perpetuar los intereses y el dominio de una clase social sobre otra(s).

En el segundo capítulo, nuestro objetivo fue exponer el concepto de ideología que Althusser desarrolló en las que se conocen como sus obras clásicas, a saber: *La revolución teórica de Marx* y *Para leer El capital*. Ahí sugerimos que a Althusser debe leérsele tomando en cuenta que su “noción” de ideología pasó por dos etapas: la primera que corresponde a las obras mencionadas, escritas alrededor de 1965, y la segunda que se desarrolla principalmente en su obra, publicada en 1970, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. En nuestro análisis de la primera etapa salió a relucir que Althusser concebía a la ideología como una práctica totalmente opuesta a la práctica científica, esta diferencia se aprecia cuando en varios textos habla de la existencia de una ruptura epistemológica que divide a las obras de Marx en ideológicas y científicas. En los primeros apartados de este segundo capítulo, se fue esclareciendo el alcance de dicha ruptura, y se dio cuenta del significado de varios conceptos utilizados por Althusser para distinguir entre la ideología y la ciencia. En uno de ellos hablamos del proyecto de Althusser, consistente en establecer la científicidad de *El capital* de Marx, y las repercusiones teóricas y políticas que tiene el hecho de distinguirla de la ideología que permea las obras anteriores a ésta. Para ello, el autor francés hizo uso del concepto de “corte epistemológico”, el cual tuvo su origen en Gastón Bachelard. En otros dos

apartados vimos qué supone este concepto en la obra de Bachelard, y cómo lo utilizó Althusser para mostrar cuáles obras de Marx corresponden al periodo ideológico y cuáles al periodo científico.

Consideramos que el concepto de corte epistemológico, en su formulación althusseriana, adquiere mayor sentido si se asocia al concepto de “problemática” que Althusser tomó de Jacques Martin, y que consiste en un conjunto de conceptos que tienen una unidad específica que determina tanto la forma de plantear las preguntas sobre cierto objeto de conocimiento, como la forma en la que se responden, es decir, “una forma de reflexión a partir de la cual son pensados los objetos”. Debido a su importancia, al concepto de “problemática” también le dedicamos un apartado, donde se trató de mostrar cuál diferencia ve Althusser entre una problemática científica y una problemática ideológica. El argumento del autor francés consistirá en afirmar que no se puede hablar de corte epistemológico si se pasa de una problemática ideológica a otra también ideológica, sino de una ideológica a una científica, lo cual se detecta claramente si se observa con cuidado cómo las obras del joven Marx fluctuaron de una problemática kantiana-idealista a una problemática feuerbachiana-antropológica. Así estuvo Marx, hasta que, según Althusser, irrumpió el corte epistemológico y, en *El capital*, abandona la problemática ideológica anterior, basada sin lugar a dudas en Feuerbach, para trabajar con una serie de conceptos y categorías (Modo de producción, formación social, relaciones de producción, etc.) que conforman una problemática científica carente de fundamentos humanistas o antropológicos.

De la misma forma que fuimos exponiendo el concepto de “problemática” a la par de la ruptura de la Marx con Feuerbach, lo hicimos en el apartado donde analizamos el concepto de “lectura sintomática” y la forma en la que Marx se aleja, en *El capital*, de

la economía política clásica. En dicho apartado nos asomamos a lo que Althusser entendió por lectura sintomática, la cual aparece en *Para leer El capital*, y tratamos de explicar por qué para él solamente con esta estrategia de lectura (sacar a la luz la problemática científica o el discurso científico que muchas veces no es explícito y que se encuentra en estado práctico en el texto) era posible detectar el corte epistemológico o el abismo que separa la ideología de los economistas políticos clásicos, que navegaba dentro de la problemática humanista del *homo oeconomicus*, y la ciencia de Marx, que opera con conceptos y categorías económicas (valor, plusvalor, fuerza de trabajo, etc.) que no suponen ninguna clase de humanismo teórico.

Pero la ruptura epistemológica no sería tal si se considera únicamente lo que divide a Marx de Feuerbach y de la economía política clásica, y se omite lo que lo divide de Hegel. Por esta razón, intentamos explicar qué es la “sobredeterminación” en Althusser, y qué relación tiene ésta con la ruptura de Marx con Hegel. Mostramos que, para Althusser, con el concepto de “sobredeterminación” se combaten dos ideas muy arraigadas en lo que se conoce como marxismo ortodoxo. En primer lugar, Althusser argumentará a favor de que la dialéctica en Marx no es la misma que en Hegel, pero no porque ésta haya sido invertida y en lugar de aplicarse a la “idea” se aplique a la “materia” (una dialéctica por más invertida que esté, sigue siendo la misma). La diferencia radica en que la dialéctica de Hegel parte de una contradicción simple que lo lleva a pensar en un avance histórico donde se va abriendo paso una contradicción principal que es la misma en todos los momentos del proceso. En cambio, la contradicción en Marx, es una contradicción sobredeterminada que implica un conjunto de contradicciones que se determinan mutuamente, es decir, para él, en las formaciones sociales capitalistas, sí existe una contradicción principal (capital-trabajo), sólo que ésta

además de determinar a las demás, está sobredeterminada, a su vez, por las contradicciones “secundarias”.

En segundo lugar, el concepto de “sobredeterminación” le servirá a Althusser como arma para atacar al economicismo que subyace a la mayoría de las tesis marxistas, el cual consiste en suponer que el avance histórico está determinado exclusivamente por la contradicción (principal) capital-trabajo, y que esta contradicción es más que suficiente para que el capitalismo se “disuelva en el aire” y dé paso al comunismo. En contra de esta idea, Althusser señalará que el paso de un tipo de relaciones sociales a otro, si es que ocurre, será a partir de la existencia de varias contradicciones que se determinan y sobredeterminan para que ello ocurra. El ejemplo histórico que le servirá es el de la Revolución Rusa, la cual tuvo lugar no porque la formación social rusa estuviera preñada de una contradicción principal que la hizo parir, sino por la conjugación de contradicciones históricas, ideológicas, políticas y económicas.

Haciendo un balance del aporte de Althusser en sus escritos clásicos, podemos decir que si bien no destacó mucho en lo que se refiere al concepto de ideología, hizo un gran aporte a la teoría marxista al mostrarnos una manera diferente de leer y de entender *El capital* de Marx. O dicho de manera más específica, su lectura de Marx significó un gran paso respecto a lo que se venía haciendo dentro de esa tradición, pues ahí se daba por un hecho que la teoría de Marx consistía en una filosofía de la historia (donde a lo largo de la historia los diferentes modos de producción se iban superando-conservando hasta desembocar en el comunismo), y en raras ocasiones se acudía directamente a su obra maestra o científica para sostener tal afirmación. Como dice Carlos Fernández Liria, lo que Althusser nos enseñó fue a leer a Marx directamente y a no quedarnos con la interpretación que les conviniera a los dirigentes comunistas, en otras palabras

“rescató a Marx del marxismo”,<sup>868</sup> para mostrarnos que su propósito no fue demostrar que hay leyes de la historia sino leyes en la historia, específicamente leyes en las sociedades capitalistas.

En tercer capítulo de esta tesis decidimos exponer la teoría sobre la ideología que Althusser desarrolla en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Preferimos incluirla en esta parte, y no en la anterior, porque quisimos que el tercer capítulo fuera de polémica y confrontación, y precisamente la postura de Althusser en esta obra va a contrapelo no sólo del teoricismo de sus obras previas, sino también de las tesis de Marx sobre la ideología. Como vimos, el autor francés formulará su teoría sobre la ideología tratando de evitar o “franquear los límites de la teoría de Marx”, los cuales consistían en plantear el problema de la ideología como si fuera un asunto de ideas o de la conciencia falsa; en hablar de la ideología sin tomar en cuenta la reproducción de las relaciones sociales de producción; y en no relacionar la ideología con una teoría del Estado no instrumentalista donde se distingue a los aparatos represivos que funcionan mediante la violencia, de los aparatos ideológicos que funcionan principalmente a través de la ideología.

Al tratar de ir “más allá de Marx”, Althusser se apoyó en conceptos y categorías como: reproducción, aparato ideológico, interpelación, imaginario, etc. Señalará que una formación social necesita reproducir no sólo las fuerzas productivas sino también las relaciones de producción. En este caso, si bien Marx puso énfasis en la reproducción de las fuerzas productivas, es decir, en la necesidad que tiene el capitalismo de reproducir los medios de producción (materias primas, maquinaria, herramientas, etc.) y la fuerza de trabajo (agentes productivos), vimos que Althusser pondrá todo su esfuerzo

---

<sup>868</sup> Fernández Liria, Carlos: *El marxismo hoy. La herencia de Gramsci y Althusser*, El País, España, 2015, p. 10.

en mostrar que el capitalismo, si quiere subsistir, también tendrá que reproducir las relaciones sociales de producción que hacen posible su producción. Es precisamente en la reproducción de estas relaciones donde entrará en juego la ideología y los aparatos ideológicos del Estado, los cuales consisten en un conjunto de instituciones (religiosas, familiares, escolares, jurídicas, sindicales, culturales, de información, etc.) que son tanto el soporte material de las ideologías (religiosas, morales, etc.) como los encargados de crear y difundir la ideología necesaria para la reproducción capitalista.

En la exposición de este apartado, nos adentramos en lo que Althusser quiso dar a entender con “aparato ideológico”, cuáles son los más determinantes en las formaciones sociales capitalistas, y qué funciones tienen en la reproducción. También nos acercamos a sus conceptos de “imaginario” e “interpelación” para tratar de entender el mecanismo o la forma en la que opera la ideología dentro de los aparatos ideológicos del Estado. Dicho de manera más detallada, en este apartado mostramos que la preocupación de Althusser ya no será la de analizar tal o cual ideología (religiosa, política, etc.), ni si ésta pertenece a tal o cual clase social, sino la de ofrecer una teoría de la ideología en general centrada en aquello que la hace “eterna” y constitutiva de cualquier formación social. Su tesis central será que “la ideología es una “representación” de la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia”. Esta tesis depende de los conceptos de imaginario (entendido como “ilusión” o “fascinación”) e interpelación, los cuales son constitutivos del sujeto, es decir, gracias a estos mecanismos los individuos se reconocen como sujetos y son “sujetados” por una ideología que les asignará el papel adecuado a su situación de clase. En otras palabras, La interpelación ideológica crea el efecto que hace que los individuos, por un lado, se reconozcan imaginariamente como sujetos libres,

autodeterminados, y hacedores de su propia historia, y, por el otro, desconozcan el mecanismo que crea dicho efecto y su sujeción a la ideología dominante.

En el segundo apartado del tercer capítulo, el cual titulamos “Críticas del posmarxismo”, rescatamos las críticas de tres autores donde se aglutinan, a su vez, las críticas más comunes que se le han hecho a las concepciones de Marx y Althusser sobre la ideología. Dichas críticas las realizaron Jacques Rancière, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Optamos por estos tres autores porque fueron los que de forma argumentada, y sin hacer caricaturizaciones, señalaron los errores que, según ellos, cometió el marxismo en general. Manifestamos que Rancière, quien en un tiempo fue el más destacado seguidor de Althusser, será el primero que le reprochará su “olvido de la lucha de clases”, y las consecuencias teóricas y prácticas que éste acarrea. Los ejes de sus críticas fueron: 1) el reduccionismo epistemológico que hay detrás de la oposición ideología-ciencia defendida por Althusser en sus primeras obras; 2) el absurdo en el que se cae si se postula que la ideología tiene la función de “asegurar la cohesión del todo social”. En el primer caso, al postular a la ideología como lo “otro” de la ciencia, se dejaría de percibir una relación entre ellas donde el carácter ideológico de una teoría no consiste en la carencia de contenidos de verdad o científicos, sino en la ideología a la que esta teoría sirve, es decir, una teoría puede ser científica y sin embargo servir a los intereses de la burguesía, y en esto último consiste su carácter ideológico. En el segundo caso, si es como asegura Althusser, si la ideología en general es eterna y va más allá de las clases sociales, cómo se explica la existencia de ideologías que no tienen la función de reproducir el *statu quo* y sí la de tratar de desbarrancarlo (las ideologías socialistas, en el caso de las formaciones sociales capitalistas).

Las críticas que harán Ernesto Laclau y Chantal Mouffe al marxismo en general, y a Althusser en particular, girarán en torno al supuesto reduccionismo de clase que se desprende de su concepción de la ideología. Ernesto Laclau, quien también se consideraba deudor de Althusser, empezará a sospechar del concepto de ideología en clave marxista en la primera de sus obras importantes: *Política e ideología en la teoría marxista*. En ella, como se vio, acusa al marxismo de atribuir un origen de clase a toda la ideología. En este error cayeron incluso Lukács y Karl Korsh, autores que intentaron evadir el economicismo y otorgaron a la ideología una importancia que no tenía en el marxismo ortodoxo que la consideraba como un simple epifenómeno de la estructura económica. Según Laclau, esto mismo sucedió con Althusser, y aunque dotó a teoría marxista de nuevos conceptos para la comprensión de la ideología, cayó en las redes del reduccionismo de clase al reconocer sólo la interpelación de clase (la interpelación de la clase dominante que tiene como misión reproducir las relaciones de producción) y desconocer otras interpelaciones como la “popular-democrática”.

Chantal Mouffe tomará la estafeta de Laclau e irá más a fondo al señalar los errores del marxismo y de Althusser en su concepción de la ideología. A la par de esto, propondrá una lectura del concepto de hegemonía de Gramsci para evadir el reduccionismo de clase. Como expusimos, la autora nacida en Bélgica empezó criticando las tesis de Althusser sobre la no instrumentalización del Estado, y continuó señalando los cuatro errores que atraviesan su teoría de la ideología: 1) considerar que una clase dominada debe primero conquistar el Estado y sus aparatos (represores e ideológicos) para después imponer su ideología como la ideología dominante o hegemónica (lo cual en Gramsci es diferente, ya que una clase, previamente a la conquista del Estado, debe luchar en el terreno ideológico con el fin de hacerse

hegemónica); 2) desconoce otro tipo de subjetividades diferentes a la de clase (raza, género, etc.); 3) cada clase social tiene su ideología “paradigmática” y busca destruir la ideología de sus oponentes (para Gramsci una clase, si quiere hacerse hegemónica, debe apropiarse y subsumir la ideología de las demás clase); 4) todo elemento ideológico es de clase, es decir, responde al lugar (la situación de clase) que se ocupa en el proceso de producción (la ideología como reflejo de la economía).

En el último apartado de esta tesis nos propusimos tres objetivos: responder a las críticas que comúnmente se le hacen a Marx respecto a su concepción de ideología; mostrar las vías para encontrar en Marx un sentido (neutro) de ideología que casi no se ha trabajado y que va más allá de la falsa conciencia; y tratar de insertar el concepto (neutro) de ideología dentro del proyecto político-emancipatorio de Marx. En el primer caso, salieron a relucir algunas interpretaciones de la teoría marxiana que sostienen que ésta no es economicista, pues ni la ideología ni la política significaron para Marx un simple epifenómeno de la economía. De los defensores de Marx elegimos a Ellen Meiksins Wood y a Terry Eagleton. Por un lado, la teórica estadounidense, recientemente fallecida (en enero de 2016), defendió que en la teoría de Marx no había una separación tajante ni una oposición entre lo que se conoce como la infraestructura económica y la superestructura ideológica. Lo que sí hay, según ella, es una compenetración entre ambas estructuras donde la lógica ideológica, cultural, política o jurídica permea las relaciones capitalistas de producción. Por el otro, vimos que Eagleton no estuvo de acuerdo con Laclau y Mouffe, sobre su “hiperpolitización” de la ideología, la cual, por su afán de eludir el economicismo, mandó a segundo término a la economía. En una especie de inversión, ellos pensaban que los intereses de las personas eran el producto del discurso político e ideológico y no el producto de sus condiciones

socio-económicas, es decir, tanto para Laclau como para Mouffe, los intereses sociales eran el efecto y no la causa de la ideología y la política. Bajo estos supuestos, Eagleton les planteaba las siguientes preguntas que a la vez funcionaban como reducción al absurdo: “¿Se nos pide que creamos que la razón por la que algunas personas votan a los conservadores no es porque temen que un gobierno laborista pueda nacionalizar sus propiedades, sino que su estima de la propiedad está creada por el acto de votar al partido conservador? ¿Tiene interés un proletario en conseguir mejores condiciones de vida sólo porque es socialista?”.<sup>869</sup>

Sin perder de vista las críticas a Marx, en los dos últimos apartados nos dedicamos a mostrar cómo se puede entender un sentido de ideología que casi no se ha trabajado, el cual no se remite al ámbito epistemológico y que conecta con el proyecto político de Marx. Vimos que para Marx la ideología no es solamente la conciencia falsa que alguien tiene sobre la realidad, o la instancia que oculta, legitima y reproduce las relaciones de explotación, sino un conjunto de ideas con cierto contenido de verdad que puede servir como guía e impulso para la liberación de las clases dominadas. Este es precisamente el papel que tiene la ideología en el proyecto político de Marx, proyecto que, como señalamos, empieza con la unión y organización de las clases subalternas, continúa con las luchas económica y política hasta conquistar el poder político del Estado, y termina cuando los humillados y ofendidos construyen una sociedad (socialista o comunista) libre y sin clases.

Pensamos que el proyecto político de Marx, que implica una concepción de la ideología en sentido “amplio” y no “restringido” al aspecto epistemológico, no cae en los problemas que se atribuyeron a las tesis de Althusser sobre la ideología. Nos

---

<sup>869</sup> Eagleton, Terry: *Ideología. Una introducción*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 273.

referimos al problema (muy bien señalado por Rancière) que conlleva el decir que “toda” ideología tiene la función de reproducir las relaciones de producción, y a la imposibilidad de la ideología dominada de hacerse hegemónica antes de la conquista del poder político y los aparatos del Estado (un justo reclamo de Chantal Mouffe). Para Marx la ideología tiene un papel importante dentro de la lucha de clases. Dentro de su proyecto político cabe perfectamente la posibilidad de la lucha y liberación por parte de una clase social conciente, pues así como en el capitalismo existe una ideología dominante, que es la ideología de la clase dominante, también existe una ideología de la clase dominada que aunque no tiene la hegemonía, ni los medios para ello, siempre ha dado muestras de resistencia a aquélla y al sistema. Pero esto no implica que, para Marx, la ideología socialista deba rechazar toda ideología proveniente de otras clases, como asegura Chantal Mouffe. Él sabía, antes de Gramsci, que la clase trabajadora necesitaba ganarse adeptos de las demás clases, y que “cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresado esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta. La clase revolucionaria aparece de antemano, ya por el sólo hecho de contraponerse a una clase, no como clase, sino como representante de toda la sociedad.”<sup>870</sup>

De igual manera, en el proyecto político de Marx no se desdeña la lucha en el terreno ideológico, ni se piensa que sólo después de la conquista del Estado la ideología dominada puede hacerse dominante. Por el contrario, se considera a la ideología como

---

<sup>870</sup> Marx/Engels: *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, p. 52.

algo necesario no sólo para la toma de conciencia de los desposeídos de los medios de producción, sino también como acicate o incentivo para que su lucha la llevaran hasta la conquista del poder político del Estado, y al establecimiento de una “sociedad de productores libres e iguales”. Para Marx la sociedad socialista o comunista no surgiría ni de alguna ley oculta de la historia, ni de la contradicción principal del modo de producción capitalista (fuerzas productivas-relaciones de producción), sino de la lucha política que se diera con ese fin. Pero esta lucha supone una lucha en el terreno ideológico, donde se buscará la unión y organización de las clases que se quieran liberar. El *Manifiesto comunista* está plagado de consignas ideológicas que buscaban incentivar la lucha por la liberación. De hecho, con estas palabras se cierra dicha obra: “Los comunistas repudian el ocultamiento de sus puntos de vista y de sus intenciones. Declaran francamente que sus objetivos sólo podrán alcanzarse mediante la subversión violenta de cualquier orden social preexistente. Las clases dominantes pueden temblar ante una revolución comunista. Los proletarios no tienen nada que perder en ella más que sus cadenas. Tienen un mundo que ganar. ¡Proletarios de todos los países, uníos!”<sup>871</sup>.

---

<sup>871</sup> Marx/Engels: *Manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998, p. 84.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abercrombie, N./ Hill, S./Turner, B: *La tesis de la ideología dominante*, Siglo XXI, México, 1987.
- Adorno, Theodor: *La ideología como lenguaje*, Taurus, Madrid, 1971.
- \_\_\_\_\_ *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975.
- \_\_\_\_\_ *Escritos sociológicos I*, Akal, Madrid, 2004.
- Althusser, Louis/Balibar, Étienne: *Para leer El capital*, Siglo XXI, México, 1969.
- Althusser, Louis: “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” en: *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México, 1984.
- \_\_\_\_\_ *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1987.
- \_\_\_\_\_ *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México 1984.
- \_\_\_\_\_ *Positions*, Edition sociales, Paris, 1976.
- \_\_\_\_\_ *Sur la reproduction*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995.
- \_\_\_\_\_ *Sobre la reproducción*, Akal, Madrid, 2015.
- \_\_\_\_\_ *Crítica de la ideología y el estado*, Cuervo, Buenos Aires, 1977.
- \_\_\_\_\_ *Maquiavelo y nosotros*, Ediciones Akal, Madrid, 2004.
- \_\_\_\_\_ *La soledad de Maquiavelo*, Ediciones Akal, Madrid, 2008.
- \_\_\_\_\_ *Política e historia. De Maquiavelo a Marx. Cursos en la Escuela Normal Superior*, Katz, Buenos Aires, 2007.
- \_\_\_\_\_ *Escritos sobre psicoanálisis: Freud y Lacan*, Siglo XXI, México, 1996.
- \_\_\_\_\_ *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*, Grijalbo, Barcelona, 1977.
- \_\_\_\_\_ *Elementos de autocrítica*, Laia, Barcelona, 1975.
- \_\_\_\_\_ *Lenin y la Filosofía*, Era, México, 1970.
- \_\_\_\_\_ *Estructuralismo y psicoanálisis*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1971.
- \_\_\_\_\_ *El porvenir es largo*, Ediciones Destino, Barcelona, 1992.
- \_\_\_\_\_ *Para un Materialismo aleatorio*, Arena Libros, Madrid, 2002.
- \_\_\_\_\_ *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1974.
- \_\_\_\_\_ *Marx dentro de sus límites*, Ediciones Akal, Madrid, 2003.
- \_\_\_\_\_ *Filosofía y marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*, Siglo XXI, México, 1988.

- Álvarez Vázquez, E. [et al.]: *Ideología y alienación: Metodología y dialéctica en los "Grundrisse"*, Alberto Corazón, Madrid, 1973.
- Anderson, Perry: *Consideraciones sobre marxismo occidental*, Siglo XXI, México, 1981.
- Ansart, Pierre: *Ideología, conflictos y poder*, Premia, México, 1983.
- Arendt, Hannah: *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Ediciones Encuentro, España, 2007.
- Assoun, Paul-Laurent: *El fetichismo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995.
- Bacon, Francis: *Novum Organum*, Losada, Buenos Aires, 2003.
- Bachelard, Gaston: *La formación del espíritu científico*, Siglo XX, México, 1983.
- \_\_\_\_\_ : *Épistémologie*, Presses Universitaires de France, Francia, 1974.
- Badiou, Alain/Balmès, François. *De la ideología*. Disponible en la página electrónica: <http://www.universitat.cat/ucpc/wp-content/uploads/2009/Biblioteca/ALAIN%20BADIOU/Badiou-Alain-De-la-ideologia.pdf>
- Badiou, Alain: *Pequeño panteón portátil*, FCE, Buenos Aires, 2011.
- Balibar, Etienne: "De Bachelard a Althusser: El concepto de "corte epistemológico"", en Varios autores: *La filosofía y las revoluciones científicas*, Editorial Grijalbo, México, 1979.
- Barth, Hans: *Verdad e Ideología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.
- Basaglia, Franco: *La mayoría marginada: la ideología del control social*, Laia, Barcelona, 1973.
- Bedeschi, Giuseppe: *Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx*, Alberto Corazón, Madrid, 1975.
- Bell, Daniel: *El fin de las ideologías. Sobre el agotamiento de las ideas políticas en los años cincuenta*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1992.
- Berlin, Isaiah: *Karl Marx*, Alianza, Madrid, 1973.
- Berman, Marshall: *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, México, 1994.
- Blom, Philipp: *Gente peligrosa. El radicalismo olvidado de la Ilustración europea*. Anagrama, Barcelona, 2012.
- Blumenberg, Hans: *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2008.
- Braunstein, N./Pasternac, M./Benedito, G./Saal, F.: *Psicología: Ideología y Ciencia*, Siglo XXI, México, 1981
- Buck-Morss, Susan: *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, Siglo XXI, México, 1981.
- Butler, Judith: *Mecanismos psíquicos del poder. Teoría sobre la sujeción*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2001.
- Butler, Judith, Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj: *Contingencia, Hegemonía, Universalidad, Diálogos contemporáneos en la izquierda*, FCE, Argentina, 2010.

- Caletti, Sergio/Romé, Natalia/Sosa, Martina (Compiladores): *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*, Ediciones Imago Mundi, Buenos Aires, 2011.
- Callinicos, Alex: *Making History: Agency, Structure, and change in Social Theory*, Cornell University Press, N.Y., 1987
- \_\_\_\_\_ *Contra el postmodernismo. Una crítica marxista*, El Áncora Editores, Bogotá, 1998.
- \_\_\_\_\_ *El marxismo de Althusser*, La Red de Jonás, México, 1978.
- \_\_\_\_\_ *Las ideas revolucionarias de Karl Marx*,
- Calvez, Jean Yves.: *El pensamiento de Carlos Marx*, Taurus, Madrid, 1958.
- Canguilhem, Georges: *Ideología y racionalidad*, Amorrortu Editores, Argentina, 2006.
- Capdevila, Nestor: *El concepto de ideología*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006.
- Cassirer, Ernst: *Filosofía de la ilustración*, FCE, México, 1972.
- Cerroni, Umberto... [et al.]: *Marx. El derecho y el estado*, Libros Tau, Barcelona, 1979.
- Chomski, Noam: *Sobre el poder y la ideología*, Visor Libros, España, 2007.
- Cohen, G. A.: *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Siglo XXI, Madrid, 1986.
- Colleti, Lucio: *Ideología y sociedad*, Fontanella, Barcelona, 1975.
- \_\_\_\_\_ *La superación de la ideología*, Cátedra, Madrid, 1982.
- \_\_\_\_\_ *El marxismo y Hegel*, Editorial Grijalbo, México, 1977
- Cormack, Mike: *Ideology*, Michigan University Press, Ann Arbor, 1992.
- Cornú, Auguste: *Carlos Marx. Federico Engels*, Editorial Platina y Editorial Stilcograf, Buenos Aires, 1965.
- Dalmasso, Gianfranco: *El lugar de la ideología: Por una lectura no burguesa de Marx, Freud, Althusser, Tel Quel, Derrida, y el neomarxismo*, Zero Zys, Madrid, 1978.
- De Gainza, Mariana: *Zizek y Althusser. Vida o muerte de la lectura sintomática*. Disponible en <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss1/3>.
- Del Barco, Oscar: *Althusser en su encrucijada*, archivo PDF que se puede consultar en: <http://148.206.53.230/revistasuam/dialectica/include/getdoc.php?id=41&article=46&mode=pdf>
- De Ípola, Emilio/Lezama, Alejandro, *Louis Althusse. Una introducción*, Editorial Cuadrata, Buenos Aires, 2012.
- De Ípola, Emilio. *Althusser, el infinito adios*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2007.
- \_\_\_\_\_ *Ideología y discurso populista*, Folios Ediciones, México, 1982.
- Della Volpe, Galvano: *Crítica de la ideología contemporánea*, Alberto Corazón, Madrid, 1970.
- De Man, Paul: *La ideología estética*, Cátedra, Madrid, 1998.
- Dri, Rubén R.: *Los modos del saber y su periodización*, Editorial El Caballito, México.

- Domènech, A., *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica, 2004.
- Dumont, Louis: *Ensayos sobre el individualismo: una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Alianza, Madrid, 1987.
- Eagleton, Terry: *Ideología. Una introducción*, Paidós, Barcelona, 2005.
- \_\_\_\_\_ *La estética como ideología*, Editorial Trotta, España, 2006.
- \_\_\_\_\_ *Los extranjeros. Por una ética de la solidaridad*, Paidós, Barcelona, 2010.
- \_\_\_\_\_ *Marx y la libertad*, Editorial Norma, Santa Fe de Bogotá, 1997.
- \_\_\_\_\_ *Después de la teoría*, Debate, Barcelona, 2005.
- \_\_\_\_\_ *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*, Cátedra, Madrid, 1998.
- \_\_\_\_\_ *Las ilusiones del postmodernismo*, Paidós, Barcelona, 1997.
- \_\_\_\_\_ *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*, Paidós, Barcelona, 2001
- Echeverría, Bolívar: *El discurso crítico de Marx*, ERA, México, 1986.
- \_\_\_\_\_ *Sociedades icónicas: historia, ideología y cultura en la imagen*, Siglo XXI, México, 2007.
- Echeverría, Rafael: *Ideología y medios de comunicación*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.
- Elster, Jon: *Una introducción a Karl Marx*, Siglo XXI, México, 1992.
- Engels, Federico: *Anti Düring*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1984.
- \_\_\_\_\_ *Las guerras campesinas en Alemania*, Grijalbo, México, 1971.
- Evans, Dylan: *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, Paidós, Buenos Aires 2005.
- Ferguson, Robert: *Los medios bajo sospecha: Ideología y poder en los medios de comunicación*, Gedisa, España, 2007.
- Fernández Liria, Carlos: *El materialismo*, Editorial Síntesis, Madrid, 1998.
- \_\_\_\_\_ *El marxismo hoy. La herencia de Gramsci y Althusser*, El País, España, 2015.
- Fernández Liria Carlos/Alegre Zahonero, Luis: *El orden de El capital*, Akal, Madrid, 2011.
- Fernández Liria, Pedro: “Psicoanálisis y materialismo histórico en Louis Althusser”, en *Leer a Althusser. Monográfico de ER, Revista de Filosofía*, No. 34-35, 2005, pp. 167-208.
- Fetscher, Iring: *Marx and Marxism*, Herder and Herder, New York, 1971.
- Feuerbach, Luwig: *La esencia del cristianismo*, Juan Pablos Editor, México, 1971.
- Fischbach, Frank (coord.): *Marx. Leer El capital*, Ediciones Akal, Madrid, 2012.

- Foucault, Michel: *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1987.
- Fromm, Erich: *Marx y su concepto del hombre*, F.C.E., México, 1962.
- Geuss, Raymond: *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt school*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1981.
- Gillot, Pascale: *Althusser y el psicoanálisis*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2010.
- Godelier, Maurice: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Siglo XXI, México, 1974.
- González Rojo, Enrique: *Para leer a Althusser*, Editorial Diógenes, México, 1974.
- Gramsci, Antonio: *Cuadernos de la cárcel*, varios volúmenes, Era, México, 1981.
- \_\_\_\_\_ *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el estado*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1984.
- \_\_\_\_\_ *Introducción a la filosofía de la praxis*, La Red de Jonás, México, 1979.
- Habermas, Jürgen: *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1986..
- \_\_\_\_\_ *Teoría y praxis: Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid, 2000.
- \_\_\_\_\_ *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1986.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio: *Imperio*, Paidós, Argentina, 2002.
- Harnecker, Marta: *Los conceptos fundamentales del materialismo histórico*, Siglo XXI, México, 1982.
- Harvey, David: *La condición de la posmodernidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2004.
- \_\_\_\_\_ *Breve historia del Neoliberalismo*, Ediciones Akal, Madrid, 2007.
- Head, Brian Williams: *Ideology and social science: Destutt de Tracy and french liberalism*.
- Hegel, G.W.F.: *Ciencia de la lógica*, Solar/Achette, Argentina, 1976.
- \_\_\_\_\_ *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1999.
- Heinrich, M., *Crítica de la economía política. Una introducción a "El Capital" de Marx*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2008.
- Heinz-Kofler-Abendroth: *Conversaciones con Lukács*, Alianza Editorial, Madrid, 1971.
- Hinich, Melvin: *Ideology and the Theory of Political Choice*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1994.
- Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona, 1997.
- \_\_\_\_\_ *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, F.C.E., UAM, Buenos Aires, 2009.
- \_\_\_\_\_ *Reificación*, Katz, Buenos Aires, 2007.

\_\_\_\_\_ *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Katz, Buenos Aires, 2009.

\_\_\_\_\_ *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2009.

Horkheimer, Max: *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1969.

\_\_\_\_\_ *Teoría Crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W.: *Dialéctica del Iluminismo*, Editorial Sudamericana, Hermes, México, 1997.

Hyppolite, Jean (dir. Congr.): *Hegel y el pensamiento moderno*, Siglo XXI, España, 1970.

Jay, Martin: *La imaginación dialéctica*, Taurus, Madrid, 1986.

Jameson, Fredric: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Barcelona, 1995.

Kofman, Sarah: *“Camera obscura”: de l’idéologie, Galilée*, París, 1973.

Korsch, Karl: *Marxismo y filosofía*, Era, México, 1971.

Kosik, Karel: *Dialéctica de lo concreto*, Editorial Grijalbo, México, 1981.

Lacan, Jacques: *Escritos I*, Siglo XXI Editores, México, 1980.

Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, F.C.E., Buenos Aires, 2004.

Laclau, Ernesto, *Política e ideología en la teoría marxista*, Siglo XXI, Madrid, 1986.

Larrain, Jorge: *El concepto de ideología*, Vol. 2, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007.

\_\_\_\_\_ *Ideology and Cultural Identity: Modernity and the third world presece*, Polity, Cambridge, 1994.

Lecompte, Denis: *Marx et le baron d’Holbach: aux sources de Marx, le matérialisme athée holbachique*, Presses Universitaires de France, París, 1983.

Lecourt, Dominique: *Para una crítica de la epistemología*, Siglo XXI, Argentina, 1973.

\_\_\_\_\_ : *Bachelard o el día y la noche. Un ensayo a la luz del materialismo dialéctico*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1975.

Lefebvre, Henri: *Ideología y verdad*, Carlos Pérez, Buenos Aires, 1968.

\_\_\_\_\_ *La sociología de Marx*, Península, Barcelona, 1969.

Lenin, V.I.: *El Estado y la Revolución*, Editorial Progreso, Moscú, 1971.

\_\_\_\_\_ *¿Qué Hacer?*, Akal, Madrid, 1975.

\_\_\_\_\_ *Sobre el estado*. Puede consultarse en internet en la siguiente dirección: <https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1910s/11071919.htm>

Lenk, Kurt: *El concepto de ideología: comentario crítico y selección sistemática de textos*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.

- \_\_\_\_\_ *Teorías de la revolución*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1973.
- Lichtman; Richard: *Essays in Crítica Social Theory: Toward a marxista critique of liberal ideology*, Peter Lang, New York, 1993.
- Lichtheim, George: *Concepto f Ideology and Other Essays*, Blackwell Publishing for Wesleyan University, 1965.
- Lukács, Georg: *Historia y conciencia de clase*, Editorial Grijalbo, México, 1985.
- \_\_\_\_\_ *Asalto a la razón*, Editorial Grijalbo, México, 1968.
- Luxemburgo, Rosa: *Reforma o Revolución*, Editorial Grijalbo, México, 1967.
- Mannheim, Karl: *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, FCE, México, 2004.
- Mao Tse-tung: *Sobre la práctica y la contradicción*, Akal, Madrid, 2010.
- Maquiavelo, Nicolás: *El príncipe*, Biblioteca Austral, Barcelona, 2001
- Marcuse, Herbert: *Razón y revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- \_\_\_\_\_ *Para una teoría crítica de la sociedad*, Ed. Tiempo Nuevo, Caracas, 1971.
- \_\_\_\_\_ *El hombre unidimensional*, Planeta, Barcelona, 1993.
- \_\_\_\_\_ *Eros y civilización*, Sarpe, Madrid, 1983.
- \_\_\_\_\_ *Ensayos sobre política y cultura*, Ariel, Barcelona, 1972.
- \_\_\_\_\_ *Marcuse ante sus críticos*, Grijalbo, México, 1970.
- \_\_\_\_\_ *Psicoanálisis y política*, Ediciones Península, Barcelona, 1969.
- \_\_\_\_\_ *El marxismo soviético*, Alianza, Madrid, 1969.
- Martínez Marzoa, Felipe: *De la revolución*, Alberto Corazón, Madrid, 1976.
- Marx, Karl: *El Capital*, Siglo XXI Editores, México, 1977.
- \_\_\_\_\_ *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Siglo XXI, México, 1880.
- \_\_\_\_\_ *Escritos de juventud sobre el Derecho*, Anthropos, Barcelona, 2008.
- \_\_\_\_\_ *El Capital: Libro I-Capítulo VI, Inédito*, Siglo XXI, México, 1985.
- \_\_\_\_\_ *Contribución a la crítica de la economía política*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1979.
- \_\_\_\_\_ *Miseria de la filosofía*, Siglo XXI, México, 1981.
- \_\_\_\_\_ *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Austral, Santiago de Chile, 1960.
- \_\_\_\_\_ *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Editorial Grijalbo, México, 1968.
- \_\_\_\_\_ *Teorías sobre la plusvalía*, Editorial Cartago, Buenos aires, 1975.

\_\_\_\_\_ *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*, Editorial Anteo, Buenos Aires, 1973.

\_\_\_\_\_ *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1978.

\_\_\_\_\_ *La guerra civil en Francia*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1978.

\_\_\_\_\_ *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, Siglo XXI, México, 1982.

Marx, Karl, y Engels, Federico: *Escritos económicos varios*, Trad. Wenceslao Roces, Editorial Grijalbo, México, 1962.

\_\_\_\_\_ *Manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998.

\_\_\_\_\_ *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974.

\_\_\_\_\_, *La sagrada Familia*, Editorial Grijalbo, México 1967.

\_\_\_\_\_ *Obras escogidas*, Tomo I, II y III, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955.

\_\_\_\_\_ *Correspondencia*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1977.

Matthews, Steven: *Theology and science in the thought of Francis Bacon*, Ashgate Pub., England, 2008.

McLellan, David: *Marx y los jóvenes hegelianos*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1969.

\_\_\_\_\_: *De Hegel a Marx*, Redondo, Barcelona, 1972.

\_\_\_\_\_: *Karl Marx: su vida y sus ideas*, Crítica, Barcelona, 1977.

Mehring, Franz: *Carlos Marx. Historia de su vida*, Editorial Cenit, Madrid, 1932.

Meiksins Wood, Ellen: *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico*, Siglo XXI, México, 2000.

\_\_\_\_\_ *The Retreat from Class. A New "True" Socialism*, Verso, London, 1998.

Mészáros, Istvan: *La teoría de la enajenación en Marx*, Era, México, 1978.

\_\_\_\_\_ *Aspectos de la historia y la conciencia de clase*, UNAM, México, 1973.

\_\_\_\_\_ *Socialismo o barbarie. La alternativa al orden social del capital*, Pasado y Presente XXI, 2005.

\_\_\_\_\_ *El poder de la ideología*, Archivo PDF.

Miliband, Ralph: *El Estado en la sociedad capitalista*, Siglo XXI, México, 1970.

Miller, Jacques Alain: *Ciencias sociales. Ideología y conocimiento*, Siglo XXI, México, 1979.

Minogue, Kenneth R.: *La teoría pura de la ideología*, Gel, Buenos Aires, 1988.

Moore, Barrington: *La injusticia: Bases sociales de la obediencia y la rebelión*, UNAM, México, 1989.

- Monedero, Juan Carlos. *Curso urgente de Política para gente decente*, Paidós, México, 2015
- Mouffe, Chantal, “Hegemonía, política e ideología” en Labastida, Julio (coord.): *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, Siglo XXI, México, 1985.
- Mouffe, Chantal, “Hegemonía e ideología en Gramsci” disponible en la página electrónica: <http://www.ramwan.net/restrepo/poder/hegemonia%20e%20ideologia%20en%20gramsci-mouffe.pdf>
- Moulier Boutang, Yann: *Louis Althusser, une biographie*, Grasset, Paris, 1992.
- Ollman, Bertell: *Alineación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1973.
- Pashukanis, E.B.: *La teoría general del derecho y el marxismo*, Editorial Grijalbo, México, 1976.
- Pérez Cortés, Sergio: *Karl Marx. Invitación a su lectura*, UAM, México, 2010.
- \_\_\_\_\_ *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2013.
- Plamenatz, John Petrov: *La ideología*, FCE, México, 1983.
- \_\_\_\_\_ : *Karl Marx y su filosofía del hombre*, FCE, México, 1986.
- Pommier, Gerard: *Lois de la Nada. La melancolía de Althusser*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1999.
- Poulantzas, Nicos: *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Siglo XXI, México, 1976.
- \_\_\_\_\_ *Las clases sociales en el capitalismo actual*, Siglo XXI, México, 1976.
- \_\_\_\_\_ *Sobre el estado capitalista*, Laia, Barcelona, 1974.
- \_\_\_\_\_ *Hegemonía y dominación en el estado moderno*, Pasado y Presente, Córdoba, 1975.
- Quinton, Anthony: *Francis Bacon*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- Ranciere, Jacques: *La lección de Althusser*, Galerna, Buenos Aires, 1975.
- \_\_\_\_\_ *Como estudiar El capital*, Ediciones Quinto Sol, México, 1989.
- Ranciere/Macherey/Stablet: *Cómo estudiar El capital*, Ediciones Quinto Sol, México, 1970.
- Rattansi, Ali (Edited): *Ideology, Method, and Marx: Essays from Economy and society*, Routledge, London, New York, 1989.
- Resch; Robert Paul: *Althusser and the renewal of Marxist social theory*, University of California Press, Berkeley, 1992.
- Ricoeur, Paul: *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1991.
- Roies, Albert: *Lectura de Marx por Althusser*, Laia, Barcelona, 1974.

Roudinesco, Elisabeth: *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, FCE, Colombia, 2000.

\_\_\_\_\_ *Filósofos en la tormenta*, FCE, Argentina, 2009.

Rubel, Maximilien: *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Paidós, Buenos Aires, 1970.

Rubel, Maximilien: *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1974.

Sánchez Vázquez, Adolfo: *Ciencia y Revolución*, Alianza editorial, Madrid, 1978.

\_\_\_\_\_ : *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Océano, México, 1985.

\_\_\_\_\_ : *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI, México, 2003.

Schmidt, Alfred: *El concepto de naturaleza en Marx*, Siglo XXI, México, 1976.

\_\_\_\_\_ *Historia y estructura. Crítica del estructuralismo marxista*, Comunicación Serie B, Madrid, 1970.

Scott, Alan: *Ideology and the new social movements*, Unwin Hyman, London, 1990.

Scott, James C.: *Los dominados y el arte de la resistencia*, Editorial Era, México, 2007.

Seliger, Martin: *The marxist conception of ideology: a critical essay*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

\_\_\_\_\_ *Ideology and politics*, Free, New York, 1976.

Sfez, Lucien: *Técnica e ideología, un juego de poder*, Siglo XXI, México, 2006.

Stoyanovitch, Konstantin: *El pensamiento marxista y el derecho*, Siglo XXI, España, 1977.

Therborn, Göran: *Ideología del poder y el poder de la ideología*, Siglo XXI, México, 1990.

Thompson, John B.: *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica en la era de la comunicación de masas*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2010.

\_\_\_\_\_ *Studies in the Theory of Ideology*, University of California Press, Berkeley, 1984.

\_\_\_\_\_ *Los media y la modernidad: Una teoría de los medios de comunicación*, Paidós, Barcelona, 1998.

Vadée, Michel: *Bachelard o el nuevo idealismo epistemológico*, Pre-Textos, Valencia, 1977

Van Dijk, Teun: *Ideología: un enfoque multidisciplinario*, Gedisa, España, 1999.

Varios autores: *Leer Althusser. Monográfico de ER, Revista de Filosofía*, España, 2004.

Velázquez Delgado, Jorge: *El ocaso del neoconservadurismo*, Ediciones del Lirio, México, 2012.

Vincent, Jean-Marie: *Fetichismo y sociedad*, Era, México, 1977.

Voloshinov, Valentin Nikólaievich: *El marxismo y la filosofía del lenguaje. (Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje)*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

Wiggershaus, Rolf: *La escuela de Fráncfort*, FCE, Argentina, 2010.

Williams, Raymond: *Marxismo y literatura*, Ediciones Península, Barcelona, 2000.

Zizek, Slavoj: *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México, 1992.

\_\_\_\_\_ *Repetir Lenin*, Akal Ediciones, Madrid, 2004.

\_\_\_\_\_ *Lenin Recargado*, Ediciones Akal, Madrid, 2010.

\_\_\_\_\_ *En defensa de las causas perdidas*, Ediciones Akal, Madrid, 2011.

\_\_\_\_\_ *La suspensión política de la ética*, F.C.E., Argentina, 2005.

\_\_\_\_\_ (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, F.C.E., Buenos Aires, 2003.

\_\_\_\_\_ *Cómo leer a Lacan*, Paidós, Buenos Aires, 2005.

\_\_\_\_\_ *Filosofía y crítica de la ideología*, Universidad Iberoamericana, México, 2011.