

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ESCUELA DE POSGRADO



**Hacia un concepto tetradimensional de ideología en Karl
Marx**

**TESIS PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE MAGÍSTER
EN FILOSOFÍA**

AUTOR

José Enrique Sotomayor Trelles

ASESOR

Levy del Aguila Marchena

Junio, 2018

Resumen

La presente investigación ofrece, a partir de una contraposición con la obra de Louis Althusser, una propuesta interpretativa sobre la evolución del concepto de ideología en la obra de Karl Marx. Para ello se ha cubierto textos de juventud, aquellos vinculados al estudio de la Economía Política y, finalmente, textos de corte periodístico y político. El resultado principal al que se ha arribado es la identificación de cuatro dimensiones o aspectos de una compleja teoría de la ideología. Así, la ideología es inversión y retorno a la praxis humana, es una teoría sobre dicha praxis desde una perspectiva histórica, es crítica al ocultamiento de procesos sociales reales y, finalmente, es también una forma de mostrar operaciones de hegemonización ilegítimas, en la medida que se anteponen los intereses económicos de clase frente al sistema categorial y doctrinal del pensamiento político. Finalmente, mediante la articulación de las diversas dimensiones de la teoría de la ideología, se puede obtener un potente arsenal para el análisis y crítica social. Esta última cuestión muestra la vigencia y actualidad del pensamiento del filósofo de Tréveris.

***Palabras clave:** teoría de la ideología, Karl Marx, Louis Althusser, concepción materialista de la historia, crítica social.*

Abstract

The present research thesis offers, departing from a contrast with the oeuvre of Louis Althusser, an interpretive proposal on the evolution of the concept of ideology in the work of Karl Marx. To this extent, we have covered a wide variety of Marxian texts, including his young writings, those linked to the study of Political Economy and, finally, journalistic and political texts. The main result that has been reached is the identification of four dimensions or aspects of a complex theory of ideology. Thus, the ideology is inversion and return to human praxis, it is a theory about this praxis from a historical perspective, it is critic of the concealment of real social processes and, finally, it is also a way to show illegitimate hegemonization operations, to the extent that class economic interests are placed before the categorial and doctrinal system of political thought. Finally, by articulating the various dimensions of the theory of ideology, a powerful arsenal can be obtained for social analysis and criticism. This last issue shows the validity and timeliness of the thought of the philosopher of Trier.

***Keywords:** Theory of Ideology, Karl Marx, Louis Althusser, Materialist Conception of History, Social Criticism.*

*Para Dolly, por quien aprendí sobre la constancia;
para Enrique (mi papá) quien solo sabe entregar cariño;
para mis hermanos por la diversión;
para mi abuelo, a quien tantos años después aún trato de entender.*



Agradecimientos

El proceso de elaboración de esta tesis se ha extendido más de lo que mis optimistas expectativas preveían años atrás. Sin embargo, en ese periodo de tiempo he conocido a personas que, con su inteligencia y buena disposición, me han permitido desarrollar, corregir y mejorar mis ideas sobre filosofía política, teoría crítica y en especial, sobre la obra de Karl Marx. Una tesis sobre el filósofo de Tréveris es una empresa siempre riesgosa. A la ingente bibliografía existente sobre su obra, que se extiende a prácticamente cualquier lengua que se hable en el mundo, se suma la aspereza con que algunos de sus defensores y detractores se han acercado al legado marxiano. El resultado ha sido, en algunos casos, cerrazón y mala disposición al diálogo; y, en otros, apertura y humildad para comprender que la tradición del marxismo es una empresa colectiva en el ámbito académico, y que es necesario acercarse sin ánimos dogmáticos a la obra del propio autor. Entre quienes me ayudaron en este proceso se encuentra, en primer e ineludible lugar, mi asesor de tesis, Levy del Aguila, quien desde el inicio (e incluso en medio de importantes responsabilidades académicas y domésticas) leyó y comentó los borradores imperfectos que iba entregando. Sus objeciones y comentarios dan cuenta no solo de un conocimiento profundo de la obra de Marx, sino de un manejo crítico del legado de su obra. Gracias a sus observaciones, el producto está –espero– exento de acusaciones de “marxismo vulgar”. En segundo lugar debo agradecer a mis padres y hermanos, por tolerar la liberalidad de vivir de la academia con cariño y comprensión. Gracias a ellos me fue posible leer durante el día, dictar por las tardes y disfrutar de su compañía (o jugar al *Play Station*) por las noches. Desde luego, Noemí Ancí goza del privilegio de encontrarse en dos grupos de agradecidos: amigos y familia. Su disposición inagotable para discutir sobre casi cualquier tema me ha ido mostrando en estos años lo lejos que estaba de tener sistematicidad en mis ideas, y su apoyo moral ha sido central para concluir este proyecto. Leandro Cornejo, hoy a medio camino entre las ciencias naturales, las políticas públicas y la filosofía, ha sido una voz mesurada para controlar el vuelo especulativo que ciertas secciones de esta tesis demandaba. En el mismo extremo, Betzabé Marciani (y las cenas en casa de Pablo y Ariana) y Gorki Gonzales han sido manos amigas y siempre abiertas a discutir ideas, algo que incluso en la academia parece escaso. Finalmente, los miembros y amigos del Grupo de Investigación sobre Teoría Crítica; Gianfranco Casuso, quien me invitó a formar parte del grupo, Stephan Gruber, Maverick Díaz, Tania Herrera (a quien debo ciertas conjeturas y digresiones vinculadas al urbanismo que se encuentran a lo largo de esta tesis), Sebastián León, Alexandra Hibbett y Hernán Aliaga; han sido la prueba ácida de consistencia de una tesis que se enmarca, en términos generales, en la crítica de la sociedad. Muchas de sus ideas aparecen desperdigadas en esta investigación, sin que haya sido posible, en muchos casos, mencionar su aporte concreto. Además, en ese entorno –el del Grupo de Teoría Crítica– es que pude presentar una sección del actual capítulo 4 y recibir comentarios no solo de los miembros del Grupo, sino también de Mijail Mitrovic. Finalmente, la tantas veces ingrata PUCP, me permitió, cuando menos, concluir esta investigación mediante el Programa de Apoyo a la Investigación para Estudiantes de Posgrado (PAIP). Con ello pude concluir el capítulo 5 de este proyecto.

Lima, 21 de mayo de 2018

Hacia un concepto tetradimensional de ideología en Karl Marx

Índice General

Resumen	ii
Agradecimientos	iv
Índice de imágenes y figuras	4
Lista general de abreviaturas	5
Introducción	6
Hacia un concepto tetradimensional de ideología en Marx	10
Relevancia para la historia y la filosofía política	13
[Capítulo 1]	16
La teoría de la ideología: caracterización preliminar en oposición a Althusser	16
1. Acceso preliminar a la problemática de la ideología: marxismo e ideología	19
1.1. Enfoques y rol de la ideología	20
1.2. Estabilización social, la cuestión de la represión y los elementos de la ideología	20
2. El concepto althusseriano de ideología	22
2.1. Marxismo y humanismo	22
2.2. La ruptura y sus consecuencias	26
2.3. Ideología como sistema de representación	28
2.4. Ciencia, filosofía como epistemología e ideología	32
2.5. Dos críticas a Althusser	34
3. Replanteamiento del problema de la ideología: la propuesta de Larraín	37
[Capítulo 2]	40
Dimensión crítica de la teoría de la ideología: la herencia hegeliana y feuerbachiana del joven Marx	40
1. Nota histórica sobre el redescubrimiento de la obra de juventud de Marx	42
2. La crítica de Marx a la Filosofía del Estado de Hegel	43
2.1. La inversión del sistema especulativo hegeliano o “contra la Idea como sujeto de predicación”	43
2.2. Constitución, Estado y Poderes	47
2.3. Los Poderes del Estado	50
2.3.1. Sobre la Corona o el poder del príncipe	50
2.3.2. Sobre el Poder Ejecutivo	53
2.3.3. Sobre el Poder Legislativo	55

3.	La crítica de Marx a la crítica de la religión en Ludwig Feuerbach y Bruno Bauer	57
3.1.	Interludio histórico sobre la relación de Marx con los neohegelianos	57
3.2.	Marx y Bruno Bauer sobre la cuestión judía	64
3.2.1.	Tres formas de emancipación: emancipación religiosa, política y real	64
3.2.2.	Derechos humanos como fundamento de la emancipación religiosa	67
3.3.	Marx frente a Feuerbach sobre la respuesta del materialismo a la enajenación religiosa	68
	Conclusión: hacia una caracterización del momento negativo de la teoría de la ideológica como crítica	71
	[Capítulo 3]	73
	El concepto de ideología en La ideología alemana: una reconstrucción a partir de la filosofía de la historia	73
1.	Líneas maestras de la filosofía substantiva de la historia hegeliana	74
2.	Las críticas de Danto a la filosofía de la historia substantiva hegeliana	77
2.1.	El objeto de la historia	78
2.2.	Filosofía substantiva y analítica de la historia	80
2.3.	Críticas a la filosofía substantiva de la historia	81
2.4.	La inviabilidad del proyecto hegeliano de filosofía de la historia	82
3.	Filosofía de la historia en La ideología alemana	84
3.1.	Concepción idealista de la Historia, o “La ideología en general y la ideología alemana en particular”	84
3.1.1.	Las “premisas” (die Voraussetzungen) de toda historia humana	85
3.1.2.	El proceso histórico en clave marxiana	88
3.2.	Saliendo de la cámara oscura de la conciencia, o “La base real de la ideología”	91
3.2.1.	Primer constituyente: intercambio y la fuerza productiva	91
3.2.2.	Segundo constituyente: la relación entre el Estado y el Derecho y la propiedad	94
3.2.2.1.	Elementos ideológicos en el Derecho	94
3.2.3.	Tercer constituyente: instrumentos de producción y formas de propiedad naturales y civilizados	95
4.	¿La filosofía substantiva de la historia de Marx es pasible de las mismas críticas a Hegel?	97
4.1.	Filosofía substantiva de la historia en Marx	98
	Conclusión: la ideología historiográfica como consecuencia de la filosofía de la historia	99
	[Capítulo 4]	102
	El fetichismo de la mercancía como teoría tardía de la ideología	102
1.	El método de Marx frente a la Economía Política	103
2.	Teorías del valor	106
2.1.	Teoría ricardiana del valor	106
2.2.	Teorías objetivas y subjetivas del valor	108
2.2.1.	Teorías objetivas del valor	109
2.2.2.	Teorías subjetivas del valor	110
3.	¿Una teoría analítica de la ideología? Sobre la teoría de la ideología en el marxismo analítico	113
3.1.	Sentido amplio de una teoría analítica de la ideología	113
3.2.	Teoría analítica de la ideología en el marxismo analítico	115
3.2.1.	El mecanismo ideológico en el marxismo analítico	116
3.2.2.	Aplicaciones estructurales de la teoría marxista-analítica de la ideología	118
4.	La teoría estructural de la ideología en El Capital	121

4.1. Mercancía: Valor de uso, valor de cambio y valor	121
4.2. El concepto de “trabajo socialmente necesario”	123
4.3. El fetichismo de la mercancía	125
4.4. El fetichismo como ideología	127
Conclusión: el fetichismo como “ocultamiento” de la objetividad social de la mercancía	129
[Capítulo 5]	131
Ideología, hegemonía y coyuntura política	131
1. El proceso histórico de la Segunda República francesa desde el lente de Marx	133
1.1. Sobre los orígenes de la Segunda República francesa	135
1.2. Los tres periodos de la Segunda República	139
1.3. Agencia y estructura histórica en la Segunda República	141
1.4. Burguesía y poder político: ascenso, auge y caída	145
2. Hegemonía como ideología	147
2.1. Hegemonía y populismo: un excursio	149
2.2. Hegemonía legítima e ilegítima	151
Conclusión: la hegemonía ilegítima como forma parasitaria de ideología	152
Conclusiones	153
Epílogo	156
Bibliografía General	161



Índice de imágenes y figuras

Imágenes

Imagen 1 – Johannes Vermeer, <i>La encajadera</i> o <i>La encajera</i> (1670-1671)	17
Imagen 2 – Johannes Vermeer, <i>Lección de música</i> (1662-1665)	18

Figuras

Figura 1 – Los poderes del Estado en la Filosofía del Derecho de Hegel	54
Figura 2 – Tesis hegelianas y críticas al proyecto de una filosofía substantiva de la historia	83
Figura 3 – La articulación de una concepción materialista de la historia a partir de <i>La ideología alemana</i>	96
Figura 4 – Utilidad total	110
Figura 5 – Utilidad marginal	111
Figura 6 – Evolución de los salarios reales en Francia (<i>France</i>) y Alemania (<i>Germany</i>), 1820-1847	135
Figura 7 – “Mercado ideológico” y clases sociales en Francia (alrededor de 1848)	137
Figura 8 – Relaciones de determinación entre los aspectos de la teoría marxiana de la ideología	155

Lista general de abreviaturas

Marx

CFEH	Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel [Manuscrito de Kreuznach]
CCFDH	Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel
SCJ	Sobre la Cuestión Judía
TF	Tesis sobre Feuerbach
Man.	Manuscritos Económico-Filosóficos [de París]
IA	La ideología alemana
EC	El Capital (Vol. 1)
Prólogo	Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política
Man. 1844	Manuscritos de París
Contribución	Contribución a la Crítica de la Economía Política
DB	El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte
MC	El Manifiesto del Partido Comunista
CPG	Crítica del Programa de Gotha
LCF	Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850

Hegel

PFD	Principios de Filosofía del Derecho
Lecciones	Lecciones sobre la filosofía de la historia universal
Fenomenología	Fenomenología del espíritu

Introducción

OK, first rule of Wall Street. Nobody –and I don't care if you're Warren Buffet or Jimmy Buffet– nobody knows if a stock's going up, down or fucking sideways, least of all stock brokers. But we have to pretend we know. Make sure you stay relaxed.

Mark Hanna, *The Wolf of Wall Street* (2013)

El modelo de regulación estatal post Segunda Guerra Mundial entró en una profunda crisis entre 1973 y 1979. A partir de dicha crisis, que desde el punto de vista de sus críticos mostraba los límites e insuficiencias del enfoque keynesiano que había desplegado su hegemonía con posterioridad a la crisis económica de 1929, se formaría un frente contrario articulado a partir de un conjunto de intelectuales, economistas académicos y periodistas (Escalante 2016, p. 20). Dicho colectivo comenzó a tomar cuerpo en el llamado Coloquio Lippmann, celebrado en París en 1929 (al que asistieron figuras como Raymond Aron, Ernest Mercier, Walter Lippmann, Friedrich Haver y Ludwig von Mises, Cfr. Escalante 2016, p. 28), y se consolidó alrededor de la Sociedad Mont Pelerin, formada en 1947 a partir de un llamado de Friedrich Hayek (Srnicek & Williams 2015, pp. 54 y ss.). La Sociedad Mont Pelerin, y su sustento ideológico y programático, llevaba tiempo gestándose y nutriéndose de diversas fuentes: desde el ordoliberalismo alemán de las décadas de 1930-1940 (Cfr. Foucault 2008, pp. 103 y ss.), pasando por la escuela austriaca de economía con figuras como Carl Menger, Ludwig von Mises o el mismo Hayek, hasta las innovaciones en la teoría económica del monetarismo de Chicago. El tiempo de maduración había sido propicio para que, desde la academia y los medios de comunicación masiva, los miembros de la Sociedad Mont Pelerin y sus satélites académicos, mediáticos y *Think Tanks* asociados, consoliden un sistema crítico al keynesianismo, o como Srnicek y Williams lo llaman, articulen un nuevo sentido común para el análisis de coyunturas económicas, sociales y políticas (2015, pp. 129 y ss.).

A partir de algunas primeras incursiones en las políticas macroeconómicas y monetarias de países como Chile, en donde los llamados “Chicago boys” llevaron a cabo una serie de reformas económicas durante la dictadura de Augusto Pinochet (1973-1990) (Undurraga 2015), el movimiento se consolidó en el Reino Unido y los Estados Unidos hacia fines de la década de los setenta. Desde entonces, una alternativa al capitalismo liberal y al keynesianismo emergió y se consolidó: el neoliberalismo. En su versión estadounidense, Kotz (2009, p. 307) identifica nueve características distintivas del neoliberalismo: (1) desregulación de los negocios y las finanzas, tanto a nivel interno como internacional, dejando que el libre mercado gobierne la movilización de capitales; (2) privatización de una importante cantidad de servicios estatales; (3) renuncia a una política fiscal discrecional, conducida a moderar los efectos de los ciclos empresariales y mantener de esta forma los porcentajes de desempleo en niveles bajos; (4) marcada reducción del gasto social estatal; (5) reducción de impuestos a negocios e individuos adinerados; (6) un ataque concertado entre grandes empresas y el Estado contra sindicatos

y otras formas de agrupamiento proletario¹; (7) promoción de formas alternativas de trabajo basadas en el tiempo parcial en la jornada laboral y la precarización de los contratos laborales; (8) competencia irrestricta entre grandes empresas; e (9) introducción de principios de mercado al interior de las grandes empresas, lo que condujo, por ejemplo, al reemplazo de la práctica de seleccionar a los gerentes o CEOs a partir de la planilla de las empresas para seleccionarlos desde el mercado de talento proveniente de universidades y otras empresas. Todos estos elementos redundan, desde el punto de vista neoliberal, en un incremento de la competitividad y productividad de empresas y Estados. Por tomar un ejemplo, los indicadores del conocido ranking *Doing Business* del Banco Mundial –hace poco en el ojo de la tormenta luego de que Paul Romer² denunciara su manipulación para perjudicar los resultados de Chile durante los gobiernos de la Concertación de Michelle Bachelet³– están dirigidos a la flexibilización en la legislación laboral, la reducción de la presión tributaria y la simplificación de trámites burocráticos y regulación para obtener permisos para que las empresas operen: “Apertura de un negocio”, “Obtención de crédito”, “Pago de impuestos”, “Comercio transfronterizo” o “Regulación del mercado de trabajo” (Banco Mundial 2018) son algunos de los aspectos a evaluar.

La contrapartida de los aparentes beneficios que trae aparejada la dinamización de las economías a nivel global mediante la eliminación de restricciones para el comercio y salvaguardas para los trabajadores viene por partida triple: (1) incremento de la desigualdad (Piketty 2014), (2) un sector financiero inmerso en una espiral especulativa de riesgo ascendente y (3) series de burbujas de activos, como la del mercado inmobiliario en el 2008-2009 (Kotz 2009). Una conjunción de estos tres factores es la que habría desencadenado la compleja crisis económica y financiera del 2008-2009. En esta, el largo proceso de desregulación financiera tuvo como efecto una búsqueda irrestricta de mayores ganancias por parte de bancos, compañías de seguros y *hedge funds*. Nunca se había tomado en un sentido tan literal el precepto de que el dinero sin invertir es dinero muerto. Pero, asimismo, el mercado de talento de gerentes financieros, y su alta tasa de movilidad, trajo aparejada la predominancia de una visión cortoplacista por la cual el desempeño se medía mediante la capacidad de colocación de créditos, más allá del incremento del riesgo crediticio y con abstracción de las “papas calientes” de préstamos impagos (y demás productos exóticos como acciones, derivados e hipotecas *subprime*) que se dejaba a las siguientes gestiones (Kotz 2009, p. 308). Los CEOs eran las nuevas estrellas de la economía global, con salarios que habían pasado de representar un promedio de 42 veces el salario de un trabajador promedio en Estados Unidos en 1982, a representar 411 veces dicho salario en 2005 (AFL-CIO 2007; Durand 2017, p. 4). Y, sin embargo, algunas de estas jóvenes estrellas de las finanzas, como Fabrice Tourre, no terminaban de comprender el misterio que había hecho desaparecer la mediación de la mercancía en la ecuación marxiana D-M-D': como él mismo señala en un correo electrónico privado, se encontraba “standing in the middle of all these complex, highly

¹ Por tomar un solo ejemplo de esta característica del neoliberalismo, la segunda temporada de la serie norteamericana *The Wire* (2003) grafica con brillantez este doble proceso de precarización y persecución de los sindicatos. En el caso concreto de la serie, se produce un debilitamiento del sindicato de estibadores portuarios de la ciudad de Baltimore, en un contexto posterior a los atentados del 11 de setiembre del 2001.

² Véase <https://paulromer.net/doing-business/>

³ Véase <http://www.latercera.com/noticia/romer-sin-cambios-chile-habria-caido-5-puestos-no-21-doing-business/>

leveraged, exotic trades [he] created without necessarily understanding all of the implications of those monstrosities!!! [sic]” (citado por Durand 2017, p. 12)⁴.

Incluso en el prelude de la crisis inmobiliaria de 2008-2009, momento en el que muchas familias se mantenían a flote gestionando nuevos préstamos (usualmente con iniciales no muy cuantiosas) para refinanciar deudas preexistentes antes que para adquirir nuevas viviendas (Kotz 2009, p. 313; Durand 2017, p. 2), autoridades como Alan Greenspan – presidente de la Reserva Federal de Estados Unidos hasta el 2006– se mostraron reacias a aplicar medidas de control técnica y teóricamente disponibles. Al respecto, señala Kotz: “His reluctance to act may have stemmed from his free-market attitude toward the financial sector. However, within the logic of neoliberal capitalism there were good reasons for his inaction, and indeed for his promotion of the housing bubble through easy monetary policy.” (2009, pp. 313-314). Desde los ojos de los banqueros y financistas, la crisis se leía como un estadio necesario de progreso hacia nuevas e inusitadas dimensiones del libre mercado: su historia, a contrapartida de la desigualdad y pobreza que se extendía en el entramado social, era la del despliegue del espíritu del mercado, una teleología silenciosa construida en el cuarto de máquinas de lo que Hegel llamaba la sociedad civil (Cfr. Zurn 2015).

La presentación estándar de los estadios que desencadenaron la última crisis financiera esconde un conjunto de perplejidades que cualquier no experto en la hoy arcana disciplina de las finanzas no logra comprender del todo. Como propone Durand (2017), vivimos en un periodo de financiarización⁵ de la economía (ver también Durand & Benquet 2016, pp. 41-43), y es importante preguntarnos si ello tiene alguna relevancia para la filosofía política y para nuestra comprensión del tradicional concepto de ideología. ¿Cómo se produce el “capital ficticio” de las finanzas?, ¿de dónde proviene?, ¿de qué manera se relaciona con los procesos de producción e intercambio de las mercancías? En una vuelta de tuerca impensada del capitalismo, este adopta una propensión a realizarse en el futuro, esto es, mediante los procesos de financiarización, los “capitales ficticios” representan titularidades sobre ingresos y riqueza que aún no se ha producido, “su expansión implica un creciente precompromiso respecto de la futura producción” (Durand 2017, p. 1).

La variante contemporánea de capitalismo parece haber vencido por completo las ataduras territoriales y geográficas a las que se encontraba aferrado al capitalismo terrateniente e industrial de antaño. Hoy parece ser el caso que “(...) el destino de capas enteras de la población y a veces de países enteros se decide por la danza especulativa ‘solipcista’ del Capital, que persigue su objetivo de ganancia con total indiferencia hacia el modo en que sus movimientos afectarán a la realidad social.” (Žižek 2015, p. 271). Más aún, como bien apunta Žižek, ello representa una forma de violencia anónima y sistémica, que requiere una reinterpretación del concepto de ideología acorde a la

⁴ Tourre fue un operador de mercado para Goldman Sachs durante el periodo de crisis financiera. Su especialidad era en productos financieros exóticos, y su caso es uno de los más conocidos, debido a que una jueza de distrito de Nueva York declaró su responsabilidad civil por defraudar a inversores a través de hipotecas subprime. Al respecto, véase <https://www.reuters.com/article/us-goldmansachs-sec-tourre/big-fine-imposed-on-ex-goldman-trader-tourre-in-sec-case-idUSBREA2B11220140312> Asimismo, el correo electrónico al que hace referencia Durand, y que fue presentado como prueba durante el juicio se puede consultar en: https://i.telegraph.co.uk/multimedia/archive/01623/Fabrice_Tourre_ema_1623617a.pdf

⁵ A pesar de ser un término polisémico, podemos asociar a la “financiarización” con (i) la liberalización de las finanzas, (ii) la internacionalización y creciente sofisticación de los mercados financieros, (iii) el creciente endeudamiento entre empresas, ciudadanos y Estados, (iv) la tendencia hacia la privatización de sistemas de seguros, entre otros (Durand 2017, p. 3).

desubjetivación de la violencia precapitalista: ya no hay más patrones que golpean siervos, ni empresarios fabriles que someten a los trabajadores a jornadas de trabajo inhumanas, hoy hay bancos que someten a ciudadanos a préstamos con altos porcentajes de interés y Estados que derogan leyes que reconocían derechos laborales.

En parte son estos complejos procesos de desubjetivación del capitalismo los que han dado pie al auge de un conjunto de relecturas en clave lacaniana de la obra de Karl Marx y, en concreto, de su teoría de la ideología. En este entramado, la distinción entre la *realidad* y *lo Real* ha servido para distinguir entre las relaciones sociales empíricas y “(...) la lógica espectral ‘abstracta’ e inexorable del Capital que determina lo que ocurre en la realidad social.” (Žižek 2015, p. 271; en el mismo sentido Žižek 1989). La forma de la abstracción sin límites, además de orientada a la ganancia futura, es una forma de virtualidad potenciada por una medición de desempeño de los Estados y democracias basada en indicadores. El indicador, en este entramado, es la sustitución del sustrato real por un objeto irreal que puede esconder sin miramientos procesos de desposesión o incremento factual de la desigualdad (Cfr. Gruber 2017). En las sociedades postindustriales, por ejemplo, los procesos de acumulación por desposesión son escondidos mediante proyectos de gentrificación y la generación de ganancias a partir de pagos a plazos de préstamos hipotecarios en los nuevos terrenos ganados por las grandes ciudades (Harvey 2004). Como contracara, nuevas masas de la población se ven obligadas a ingresar al mercado de trabajo mediante el ofrecimiento de su mano de obra, su único activo en un entorno laboral urbano.

Ahora bien, la génesis de esta espiral de abstracción no era desconocida para el filósofo de Tréveris. Precisamente la escisión entre valor de uso y valor de cambio puede ser identificada como la génesis de las crisis de tipo especulativo. Así, “(...) la lógica del valor de cambio sigue su propio camino, su propia danza enloquecida, independientemente de las necesidades de la gente real.” (Žižek 2015, p. 272). Más aun, una crisis económica es el resultado de una fractura entre el sustrato real del valor de uso –cualitativo en esencia– y la pura abstracción sin límites del valor de cambio, y su métrica cuantitativa de ratios, márgenes de ganancia y cantidades exorbitantes en cada transacción: “una crisis acaece cuando la realidad se coloca al nivel del espejismo autogenerado e ilusorio del dinero que crea más dinero (...)” (Žižek 2015, p. 272). Jameson, en una sugerente reconstrucción del Tomo I de *El Capital* identifica la asociación entre el valor de uso y lo cualitativo, y el valor de cambio y lo cuantitativo. Al respecto, señala que “el valor de uso es (...) la cualidad; es la vida del cuerpo, de la experiencia existencial o fenomenológica, del consumo de productos físicos, pero también la propia textura del trabajo físico y el tiempo físico (...) La cualidad es en sí misma tiempo humano, ya sea en el trabajo o en la vida fuera del trabajo (...)”. Más aún, “Esta indisoluble relación entre la Cualidad y el cuerpo conferirá un carácter aún más vívido y siniestro a todo lo que en el ‘fetichismo de la mercancía’ huele a espiritualismo y a las abstracciones del capitalismo, sobre las que ahora dará cuenta la Cantidad identificada aquí, como en Hegel, con la mente y la ‘teoría’ propiamente dicha.” (2013, pp. 33-34). El sueño cuantitativo consiste en una suerte de desgarramiento o escisión del sustrato físico de las interacciones sociales, la creación de una sociedad virtual, un cibercapitalismo “sin fricciones” en la aspiración de remembranzas ciberpunk de Bill Gates (Žižek 2015, p. 273). Este proceso que Jameson llamaría “siniestro” sólo puede concluir con la plena realización de la potencialidad del concepto de “fetichismo de la mercancía”, es decir, aquel punto en el que el fetiche se desmaterializa, cuando se convierte en una entidad sin materia, cuyo único valor se encuentra en su fluidez, en su

dimensión diacrónica. En ese instante, no es solamente que la mercancía aparenta un valor intrínseco que esconde el trabajo humano puesto en su producción, sino que ni siquiera queda ya la evidencia de dicho trabajo. La mercancía perfecta es aquella que no existe en la realidad: el dinero electrónico, los valores que se tranzan en bolsa o los bonos. En ese sentido, el capitalismo no sólo deviene cada vez más abstracto, sino que presenta su plena disposición hacia el futuro, hacia la fetichización de promesas: “(...) el fetichismo del dinero culminará con el paso a su forma electrónica, cuando las últimas huellas de su materialidad desaparezcan.” (Žižek 2015, p. 274).

El proceso hasta aquí descrito no es privativo de las relaciones económicas, sino que se reproduce viralmente en otros sistemas o ámbitos de la sociedad moderna: mientras que el Derecho se autonomiza de sus bases de legitimidad social y emerge lo que Weber llamó “fe en la legalidad” (Habermas 1999, pp. 330 y ss.; 1995, pp. 119 y ss.), la política se escinde de la deliberación pública y pasa a reposar en el único anclaje que la mantiene conectada con el mundo empírico: las elecciones que cada cierto tiempo se llevan a cabo en las democracias representativas (llamadas por sus críticos “democracias de baja intensidad”), que a su vez son cada vez menos importantes respecto de la gestión global de los asuntos públicos⁶ (Cfr. De Sousa Santos & Avritzer 2002, en especial pp. 43-50). Estos procesos cuentan con cuerpos académicos que los avalan, con un discurso técnico que les dota de autoridad, y con científicos políticos que miden sus grados de penetración y realización⁷. En una relectura habermasiana de la cuestión, los sistemas logran altos niveles de autonomía mientras que realizan imperativos especializados que en clave marxiana son nada más que el cumplimiento de su función superestructural. Frente a este panorama complejo, con varios frentes abiertos en paralelo, parece fundamental repensar el concepto de ideología. La pregunta entonces es, sin embargo, si el pensamiento de Karl Marx tiene aún algo más que decirnos al respecto el 2018, año en que se celebran 200 años del nacimiento del filósofo de Tréveris.

Hacia un concepto tetradimensional de ideología en Marx

A la luz de los procesos y fenómenos esbozados en la anterior sección, puede surgir la pertinente pregunta de por qué retornar sobre el pensamiento de un autor que vivió en un periodo histórico que hoy parece distante a las dinámicas contemporáneas. El siglo XIX, e incluso la primera mitad del siglo XX parecen hoy extremadamente lejanos: la creencia popular nos dice que salvo en países como China o el sudeste asiático, las fábricas no funcionan actualmente mediante una explotación masiva de mano de obra⁸, los proyectos

⁶ Frente a este problema se han propuesto algunos paliativos participativos que, sin embargo, en el mediano plazo se han mostrado insuficientes. Uno de los que generó más entusiasmo en su periodo inicial (que data de 1989) fue el de incrementar la participación mediante *orçamentos participativos* (presupuestos participativos). La experiencia se extendió desde sus proyectos iniciales en Brasil –en concreto, en la ciudad de Porto Alegre– hasta variantes diseñadas para la gestión participativa de grandes ciudades. Sin embargo, como apunta Bobbio respecto a la implementación de propuestas participativas en ciudades europeas, “no se han percibido (...) efectos redistributivos especialmente relevantes. Se ha visto más bien en las asambleas una tendencia a concentrarse en pequeños problemas o de relevancia muy local.” (2014, p. 49).

⁷ Un ejemplo interesante de ello es la fijación de la ciencia política comparada por un concepto empobrecido de democracia representativa, a partir del cual miden los niveles de democratización en diversas regiones del mundo. En ese sentido, véase, por ejemplo, Levitsky (2006), y Linz & Stepan (1996).

⁸ Esta creencia ampliamente extendida resulta, sin embargo, bastante inexacta, en la medida que el desarrollo del capitalismo ha venido de la mano con el mantenimiento de condiciones laborales extremas en diversas regiones del mundo. A ello se ha sumado un debilitamiento sindical y una liberalización de la legislación laboral, dando como resultado una creciente asimetría en el poder de dirección de los entornos laborales. Al respecto, véase FRA – European Union Agency for Fundamental Rights (2015).

políticos del socialismo y comunismo parecen haber fracasado, y la retórica del fin de la historia (Fukuyama 1992) se asentó sólidamente no tanto en la academia en su totalidad, sino en el sentido común de la ciudadanía y los medios de comunicación. Más aun, si se toma en consideración el impacto de las nuevas tecnologías de comunicación, tendremos que las teorizaciones de tan sólo veinte o quince años atrás parecen obsoletas al día de hoy.

Frente a ello, el objetivo práctico de la presente investigación consiste en mostrar que un retorno a Marx no es sólo útil sino necesario. Ello se logrará a partir de la reconstrucción de un complejo y multidimensional concepto de ideología, explícita e implícitamente desarrollado por Karl Marx en el periodo 1842-1875, el cual comprende tanto obras de juventud como de un periodo intermedio y de madurez. La finalidad de tal ejercicio no es solo filológica, sino que contiene un potencial crítico importante. Así, una reactualización del potencial del concepto de ideología puede ofrecer un nuevo arsenal de herramientas para analizar procesos como el de la creciente financiarización de las economías en el capitalismo tardío, la pérdida de legitimidad de los regímenes jurídico-democráticos, el desacoplamiento de diversos sistemas sociales funcionalmente especializados y las crisis de representatividad de las modernas democracias. Todos estos procesos se encuentran vinculados a dinámicas de desobjetivación y abstracción, con efectos nocivos en la institucionalidad resultante. Es por esta razón que el proyecto exhibe un potencial práctico que es necesario resaltar.

Con posterioridad a la muerte de Marx en 1883, su obra fue empleada como basamento de varios movimientos emancipatorios alrededor del mundo. Debido a lo vasta de la producción marxiana⁹, este periodo inmediatamente posterior a su muerte estuvo marcado por un empleo parcial y selectivo de diverso material como sustento teórico de movimientos reformistas, revolucionarios y emancipatorios, a la par de un trabajo de edición y posterior publicación por parte de Engels. Naturalmente el proceso no concluyó por aquellos años, y un conjunto de lecturas parciales de la obra de Marx comenzaron a sucederse, y enfrentaron a los propios lectores con versiones distintas del sistema teórico marxiano resultante. Así, las primeras interpretaciones que fueron surgiendo en la más temprana recepción de la obra de Marx en el siglo XIX enfatizaron en una lectura estructuralista, y fusionándola con la obra de Comte (recordemos que *El sistema de filosofía positiva* se publica en 1854) generaron una versión de la teoría marxista en la que el lugar de la agencia humana emancipatoria era menor. Esta versión de marxismo estructuralista tuvo una profunda repercusión en Francia, y es por ello que la lectura althusseriana del concepto de ideología enfatiza en una ruptura epistemológica que lleva a una oposición entre base y superestructura (como oposición entre ciencia e ideología) como basamento para la ideología en la obra madura de Marx (Cfr. Geymonat 2016).

Una segunda vertiente, no completamente opuesta a la primera, enfatizó en una lectura de la historia que recae nuevamente sobre una teleología implícita de corte hegeliano. El contexto, evidentemente, era nuevo: ya no se podía recurrir a un sistema especulativo, pero en su lugar se recurrió a una teoría de la inexorable evolución social (aquí, recordemos, *El origen de las especies* de Darwin se publica en 1859). Esta lectura

⁹ En el seno del proyecto MEGA (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*) se proyectan publicar 114 tomos de la obra de Marx y Engels. Dicho proyecto se puede consultar en el siguiente enlace: <http://mega.bbaw.de/> Por su parte, en este trabajo emplearemos, como respaldo filológico, los *Marx/Engels Collected Works*, que constituyen la traducción más grande realizada a la fecha respecto de la obra de Marx y Engels, y cuyo principal traductor es Richard Dixon.

encuentra una versión prototípica en el mismo Engels. El *Anti-Dühring* de 1878 y la *Dialéctica de la naturaleza* (1878-1882) recaen sobre lo que con posterioridad fue llamado materialismo histórico y materialismo dialéctico (Cfr. Wetter 1963).

El problema consiste, entonces, en que en la misma tradición marxista conviven distintos (y a veces incompatibles) conceptos de ideología, y que dichos conceptos (i) no han sido suficientemente esclarecidos, o (ii) han sido imputados al propio Marx a partir de una lectura selectiva de su obra. Frente a ello, en este trabajo se propone una lectura del concepto de ideología en Marx tal que cubre los tres principales periodos de su obra. En ese sentido, es importante señalar que un trabajo completo y exhaustivo sobre el concepto de ideología en Marx (al modo de *El concepto de naturaleza en Marx*, de Alfred Schmidt) escapa, por ahora, a nuestras posibilidades.

La tesis propuesta es que, en efecto, es posible reconstruir un concepto complejo de ideología en la obra de Karl Marx, y que dicho concepto sea de tales características que evite la alternativa de la ruptura epistemológica althusseriana, pues la misma supone un corte abrupto en la producción del propio Marx, corte que no parece existir en la producción del filósofo de Tréveris. Para ello, dicho concepto posee, en primer lugar, un momento negativo y uno positivo. Asimismo, se desarrolla en tres periodos, posee cuatro dimensiones, y cada una de ellas responde a finalidades distintas.

En el momento negativo, el desenmascaramiento de la ideología como falsa conciencia permite una actitud vigilante y crítica que opone discurso y realidad; en el momento positivo, las formas ideológicas son constitutivas de la realidad social, y como tales pueden ser racionalizadas, institucionalizadas y legitimadas por procesos de lucha y deliberación social (en la misma línea Forst 2014, en especial pp. 11-12). Por su parte, los tres periodos de desarrollo de la teoría de la ideología son: (i) una fase de crítica y de reacción frente al legado hegeliano y feuerbachiano, marcado por la figura de la inversión del sistema especulativo; (ii) una base de elaboración teórica de los rudimentos metodológicos de la concepción materialista de la historia; y (iii) una fase final de ofrecimiento de un análisis “desnudo” de la realidad social a nivel de la Economía Política, con una especial aplicación al caso del capitalismo. A estas tres fases de desarrollo, se adhiere un cuarto momento político que se vincula con la noción de hegemonía, y que aparece en textos de corte periodístico y político.

A continuación, entonces, listamos programáticamente las cuatro dimensiones de la teoría de la ideología en la obra de Marx, y que serán desarrolladas en cuatro de los capítulos (2 a 5) que componen este trabajo:

- *Dimensión crítica.* Consiste en un estándar que permite a Marx desechar ciertas construcciones político-filosóficas por partir del plano especulativo, antes que de la base real¹⁰. Los rasgos centrales que caracterizan a la primera etapa de desarrollo del concepto de ideología, correspondiente a la dimensión crítica, son los siguientes: (i) una crítica a los sistemas puramente especulativos que establecen relaciones de

¹⁰ La potencia de esta primera dimensión queda graficada con las discusiones contemporáneas entre filosofías políticas constructivistas (en la mayoría kantianas y rawlsianas), contra filosofías políticas reconstructivistas, como la de Axel Honneth (2014a). Una de las críticas más recurrentes a la variante constructivista consiste en su carácter especulativo: parten del diseño de una sociedad justa sin tomar en consideraciones las condiciones institucionales y reales en las que las prácticas políticas se insertan. Su vicio, entonces, es la falta de una dimensión histórica.

necesidad teórica, antes que de reconstrucción de prácticas reales, y (ii) un análisis de las condiciones histórico-sociales que hacen posibles ciertas formas prototípicas de enajenación como la religiosa.

- *Dimensión teórica.* Consiste en el conjunto de postulados o premisas que constituyen, propiamente, la teoría de la ideología de Marx. En cierta medida, esta teoría nace por oposición a los vicios identificados en la dimensión crítica. Los rasgos distintivos del concepto de ideología, propio de la segunda dimensión y periodo en el desarrollo de Marx son los siguientes: (i) una historización en el análisis de instituciones y prácticas sociales, que permita procesos de descubrimiento de los elementos ideológicos presentes en dichas prácticas, (ii) una forma teórica que parte de las prácticas sociales e históricas reales, más que de la historia de las ideas¹¹, y (iii) la imposición de un paso previo para toda crítica de la ideología, consistente en la comprensión de la base real de cierto arreglo institucional.
- *Dimensión institucional.* Consiste en la aplicación y adaptación de la teoría general de la ideología a un contexto institucional dado, y que, para el caso del capitalismo, se manifiesta como ocultamiento (tal como ocurre en el fetichismo de la mercancía). Una subhipótesis importante a defender aquí consiste en que si bien en este punto la obra de Marx se decantó por un análisis institucional del modo de producción capitalista, la teoría de la ideología se puede aplicar a otros contextos institucionales (micro o macroestructurales)¹². Las principales modificaciones que sufre el concepto de ideología en su aplicación al análisis institucional del capitalismo consisten en: (i) la prioridad del momento descriptivo e histórico-reconstructivo, como condición de posibilidad para una crítica de la ideología. Dicha prioridad no era del todo clara en las primeras dos etapas del desarrollo teórico que proponemos. Por ello, (ii) podemos encontrar un modelo distinto en la crítica de la religión, respecto de la crítica del modo de producción capitalista, a pesar de que esta última crítica es “el presupuesto de otras críticas” sobre instituciones particulares. Este modelo distinto se debe a que, a partir de *La ideología alemana* y los *Manuscritos de 1844*, la crítica del modo de producción capitalista parece ser el arquetipo y presupuesto de cualquier otra crítica de la ideología.
- *Dimensión política.* Si la crítica de la ideología desenmascara relaciones de dominación, entonces el siguiente paso es, como señala Marx en la XI tesis sobre Feuerbach, transformarla. La cuarta dimensión, entonces, pone a la teoría en relación y al servicio de la práctica emancipatoria. En esta dimensión va a aparecer la noción de hegemonía que, cuando es ilegítima (en un sentido preciso que se ofrecerá en el capítulo 5, y que, sostendremos, evita connotaciones morales), muestra un carácter ideológico.

Finalmente, es importante agregar que entre las cuatro dimensiones existen relaciones de retroalimentación.

Relevancia para la historia y la filosofía política

A lo largo del siglo XX se potenció la influencia del pensamiento marxista en las luchas sociales alrededor del mundo, pero, sobre todo, en los procesos de descolonización y en

¹¹ Esto aparece con mucha claridad en *La ideología alemana* (2014, pp. 34 y ss.).

¹² Contemporáneamente, un análisis microinstitucional ha estado presente, por ejemplo, en el análisis de mecanismos propuesto por el marxismo analítico de autores como Jon Elster (2009).

la profundización de luchas sociales¹³, especialmente en entornos laborales. Sin embargo, en la mayoría de casos el recurso ideológico a la obra de Karl Marx estuvo mediado por lecturas dogmáticas y unilaterales que crearon un segundo Marx, acorde a demandas y luchas particulares; es decir, un Marx exento de las ambigüedades propias del desarrollo de complejas nociones teóricas. Esto, que permitió un sustento teórico para los movimientos sociales devino, sin embargo, en un empobrecimiento del estudio teórico y filosófico de la obra del mismo autor. Uno de los conceptos que más resintió esta rigidización del pensamiento marxista fue el de ideología. El eslogan de la falsa conciencia repercutió con tal intensidad que todo elemento superestructural pasó a ser acusado de ideológico, sin detenerse a pensar en la metodología crítica presente en la propia obra marxiana. Es por ello que una primera justificación sobre la relevancia teórica reside en un regreso al propio Marx de cara a reconstruir una teoría compleja, y en gran medida ambigua, de ideología.

En segundo lugar, la lectura althusseriana de la ruptura epistemológica entre un primer y segundo momento en la teoría de la ideología ha gozado de tal repercusión que autores como Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2011) recurrieron directamente a Althusser para reconstruir la noción de ideología, sin contrastar dicha propuesta con aquello que emerge de la propia lectura de Marx. Ello se puede deber a un ánimo no exegético, pero también a cierta sensación de desasosiego frente a la vasta obra del filósofo trevirano. Sin embargo, es claro hoy que la tesis althusseriana de la ruptura requiere de una profunda revisión y hasta abandono. Ahora bien, en su lugar se propone una teoría desarrollada en múltiples etapas y vinculada a distintos intereses en el propio Marx. Esta segunda forma de comprender el concepto, sin embargo, requiere de un trabajo más minucioso tomando textos de todo el desarrollo de la obra marxiana.

En tercer lugar, en un contexto en el que el concepto de ideología ha sido cuestionado en corrientes teóricas como la teoría crítica, y hasta abandonado por el post-estructuralismo, resulta necesario regresar sobre la enorme complejidad y riqueza del pensamiento marxiano para encontrar un concepto y crítica a la ideología que no requiera de un abandono de dicha noción, como se ha propuesto desde el post-estructuralismo. Si esta tarea es viable, dichas corrientes teóricas se pueden beneficiar con una nueva herramienta teórica para el análisis y la crítica social.

Finalmente, la investigación planteada es pertinente en un periodo en el que numerosos trabajos han cuestionado radicalmente el lugar del concepto de ideología como sustento de una teoría crítica de la sociedad. Es así que en un periodo en el que se ha planteado la posibilidad de una inconmensurabilidad de los discursos, o cuando incluso se habla de simples simulacros en un contexto de hiperrealidad (Baudrillard & Solar 2000, Lyotard 1995, Barthes 1997, Larraín 2011), es necesario reelaborar la teoría marxiana, de forma tal que, mediante una renuncia a un punto de vista suprahistórico para la crítica, se mantenga una forma de estándar inmanente que parece residir en la metodología de la concepción materialista de la historia. Esta es una tarea harto compleja y no exenta de

¹³ Pensemos sino en los procesos de inclusión de derechos sociales en las constituciones nacionales a partir de Querétaro (1917) o Weimar (1919). Asimismo, una reseña bastante completa sobre la influencia del marxismo en las luchas independentistas y descolonizadoras en África fue publicada por Alan Cowell en la edición del 28 de marzo de 1983 del New York Times. Dicha nota puede consultarse en el siguiente enlace: <https://www.nytimes.com/1983/03/28/world/marxism-and-africa-a-legacy-of-humanism-and-dictatorship-news-analysis.html> Finalmente, para un balance sobre la influencia marxista en el ideal emancipatorio del nacionalismo negro y la llamada teoría literaria afro-proletaria en el contexto de los Estados del sur de Estados Unidos, desde fines de la Gran Depresión, véase Dawahare (2003).

problemas, pero es necesaria para que el proyecto emancipador no colapse en una crítica (i) estética pero inmóvil en el plano político, o (ii) hedonista-individualista pero inarticulada como lucha social frente a procesos de dominación o enajenación.

La ruta, entonces, es la siguiente: en el capítulo 1 se presenta una caracterización del concepto de ideología en Louis Althusser, en la medida que la propuesta hermenéutica de la presente investigación se construye por oposición a la obra del filósofo francés. A continuación, en 2 se presentan los fundamentos de la dimensión crítica de la teoría de la ideología en Marx, a partir de los textos de juventud en los que se desarrolla una pugna con la herencia hegeliana. En el capítulo 3 se desarrollan los fundamentos de la crítica ideológica en *La Ideología alemana* a propósito de la temática de una filosofía de la historia y su posibilidad en la obra de Marx. El capítulo 4 aborda las complejidades del “fetichismo de la mercancía” a partir de un análisis de secciones del volumen I de *El Capital*. De esta manera se reactualiza la teoría de la ideología en el plano institucional del funcionamiento del capitalismo. Fundamental para la presentación de dicha dimensión será la discusión con algunos autores representativos del llamado marxismo analítico. Finalmente, el capítulo 5 emprende un análisis sobre la dimensión política y emancipatoria del concepto de ideología, a través de una exploración de los textos que Marx escribió en el contexto de la Segunda República francesa que concluyó con el golpe de Estado de Luis Napoleón Bonaparte, el 2 de diciembre de 1851. En la sección de conclusiones se sistematiza y sintetizan los principales hallazgos de la investigación.



[Capítulo 1]

La teoría de la ideología: caracterización preliminar en oposición a Althusser

Si hay un artista que nos permite acceder metafóricamente al problema de la ideología y de los sistemas ideológicos de pensamiento es Johannes Vermeer, el pintor originario de la ciudad de Delft, Países Bajos, especialista en la pintura de género¹⁴ del siglo XVII holandés y reconocido por el empleo de técnicas pictóricas basadas en el uso de la cámara oscura (Tuma 1994). Esta técnica requiere el respaldo de un instrumento óptico compuesto por lentes que reflejan una imagen externa invertida sobre una superficie de menor tamaño, que luego puede ser trabajada por el artista. Vermeer, sin embargo, no es reconocido por el virtuosismo con el que emulaba la imagen reflejada en la superficie en la que pintaba (se tratara de tela u otra superficie) sino por los pequeños toques maestros que producían una suerte de efecto fotográfico en la imagen. Desde los llamados *pointillés*, o pequeños puntos o glóbulos de empasto blanquecino que se posicionan en sus pinturas para imitar los efectos de difuminado de los objetos cuando la proyección es el resultado del empleo de la técnica de cámara oscura (Franits 2015, pp. 337 y ss.); hasta efectos cercanos al enfoque fotográfico o sutiles alteraciones de la realidad pictórica que la hacen incompatible con la realidad externa (que, en términos wittgensteinianos, rompen con la posible relación de isomorfismo entre el lenguaje pictórico y el mundo); lo que Vermeer hacía se acercaba más a una alteración consciente y en cierta medida maliciosa de la realidad para falsificarla o hacerla pasar por algo distinto.

Tomemos dos ejemplos de la práctica hasta aquí descrita: *La encajadera* (pintada hacia 1670-1671) y *La lección de música* (pintada entre 1662 y 1665). Sobre la primera de estas pinturas, Didi-Huberman (1989) ha llamado la atención sobre los hilos color rojo bermellón que se ubican en el cuadrante inferior izquierdo de la pintura. Desde el punto de vista de este autor, los hilos que se hacen líquidos no se explican por la falta de destreza de Vermeer en su intento de retratar una escena cotidiana, sino que se deben a un ejercicio consciente y deliberado de simplificación de la realidad pictórica realizado para transmitir, en cierto sentido, el mensaje mediante una elegante economía de medios. El contraste más evidente de esta afirmación aparece en la misma pintura. Los dedos de la mano izquierda de la joven encajadera parecen sostener con precisión fotográfica los instrumentos que permiten el hilado, e incluso vemos las finas hebras lineales formar una figura triangular al ser sostenidas (Wheelock 1995, p. 176). Entonces, mediante el juego de la licuefacción de los hilos y la precisión de los dedos de la mano izquierda, Vermeer transmite un mensaje sobre el enfoque fotográfico de la pintura: ciertos aspectos le interesan más que otros, su obra se quiere concentrar en un perímetro interno que es a la vez el centro de la acción. No hay entonces emulación –o materialización del ideal mimético– sino elección deliberada y expresividad artística.

¹⁴ El Art & Architecture Thesaurus caracteriza a la pintura de género como “(...) representaciones pictóricas que pueden ser realizadas en varios medios, que representan escenas o eventos de la vida diaria; generalmente usado con otro término como ‘pintura’ o ‘estampa’”. Véase: http://www.getty.edu/vow/AATFullDisplay?find=genre&logic=AND¬e=&english=N&prev_page=1&subjectid=300139140

Imagen 1 Johannes Vermeer, *La encajadera o La encajera* (1670-1671)



La encajadera se encuentra actualmente en el Museo del Louvre en París.

En el segundo caso podemos ver una escena cotidiana que transcurre en una habitación a través de cuyas ventanas parecen filtrarse rayos de luz de media tarde. Sobre un banco, frente al piano, podemos ver a una joven de espaldas al espectador, concentrada en la repetición de algún acorde que le acaba de ser enseñado. A su costado vemos a quien parece ser el maestro de música, atento a la ejecución de la joven aprendiz. Lo interesante de esta escena puede ser apreciado en el reflejo de la joven que se proyecta sobre un espejo ubicado por encima del piano. Gracias a dicho espejo podemos ver el rostro de la aprendiz, con lo cual se configura una interacción triangular entre los personajes: el maestro, la aprendiz de espaldas y su reflejo en el espejo. Franits ha apuntado con bastante detalle algunas inconsistencias lumínicas presentes en la escena (2015, pp. 175-177), pero más interesante que ello es la inconsistencia geométrica en la proyección de la joven aprendiz en el espejo. El documental del 2001 *Vermeer: Master of light*¹⁵ detalla dos inconsistencias: en primer lugar, desde el ángulo en que fue realizada la pintura, y a partir de la postura de la aprendiz, es imposible que la proyección sobre el espejo la muestre ligeramente inclinada hacia la derecha. En otras palabras, para obtener el ángulo de proyección que apreciamos en el espejo sería necesario que este se ubique más a la izquierda de la joven o que se encuentre inclinado en dirección del maestro. Ninguna de

¹⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=DEior-0inxU&t=607s> (en especial, minutos y 20 y ss.).

estas condiciones, sin embargo, se da en la pintura. Asimismo, el ángulo en dirección al piso debería ser más agudo, de forma tal que se proyecte el cabello de la joven de la forma en que esto ocurre en el cuadro. Una hipótesis sobre la finalidad expresiva de estas alteraciones es que Vermeer quería crear una suerte de tensión entre el aspecto estático de la imagen y el espacio íntimo configurado entre aprendiz y maestro. La sutil alteración de la escena tuvo como resultado la introducción de un recurso expresivo no fácilmente detectable pero fundamental para la composición en su conjunto.

Imagen 2 - Johannes Vermeer, *Lección de música* (1662-1665)



Lección de música se encuentra actualmente en el Palacio de Buckingham, Londres.

Las pinturas de Vermeer, como decíamos al inicio, nos permiten un acceso metafórico y preliminar al problema de la ideología en la tradición del pensamiento marxista. Dichas pinturas toman una base real, y a través de una primera inversión producto del empleo de la cámara oscura, producen –en segundo término– un conjunto de sutiles alteraciones a dicha realidad, de forma tal que se preste especial atención a ciertos detalles –como en el efecto de enfoque de *La encajadera*– o se alteren las condiciones geométricas de la realidad, es decir, se metamorfoseen sus reglas y leyes, como en *La lección de música*. Estos tres mecanismos fundamentales: inversión, enfoque y metamorfosis de los mecanismos, leyes y reglas del mundo serán centrales para la teoría de la ideología. Por ello, en este capítulo los exploraremos con cierto detalle.

Así, el capítulo parte de una discusión del desarrollo de la teoría de la ideología con posterioridad a Marx, y, en concreto, se construye a partir de la propuesta Louis Althusser, Etienne Balibar y Jorge Larraín.¹⁶ El objetivo de un análisis sucinto e incompleto de estas características consiste en mostrar la particularidad de la tesis que aquí se propondrá frente a la de un autor central en la tradición postmarxista, como es Louis Althusser. Como se tratará de argumentar en ese sentido, una superación de la tesis del quiebre o ruptura epistemológica parece fundamental para avanzar en la exploración del pensamiento marxiano sobre la ideología. Es por ello que el capítulo se plantea en oposición a la lectura althusseriana del asunto. En suma, consideramos que solo de esta manera parece posible defender la novedad y originalidad de la propuesta interpretativa que se construirá a partir del segundo capítulo del presente trabajo.

1. Acceso preliminar a la problemática de la ideología: marxismo e ideología

Una interesante y muy completa introducción al desarrollo del concepto de ideología en la tradición marxista aparece en el artículo de David Leopold incluido en *The Oxford Handbook of Political Ideologies*. En dicho texto, Leopold caracteriza a la ideología como un conjunto de ideas sociales que se originan en sociedades divididas en clases, y que poseen –por lo menos– tres atributos: (a) un contenido epistemológico, (b) un origen social y (c) una función de clase. Por contenido epistemológico se comprende que toda idea ideológica (y aquí es importante notar que se parte de la tesis de que no toda idea es ideológica, tesis compartida por autores como Larraín) consiste en un tipo de creencia errada o falsa; a nivel del origen social podemos afirmar que la ideología surge a partir de una estructura opacada de sociedades divididas en clases sociales; y por función de clase podemos comprender que las ideas ideológicas brindan soporte a los intereses de grupos económicamente dominantes. Los tres componentes hasta aquí descritos nos dan como resultado un enfoque crítico sobre la ideología, que fue el tipo de enfoque que el propio Marx, de acuerdo a Leopold, desarrolló a lo largo de su obra (Leopold 2013, p. 21). No obstante, la tradición de pensamiento marxista de Gramsci y, posteriormente, Althusser, se habría encargado de transformar este enfoque en uno de corte descriptivo.

Ahora bien, una interpretación de la teoría de la ideología en la obra de Karl Marx se enfrenta a algunos problemas importantes. En primer lugar, a pesar de tratarse de uno de los tópicos más importantes del pensamiento del filósofo de Tréveris, tanto él como Engels le dedicaron un tratamiento poco sistemático, en especial, con posterioridad al periodo de *La Ideología Alemana*. Frente a esta falta de sistematicidad y uniformidad en el uso del término, Leopold sugiere notar que Marx discute en muchos pasajes de su obra a la noción de ideología, pero sin emplear explícitamente dicho término o incluso alguno análogo. A ello se suma la necesidad, también reconocida por el propio Althusser, de tomar en cuenta el desarrollo por fases o periodos del pensamiento de Marx. No obstante, es importante llevar a cabo esta periodización de la obra marxiana con cautela, pues solo de esta forma se evitará sostener tesis dependientes de rupturas radicales en el desarrollo del pensamiento marxiano. Todas estas dificultades interpretativas han llevado, como apunta Leopold, al desarrollo de modelos distintos e incluso opuestos de ideología en el pensamiento de Marx.

¹⁶ Es importante mencionar que un estudio sistemático de otros autores importantes de la tradición marxista como Lenin, Gramsci o Lukács escapa a las pretensiones de este trabajo y representaría un incremento sustancial en el alcance y extensión de esta investigación.

1.1. Enfoques y rol de la ideología

En la sección anterior se logran vislumbrar las que pueden ser tres formas o estrategias distintas para pensar la cuestión de la ideología en la obra de Marx. En primer lugar, se puede asumir un enfoque descriptivo frente a la misma, lo cual en términos prácticos involucraría la realización de estudios empíricos y antropológicos respecto al conjunto de creencias y rituales compartidos por ciertos grupos. Desde este punto de vista, la ideología asume un parecido de familia con la cultura en general. Una segunda estrategia consiste en asumir un enfoque positivo de la ideología, mediante el cual esta se comprende como una perspectiva comprensiva del mundo, la misma que dota de un sentido de significado e identidad a quienes viven bajo su efecto. En cierto sentido, el entramado ideológico aparece aquí como una condición de posibilidad para la libertad humana. Esta segunda estrategia para comprender a la ideología guarda similitudes con la noción de poder constitutivo que autores como Saar han desarrollado a partir de una línea de pensamiento que toma como referentes a Spinoza (*potentia* y *conatus*), Hannah Arendt y la noción de poder como el espacio constitutivo de las relaciones interpersonales, esto es, el medio de lo social; Nietzsche y Foucault (Saar 2010, pp. 10-12). La tesis de fondo que subyace a esta postura es que la ideología constituye el entramado social de creencias, disposiciones y espacio de producción de identidades, todo lo cual nos da como resultado un medio para la consolidación de perspectivas comprensivas del mundo.

Estas dos primeras estrategias, sin embargo, si bien interesantes en sí mismas, constituyen enfoques que no se encuentran respaldados, de acuerdo a Leopold (2013, p. 22), por demasiada evidencia textual en la obra de Marx. Frente a estos, un tercer enfoque parece ser el que Marx asumió como preponderante, y que Leopold llama enfoque crítico. Desde este punto de vista, la investigación sobre los mecanismos de la ideología busca, en última instancia que los individuos se liberen de formas erradas de pensamiento y comprensión del mundo. El resultado de ello es una suerte de sociología emancipatoria. Mientras que la teoría del trabajo y la realización humana a través del mismo constituye una suerte de antropología filosófica marxiana, así como la concepción materialista de la historia constituye la teoría o filosofía de la historia de Marx y, con mayor razón, de Engels, la teoría de la ideología es la teoría sociológica marxiana.

Un adecuado equilibrio entre los enfoques descriptivo, positivo y crítico nos podría llevar a caracterizar a la ideología como un conjunto de ideas (esto es, asunciones, valores, creencias, doctrinas, teorías, entre otros) falsas y/o equívocas que subsisten en ciertos tipos de sociedad, a saber, en aquellas en las que persiste una división de clase. A su vez, el rol que desempeña la ideología en estas sociedades es el de estabilización, es decir, la reducción de la existencia de conflictos serios y francos entre clases sociales. Desde una perspectiva crítica, esta estabilidad impide una auténtica emancipación y florecimiento humanos, y beneficia materialmente a una clase minoritaria dominante.

1.2. Estabilización social, la cuestión de la represión y los elementos de la ideología

La ideología es, entonces, un mecanismo de estabilización social presente en sociedades divididas en clases sociales. Ello no significa, desde luego, que sea el único mecanismo o recurso disponible para desempeñar dicha función. De un lado, las clases dominantes pueden echar mano de mecanismos represivos. Sin embargo, como apunta Leopold (2013, p. 24), dicho mecanismo pierde importancia y centralidad en una sociedad más

compleja y en un sistema como el del capitalismo moderno. Por su parte, como ya se mencionó, la ideología es uno de los mecanismos no represivos, a la par de otros tales como la existencia de problemas de acción colectiva (Elster 2006, pp. 38-67), las presiones económicas acuciantes que impiden la organización de la acción política, los costos individuales asociados a un cambio social radical, entre otros. Finalmente, es importante enfatizar que un enfoque crítico frente a la cuestión de la ideología, como el que asume Marx, presupone que el poder de las ideas distorsionadas, erradas o falsas de la ideología es limitado. Ello quiere decir que, desde una perspectiva diacrónica, es posible transformar las ideas y salir de la situación de entrapamiento ideológico. Cuando ello no ocurre se produce un bloqueo de aprendizaje social, expresión que se ha empleado en los recientes desarrollos de la teoría crítica (Cfr. Jaeggi 2009, pp. 76-77 para el caso de la ideología; Casuso 2017, pp. 1-15).

De esta manera, podemos entonces retomar un concepto global y más complejo de ideología, en la línea de la propuesta interpretativa de Leopold. Así, diremos que la ideología es un conjunto específico¹⁷ de ideas sociales en dos sentidos: (1) debido a que se trata de ideas ampliamente compartidas a lo largo del espectro social, y (2) debido a que impactan en nuestra comprensión de nosotros mismos y de la sociedad, es decir, en ese sentido restringido se trata de ideas constitutivas de procesos de individuación y socialización. Fuera de este aspecto social, (3) la ideología se compone de ideas con un contenido epistémico, consistente en el carácter falso o errado de las mismas. Como Leopold señala, el carácter falso o errado de las ideas no siempre se debe a que no correspondan de ninguna manera con el mundo, sino a que, por ejemplo, establecen formas de énfasis selectivo o esconden ciertos procesos en detrimento de otro, de una forma cercana al efecto de enfoque y encuadre que analizamos a propósito de la obra de Vermeer en la introducción de este capítulo. Por otra parte, las ideas que componen la ideología tienen (4) un origen social que se da en sociedades divididas en clases; y, finalmente, (5) cumplen una función de clase, que se puede entender en dos sentidos: (a) en una versión fuerte, como señalando que las ideas constitutivas de un sistema ideológico son creadas por la clase dominante, y (b) en una versión débil por la que es más bien el efecto de las ideas falsas o erróneas que constituyen sistemas ideológicos el que redundan en beneficio de la clase dominante. Desde el punto de vista de Leopold, la tesis defendida por Marx en este quinto componente de la ideología es la de la versión fuerte: “That is, he [Marx] holds that these prevailing false and misleading ideas prevail *because* they help stabilize the economic structures of such societies.” (2013, p. 26)¹⁸. Aun con ello, una tesis intermedia permite trazar una distinción entre el origen de las ideas falsas y su persistencia. En ese sentido, es posible que la clase dominante no sea la responsable del origen de ciertas ideas, pero sí lo sea de su mantenimiento, o viceversa. En todo caso, estas son variantes que en cierta medida Marx exploró a lo largo de su obra. En la siguiente sección se analizará de qué manera estas diferentes dimensiones de una teoría de la ideología interactúan en el pensamiento de Louis Althusser y su reinterpretación del desarrollo del pensamiento de Marx.

¹⁷ Que se trate de un conjunto de ideas nos permite desterrar la comprensión de la ideología como una teoría general de la conciencia (Leopold 2013, p. 24).

¹⁸ La forma de presentar el asunto propuesta por Leopold supone un esquema del tipo base-superestructura (*Überbau*), en el que la realidad social parece ser un espacio “constituido” (a través de operaciones de poder) y que, finalmente, asemeja a un artilugio empleado por una clase dominante a su favor. Sin embargo, no parece ser que de la propia obra de Marx se infiera tal lugar y preponderancia a la agencia individual o de clase, de parte de la clase dominante; y, en todo caso, Leopold no ofrece una sólida base textual en la obra marxiana para llegar a dicha afirmación. Debo a Levy del Aguila esta observación crítica.

2. El concepto althusseriano de ideología

Como apunta Balibar en su reconstrucción de la noción de “ruptura epistemológica” en la obra de Louis Althusser, dicho concepto tiene como fuentes fundamentales a la teoría de la ideología de Marx, la obra de Gaston Bachelard y la distinción entre primer y segundo género de conocimiento en Spinoza, esto es, entre imaginación y demostración (1994, pp. 158-159). Ello habría permitido al autor francés trazar una evolución conceptual en el pensamiento de Marx a partir de una ruptura (*coupure* o *break*) que se habría producido alrededor de 1845, momento en el que Marx abandona un conjunto de problemáticas de juventud (expresadas por antonomasia en los *Manuscritos de París* de 1844) e ingresa al terreno de “lo real”. En términos de Balibar:

Althusser explains that in 1845 Marx "shifted terrains" in shifting problematics (in asking other questions, which are not the "inversion" of the preceding ones, but constitute a real "emergence"): from the terrain of ideology he passed to the terrain of the real, by the destruction of the illusory problematic of Feuerbach's Man and of the Subject of History, and through the formulation of a problematic of the real determinations of the historical process (the infrastructure of the mode of production, the politico-ideological superstructure). But the essential content of this shift in terrain, which is carried out immediately after the "triumph of humanism" in Marx (in the early works, especially the "1844 manuscripts"), is the development of a knowledge (objective, scientific) of ideology. In sum, when we leave the ideological problematic, we are for that very reason constrained to theorize ideology as a historical reality, as a specific agency within the "social whole" and as a political force (bourgeois, dominant ideology). (1994, p. 162).

Esta ruptura representa, entonces, el paso desde un periodo humanista en el pensamiento de Marx, hacia un periodo propiamente científico, en el que se teoriza sobre las condiciones históricas que producen sistemas ideológicos. Para Balibar, ello representó en Marx la transformación de la estructura de la dialéctica, esto es, el paso de una dialéctica hegeliana a una auténticamente marxiana. La primera puede ser entendida como dialéctica de la conciencia, mientras que la segunda es una dialéctica de la producción (1994, p. 164).

Finalmente, en su reconstrucción de la noción de ruptura epistemológica, Balibar identifica cinco momentos del desarrollo conceptual en Althusser. Aquí nos detendremos para analizar algunas obras representativas de este desarrollo conceptual. En concreto, se formulará una reconstrucción de la noción de ideología y quiebre epistemológico a partir de *Pour Marx* (1969 [1965]), fragmentos de *Lire le capital* (2010 [1967]) *Lénine et la philosophie* (1971 [1968]), *Idéologie et Appareils Idéologiques d'État* (1971 [1970]) y algunos otros textos menores.

2.1. Marxismo y humanismo

En un breve recuento biográfico que Louis Althusser realiza a propósito de una entrevista brindada a Maria Antoniera Macciocchi para el diario *L'Unità*, del Partido Comunista italiano (y titulada *La filosofía: arma de la revolución*), el autor menciona que desde, en paralelo a su adhesión al Partido Comunista francés, en 1948, ingresó a la docencia universitaria como profesor de Filosofía. Tal como apunta a continuación “La filosofía me interesaba: trataba de realizar mi profesión. La política me apasionaba: trataba de ser un militante comunista” (2010, p. 5). Este doble proyecto althusseriano se mantendrá a lo largo de su vida como una fuente de riqueza teórica pero también de constantes tensiones, que tanto le llevarán a desarrollar una reinterpretación de la obra de Marx como a tener que responder frente a su estricta partición de la obra del filósofo de Tréveris en dos

periodos claramente diferenciados. Lo que llamaba la atención de Althusser en la filosofía, como apunta en la misma entrevista, era la posibilidad de un sistema riguroso de pensamiento, liberado de variantes ideológicas que se decantaban en una mera denuncia moral (2010, p. 5).

La tensión biográfica hasta aquí descrita encuentra, además, un correlato en una coyuntura social y política altamente compleja para el movimiento comunista, con la crisis del Movimiento Comunista Internacional, las consecuencias asociadas durante por lo menos una década al XX Congreso del Partido Comunista de la URSS, celebrado en 1956¹⁹ y, principalmente, el ascenso de una interpretación alternativa de la obra de Marx, la de un marxismo humanista. El último proceso es el más importante desde el punto de vista teórico-filosófico, aunque su condición de posibilidad social parece haber sido los dos primeros procesos descritos. Como señala Patrón: “Esta crítica al ‘dogmatismo’ de la era de Stalin abre –en especial, a los militantes de los Partidos Comunistas supeditados a la línea ‘oficial’ de Moscú– la posibilidad de romper con los marcos de la rígida ortodoxia en torno a la teoría de Marx y permite una libertad de investigación teórica desconocida hasta ese momento.” (1980, p. ii).

En el *The ‘1844 Manuscripts’ of Karl Marx*, ensayo redactado a propósito de la publicación en francés de una nueva edición de los *Manuscritos de 1844* (también llamados *Los manuscritos de París*) realizada por E. Bottigelli, Althusser propone que una de las interpretaciones, que comenzaba a ganar popularidad, originada a partir de los manuscritos, posee un carácter ético-antropológico. De acuerdo con ella, los elementos y conceptos fundamentales de “alienación”, “humanismo” y “esencia social del hombre” ya estarían esbozados aquí, y sólo desarrollados con mayor amplitud y detalle en *El Capital* (Althusser 1969, pp. 155-156)²⁰.

Frente a una lectura de estas características, que podría basarse en la que llamaremos tesis de la continuidad, Althusser cree identificar en el trabajo crítico de Bottigelli los elementos para hablar de un nuevo método en el pensamiento de Marx a partir de 1844. ¿En qué consiste esta transformación y el nuevo método? En que los *Manuscritos* son el resultado de un descubrimiento fundamental para el recorrido intelectual de Marx: su descubrimiento de la Economía Política (1969, p. 156). Si bien Marx ya había afrontado algunos debates cuyo sustrato era económico, desde cuando menos 1842 (por ejemplo, debates sobre el caso de ladrones de madera), siempre lo había hecho desde una perspectiva política: “(...) in other words, these were not encounters with political

¹⁹ El XX Congreso del Partido Comunista de la URSS fue el primero en celebrarse luego de la muerte de Iósif Stalin, y supuso el inicio de una línea crítica frente a su legado, centrada en una reducción del nivel de represión y del culto a la personalidad vigentes durante el stalinismo. En la sesión de cierre, del 25 de febrero de 1956, Nikita Khrushchev pronunció el llamado “Informe Secreto” en el que se afirma que “después de la muerte de Stalin el Comité Central del Partido comenzó a estudiar la forma de explicar, de modo conciso y consistente, el hecho de que no es permitido y de que es ajeno al espíritu del marxismo-leninismo elevar a una persona hasta transformarla en superhombre, dotado de características semejantes a las de un dios.” Evidentemente, como además se puede verificar del resto del Informe, Khrushchev se estaba refiriendo al culto a la personalidad de Stalin. A lo largo del tiempo, dicho culto “(...) se transformó en la fuente de una serie de perversiones excesivamente serias de los principios del Partido, de la democracia del Partido y de la legalidad revolucionaria”. Desde luego, al frente de Stalin, en los términos del discurso de Khrushchev, aparecía Lenin y su profética advertencia sobre la insolencia del líder georgiano. El texto completo se puede consultar en:

www.marxists.org/espanol/khrushchev/1956/febrero25.htm

²⁰ Para un análisis crítico de la recepción de los *Manuscritos de 1844* en Alemania, en comparación con el caso francés y el de otros países con dominio comunista, véase Habermas (1987, en especial pp. 360-364).

economy, but with particular effects of an economic policy on the particular economic conditions of social conflicts (*The Critique of Hegel's Philosophy of Right*).” (Althusser 1969, p. 157). Como apunta, en la misma línea, Breckman, “only after the closing of the *Rheinische Zeitung* was Marx able to plunge into an intense study of political economy, history, and political thought.” (1999, p. 281).

Desde el punto de vista biográfico, el periodo fundamental de descubrimiento de la economía política clásica está comprendido entre febrero y mayo de 1844, periodo que corresponde con la estadía de Marx en París. Un fragmento autobiográfico expuesto en el Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política resulta revelador sobre este periodo. Apunta Marx:

Durante los años 1842-1843, en mi carácter de director de la *Neue Rheinische Zeitung*, me vi por vez primera en el compromiso de tener que opinar acerca de lo que han dado en llamarse intereses materiales. Los debates de la Dieta renana acerca del robo de leña y el parcelamiento de la propiedad de la tierra, la polémica oficial sobre la situación de los campesinos del Mosela, iniciada por el señor von Schaper, a la sazón gobernador de la provincia renana, con la *Rheinische Zeitung*, y por último debates sobre el libre comercio y los aranceles proteccionistas, me brindaron una primera ocasión para ocuparme de problemas económicos. Por otra parte, en aquella época, en la cual la buena voluntad de “seguir adelante” compensaba en gran parte los conocimientos técnicos, se había tornado perceptible en la *Rheinische Zeitung* un eco, con un débil tinte de filosofía, del socialismo y el comunismo franceses (...) Mi investigación [sobre la filosofía del Derecho de Hegel] desembocó en el resultado de que tanto las condiciones jurídicas como las formas políticas (...) radican en las condiciones materiales de vida, cuya totalidad agrupa Hegel (...) bajo el nombre de “sociedad civil”, pero que era menester buscar la anatomía de la sociedad civil en la economía política. Comencé en París la investigación de esta última, prosiguiéndola en Bruselas hacia donde había emigrado como consecuencia de la orden de expulsión del señor Guizot (PCEP, pp. 3-4).

Ahora bien, no obstante la profunda revelación que la Economía Política representó para la obra de Marx, este habría identificado un defecto o vicio fundamental en la misma, el cual era de tal envergadura que menoscababa su fundamento, a saber, la pauperización de los trabajadores en la industria y la riqueza que su llegada al mundo moderno había traído para las naciones y la burguesía y que, desde luego, era celebrada por la Economía Política (1969, p. 157).

Por otra parte, los *Manuscritos* representan un encuentro frontal entre tres frentes que solo la obra tardía de Marx lograría articular de forma adecuada: economía, política y filosofía. En el aún joven Marx la triple articulación se refleja en una interacción inestable entre rezagos de un idealismo de vena fichteana y hegeliana, una antropología que Marx toma de Feuerbach y rudimentos económicos de la tradición de la economía política. A partir de esta combinación emerge un método, consistente en pensar las contradicciones de la economía a través de un retorno a la filosofía, pero tomando como punto de partida el concepto de trabajo alienado (Althusser 1969, p. 158).

Más adelante retornaremos sobre el problema que para Althusser representa la identificación del momento exacto en el que se produce la ruptura en la obra de Marx, pero por ahora es necesario retornar a la primera interpretación de los *Manuscritos de París*, que, como se mencionó, daba lugar a una tesis de la continuidad que, en última instancia, nos llevaba desde los textos de juventud hasta *El Capital*. En *Marxism and Humanism* Althusser se enfrenta más directamente, y con un mayor despliegue argumental, frente a los intérpretes humanistas del filósofo de Tréveris. En ese sentido, los blancos de crítica pasan a ser los llamados “socialistas humanistas”, quienes tratan de reactualizar al marxismo (en un contexto de crisis post-stalinista) mediante el recurso a

eslóganes como el de la libertad individual, el respeto de la legalidad en los Estados contemporáneos y la consagración de la dignidad de la persona (Althusser 1969, p. 222). Como apunta Althusser, el humanismo socialista habría adoptado dos formas parcialmente incompatibles: el llamado “humanismo de clase” que, en última instancia mantenía el recurso a una dictadura del proletariado, y el más vigente “humanismo socialista personalista”, cuya forma edulcorada decantaba en la socialdemocracia.

Esta dicotomía produjo una tensión en la URSS, mientras que en occidente generó un acercamiento entre el humanismo socialista personalista y el humanismo liberal burgués. En cualquier caso, en ambas variantes los *Manuscritos de 1844* ocupaban un lugar privilegiado. Frente a ellos, el proyecto althusseriano, desplegado a lo largo de su obra, consistirá en recuperar lo que se podría llamar una concepción auténticamente marxista²¹. En este entramado teórico alternativo al del humanismo, el concepto de “socialismo” posee un carácter científico, mientras que el concepto de “humanismo” se presenta como uno de tipo esencialmente ideológico (Althusser 1969, p. 223).

Para lograr que emerja una concepción auténticamente marxista, Althusser propone una interpretación por la cual este solo habría arribado a una teoría científica ya ni siquiera en los *Manuscritos de 1844*, como parecía desprenderse de *The '1844 Manuscripts' of Karl Marx* sino cuando propuso una crítica radical a la llamada filosofía del hombre, que había operado como sustento teórico en última instancia a lo largo de las obras de juventud. Vemos pues que en *Marxism and Humanism* Althusser plantea un escenario bastante más complejo y enriquecido sobre la periodización de la obra de Marx, y una versión menos tajante sobre el periodo de ruptura. A partir de ello trazará dos fases al interior del periodo humanista de Marx: (i) un periodo de humanismo liberal-racionalista, influenciado por Fichte y Kant, que comprende aproximadamente los años 1840 a 1842. Aquí la tesis central es que solo la esencia del hombre hace la historia, y esa esencia es la libertad y la razón (Althusser 1969, pp. 223-224). La tesis de que el hombre se hace libre a través del ejercicio de la razón y de su empleo, en la forma de una autolegislación o de una autorrealización auténtica, corresponde a lo que contemporáneamente Axel Honneth ha llamado “libertad reflexiva”, y que encontraría sus fundamentos más lejanos en el pensamiento de Aristóteles, pero que modernamente se desarrolló bajo la égida del pensamiento de Rousseau, Kant y Herder (2014, pp. 47-63). Con ello, Marx aparecería alineado a una corriente de pensamiento moderno sobre la libertad que tiene raigambre idealista y liberal. Es en ese sentido que Marx empleó las nociones de libertad y razón para oponerse tanto a las leyes feudales renanas como contra el despotismo prusiano que se intensificaba mientras sus esperanzas liberales se iban agotando. El esquema de este periodo descansa, entonces, sobre la noción de autonomía como pura y simple obediencia a la ley interna de la razón, y cuya materialización política es el Estado de Derecho. En este entramado, entonces, la crítica filosófico-política consiste en recordarle sus deberes al Estado a través de una prensa libre que Marx practicaba abiertamente:

This political practice –summed up in *public theoretical criticism*, that is, in public criticism by way of the Press– which demands as its absolute precondition the *freedom of the Press* is the one Marx adopted in the *Rheinische Zeitung*. (Althusser 1969, p. 224).

²¹ La empresa de hallar una “concepción auténticamente marxista” posee un tenor positivista no ajeno a la obra de Althusser. Ello, además, nos muestra lo gravitante de la dimensión epistemológica por sobre la dimensión política en la teoría de la ideología althusseriana. Debo a Levy del Aguila esta observación.

Un (ii) segundo momento en el desarrollo del humanismo marxiano es llamado por Althusser “humanismo comunalista feuerbachiano”, y comprendería el periodo restante de la obra de juventud, hasta que se produzca la ruptura, es decir, el intervalo 1842-1845. Frente al truncamiento de cualquier reforma en el Estado prusiano, se produjo una desilusión generalizada entre los jóvenes radicales alemanes, entre quienes se encontraba Marx. Ello demandó, de parte de este último, un cambio de enfoque, que, en los términos de Althusser contó con los siguientes rasgos: “(...) the State’s abuses were no longer conceived as misappropriations of the State *vis-à-vis* its essence, but as a real contradiction between its essence (reason) and its existence (unreason).” (1969, p. 225). El arquetipo de esta contradicción entre razón y sin-razón lo encontrará Marx en el humanismo feuerbachiano y, en concreto, en la noción de “alienación”. Desde la relectura que hemos planteado, en paralelo con la obra de Honneth, podemos identificar una suerte de paso desde un humanismo de la libertad reflexiva hacia uno en el que subyace una forma de libertad social (Honneth 2014, pp. 64-90). Así, hay dos rasgos resaltantes en este nuevo periodo sobre los que Althusser llama la atención: (ii.1) Marx aún defiende la idea de una esencia racional del hombre, (ii.2) pero esa libertad racional se da sólo en la medida que el hombre es un ser comunal (*Gemeinwesen*) (Cfr. O’Malley 1982, pp. xliii y ss.), que se consume en relación con otros hombres y objetos, en la forma de una naturaleza externa humanizada a través del trabajo (Cfr. Schmidt 2011, pp. 127 y ss.). Al respecto señala Althusser “History is the alienation and production of reason in unreason, of the true man in the alienated man. Without knowing it, man realizes the essence of man in the alienated products of his labour (commodities, state, religion).” (Althusser 1969, p. 226). Aparece entonces una teoría del hombre en la filosofía de Marx, que a su vez opera como la base de una teoría sobre la acción política como reapropiación práctica, es decir, una superación de la mera crítica teórica: “So the revolution must no longer be merely *political* (rational liberal reform of the state), but ‘*human*’ (‘comunis’), if man is to be restored his nature, alienated in the fantastic forms of money, power and gods.” (Althusser 1969, p. 226).

2.2. La ruptura y sus consecuencias

En la periodización de la obra de Marx propuesta por Althusser, el año 1845 tiene una importancia central. Es en este año en que el filósofo de Tréveris habría roto completamente con cualquier teoría que base la historia y la política en la controvertida noción de una esencia del hombre (Althusser 1969, p. 227; Cfr. Larraín 2007, p. 37). Así, desde el punto de vista de Althusser, la ruptura posee tres elementos característicos: (i) una teoría de la historia y de la política construida a partir de un arsenal conceptual nuevo, que contiene nociones como “formación social”, “fuerzas productivas”, “relaciones de producción”, “ideologías”, “superestructuras”, “determinación en última instancia”, entre otras. Asimismo, (ii) se produce una crítica radical de las pretensiones teóricas de cualquier humanismo filosófico, tanto en su variante liberal-racionalista como en la de corte comunalista feuerbachiano. Finalmente, (iii) se produce una categorización de todo humanismo como ideología, y se le opone la noción althusseriana de ciencia, sobre la cual aún no nos hemos detenido. Como apunta Patrón, para Althusser Marx emprendió una revolución teórica cuyo contenido no le era del todo claro. Frente a ello, “(...) Althusser se propone llevar a cabo respecto de la obra de Marx algo que –según afirma– el propio Marx no hizo con ella: pensar teóricamente, vale decir, conceptualizar, definiendo en su peculiaridad, en su naturaleza y en sus implicancias, lo que dicha obra tiene de original y diferente, lo que en ella se realiza como una novedad en el desarrollo del quehacer teórico del conocimiento.” (1980, pp. 5-6).

En *Aujourd'hui*, texto de 1965 que aparece como introducción a *Pour Marx*, Althusser resume la tesis de la ruptura o quiebre epistemológico (*coupure épistémologique*) en los siguientes términos:

Qu'on me permette de résumer ici, sous une forme extrêmement sommaire, quelques résultats d'une étude qui s'étendit sur de longues années (...):

- 1) Une '*coupure épistémologique*' sans équivoque intervient bien, dans l'œuvre de Marx, au point où Marx lui-même la situe, dans l'ouvrage non publié de son vivant, que constitue la critique de son ancienne conscience philosophique (idéologique): *l'Idéologie Allemande*. Les *Thèses sur Feuerbach*, qui ne sont que quelques phrases, marquent le bord antérieur extrême de cette coupure, le point où, dans l'ancienne conscience et dans l'ancien langage, donc en des formules et des concepts nécessairement *déséquilibrés et équivoques*, perce déjà la nouvelle conscience théorique.
- 2) Cette '*coupure épistémologique*' concerne conjointement *deux disciplines* théoriques distinctes. C'est en fondant la théorie de l'histoire (matérialisme historique) que Marx a, dans un seul et même mouvement, rompu avec sa conscience philosophique idéologique antérieure et fondé une nouvelle philosophie (matérialisme dialectique). Je reprends à dessein la terminologie consacrée par l'usage (matérialisme historique, matérialisme dialectique), pour désigner cette double fondation en une seule coupure. (Althusser 1977, p. 25. Esta cita aparece en los mismos términos en Patrón 1980, p. 35).

Lo hasta aquí señalado puede generar cierta perplejidad en el lector atento. En algunos textos Althusser ubica los orígenes de la ruptura en los *Manuscritos de 1844*, mientras que en otros ubica aquel suceso alrededor de la elaboración de *La Ideología Alemana*, en 1845. La clave hermenéutica que aquí se propondrá para solucionar este problema de periodización es comprender que el momento crucial, en la vida de Marx, para que se produzca la ruptura es su estadía en París de 1844. Sin embargo, los aprendizajes de Economía Política ahí adquiridos no se ven reflejados contundentemente en la obra del filósofo trevirano sino hasta 1845, luego de un breve periodo de maduración. De esta forma se puede salvar la ambigüedad sobre el momento exacto de la ruptura de una forma natural, pues en caso contrario habría que aceptar la extraña tesis de que mientras Marx aprendía Economía Política ya se encontraba en condiciones de criticarla radicalmente, y de criticar a la vez a su obra anterior. Patrón toma la misma línea cuando, a partir de textos de Althusser propone una periodización de la obra completa de Marx en cuatro periodos: (i) obras de juventud (1840-1844), que, como vimos, comprende dos periodos de humanismo, cada uno con rasgos particulares; (ii) obras de ruptura (1845); (iii) obras de maduración (1845-1857); y (iv) obras de madurez, que son todas aquellas elaboradas con posterioridad a 1857 (Patrón 1980, p. 46).

La ruptura con cualquier antropología filosófica o variante de humanismo abre un periodo científico en la obra de Marx, que autoras como Patrón han llamado "periodo marxista de Marx" (1980, pp. 45 y ss.). Como hemos visto hasta este punto, para Althusser el cambio no solo supuso un reemplazo categorial de conceptos sino también un giro radical hacia una nueva problemática y un nuevo método: la teoría del materialismo histórico (1969, p. 229). Dicha teoría trae aparejada, a su vez, una nueva concepción sobre la filosofía, entendida ahora como un materialismo de la praxis, es decir, una teoría sobre los distintos niveles en que se produce la práctica humana: económico, político, ideológico, científico, entre otros: "In a word, Marx substituted for the 'ideological' and universal concept of Feuerbachian 'practice' a concrete conception of the specific differences of the social structure." (Althusser 1969, p. 229).

En un fragmento especialmente revelador sobre la transformación de la problemática del Marx científico, y la coadyuvante migración categorial, Althusser apunta:

(...) Marx habría reemplazado los antiguos conceptos (...) de base de las filosofías de la Historia, por conceptos absolutamente nuevos, inéditos, 'incontrables' 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 sociedad civil, de alienación, de robo, de injusticia, de espíritu, de libertad –allí, incluso, donde ellos hablaban de 'sociedad'– Marx se puso a hablar de modo de producción, de fuerzas productivas, de relaciones de producción, de formación social, de infraestructura, de superestructura, de ideologías, de clases, 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 relación de continuidad, esta diferencia teórica, este 'salto' dialéctico, lo denominamos 'corte epistemológico', 'ruptura'. (Althusser 1975, pp. 74-75, aparece también citado en Patrón 1980, p. 64).

El resultado de la ruptura es la emergencia de un anti-humanismo teórico en Marx, en el sentido de que todo humanismo se muestra como ideológico, y la teoría de la praxis es la precondition de cualquier conocimiento positivo del mundo humano. Asimismo, la cumbre de este anti-humanismo se encontraría en *El Capital*. En este escenario siempre es importante mencionar que el conocimiento de una ideología o de una estructura ideológica de pensamiento no disipa a dicha estructura, y es por ello que Althusser llegará a definir a la filosofía como un campo de lucha entre concepciones del mundo que se representan en la teoría: “La filosofía representa la lucha de clases en la teoría. Es por ello por lo que la filosofía es una lucha (*Kampf* decía Kant), y una lucha fundamentalmente política: lucha de clases.” (2010. p. 9).

2.3. Ideología como sistema de representación

Para lograr calificar al humanismo como una forma de ideología Althusser necesitará desarrollar una noción, aunque sea general, de lo que es la ideología. Así, la caracterizará en los siguientes términos: “(...) an ideology is a system (with its own logic and rigour) of representations (images, myths, ideas or concepts, depending on the case) endowed with a historical existence and role within a given society.” (1969, p. 231). La definición ofrecida por Althusser nos permite comprender por qué autores como Leopold han señalado que la historia del desarrollo de la teoría de la ideología después de Marx, y especialmente en Lenin, Gramsci y Althusser tomó un giro descriptivista:

(...) Marx's critical account of ideology was eclipsed by various non-critical, especially descriptive, models in which ideology, as such, is no longer seen as problematic (although, of course, particular ideologies may remain so). That process had begun well before, although it was certainly exacerbated by, the advent of Western Marxism (...). For example, in *What Is to Be Done?* (written in 1902), Lenin treats ideology descriptively to refer to something like sets of political ideas which further the interests of particular classes (2013, p. 28).

Será importante para la propuesta de esta investigación retener esta idea. En Marx el concepto de ideología está indisolublemente ligado a la transformación social, a la liberación de los mecanismos que hacen posible la persistencia de relaciones alienadas. Frente a ello, el desarrollo de la teoría marxista posterior parece haber abandonado, al menos parcialmente, esta dimensión crítica de la teoría. No obstante, en Althusser la ideología, en tanto sistema de representaciones, cumple una función práctico-social que es más importante que su función teórica (cuyo centro gira alrededor de la noción de conocimiento):

Science and ideology are properly distinguished by their different ‘functions’; whereas science has a ‘theoretical’ function, ideology has a ‘practico-social’ function (...). As a result, ideology should not be thought of as a ‘cognitive’ relation between individuals and the world (to be discussed in terms of truth or falsity), but rather as an ‘experiential’ relation (to be discussed, perhaps, in terms of efficacy). In particular, ideology is said to involve ‘representations’ of society, of nature, and of our relation to both, which guide and shape individuals in accordance with their ‘assigned tasks’ (...). In short, the efficacy of ideology is portrayed in terms of its success in cementing individuals to the social role that they are allocated by the particular social structures that obtain, thereby ensuring the reproduction of those social structures (...). (Leopold 2013, p. 33).

Ahora bien, que la ideología aparezca como un sistema de representaciones no implica que todas las representaciones se encuentren en un mismo nivel, y a partir de ello podríamos comenzar a hablar, transformando un poco la terminología althusseriana, de ideología en sentido amplio e ideología en sentido restringido –es por ello, además, que Balibar (1994, p. 192) hablaba de una “superestructura político-ideológica”–. Althusser considera que en toda sociedad compleja se produce una interacción entre los órdenes de la economía, la política (ideología en sentido amplio) y la ideología (ideología en sentido restringido). Dichos componentes se organizan de manera tal que la actividad económica aparece como la base, acompañada de una organización política y de formas ideológicas como la religión, la ética o la filosofía: “So ideology is as such an organic part of every social totality.” (Althusser 1969, p. 232). En tal complejo entramado, sólo una formación ideológica determinada podría concebir un mundo sin ideología.

Presentar a la ideología como perteneciente al reino de la “conciencia” parecerá a Althusser como una presentación idealista de la cuestión, pues en realidad la ideología es profundamente inconsciente y suele operar a través de imágenes, algunos conceptos y estructuras de pensamiento que se imponen a los hombres sin que estos sean plenamente conscientes de ello (Althusser 1969, p. 233; Cfr. Larraín 2008, p. 125). Este planteamiento puede darnos una idea de la razón por la cual algunas líneas de investigación post-althusserianas sobre la ideología han tornado la mirada sobre nociones provenientes del psicoanálisis y de otras nociones como la de “ver aspectos” que Wittgenstein ([1953] 2017) ofrece en sus *Investigaciones filosóficas*, para dar cuenta del mecanismo y del orden de profundidad en el que suele operar la ideología (Karczmarczyk 2013, pp. 534-548): “(...) men live their actions, usually referred to freedom and ‘consciousness’ by the classical tradition, in ideology, *by and through ideology*; in short, that the ‘lived’ relation between men and the world, including History (in political action or inaction), passes through ideology, or better, *is ideology itself*.” (Althusser 1969, p. 233).

Lo hasta aquí tratado sobre la ideología es desarrollado extensivamente en una obra de carácter más propositivo como es *Sur la reproduction*. Aquí Althusser retoma la segmentación de la estructura social que estaría presente en Marx entre diversas capas, que a su vez se encontraban articuladas por una relación de determinación. En primer término, tenemos a la infraestructura, que se refiere a la base económica, o, en terminología algo más técnica, a la unidad de fuerzas productivas y relaciones de producción. En segundo lugar, se tiene a la superestructura, que a su vez contiene los dos niveles que hasta aquí hemos llamado ideología en sentido amplio y en sentido restringido: (i) el nivel político-legal, compuesto por el derecho y el estado; y (ii) el nivel ideológico, compuesto por la religión, la moral, la política, entre otros (Althusser 2014, p. 53).

La estructura multinivel articulada sobre la noción de determinación nos revela que la metáfora de base-superestructura es de corte topográfico. En ese sentido, lo que hace es mostrarnos que los pisos o niveles superiores no podrían sostenerse si no descansaran sobre una base que, en ese sentido, los determina: “Thus the object of the metaphor of the edifice is, above all, to represent ‘determination *in the last instance*’ by the economic base” (Althusser 2014, p. 54). La estructura de determinaciones funciona, entonces, del siguiente modo: la superestructura es “relativamente autónoma” respecto a la base, pero reposa sobre la misma. Aparece entonces el problema de explorar qué puede implicar la relativa autonomía de la superestructura, y ello llevará a Althusser a introducir nuevas delimitaciones a su concepto de ideología.

En primer lugar, se afirmará que la ideología no tiene historia²², pero que a la vez penetra en los individuos a través de algún mecanismo. Sobre este punto, una de las preguntas más importantes que una teoría de la ideología debe responder es cómo los aparatos ideológicos de Estado, así como sus prácticas, llegan a penetrar en individuos concretos a nivel de sus ideas y actos, esto es, a nivel de su existencia concreta del día a día (Althusser 2014, p. 177). Antes hemos mencionado que ello ocurría a través de procesos en gran medida inconscientes, por lo que se puede adivinar que el mecanismo para el alineamiento ideológico no requerirá de una represión de características físicas. La pregunta por el mecanismo se puede, entonces, plantear en los siguientes términos: “(...) we have not shown by what mechanism ideology makes individuals ‘act all by themselves’ without there being any need to pose a policeman behind each and every one of them.” (Althusser 2014, p. 177). Desde luego, hay una hipótesis generalizada por la cual existe un titiritero maestro que controla desde las sombras las voluntades personales. Esta hipótesis, en su versión totalitaria, se generaliza en la figura de un Gran Inquisidor, figura que nos permite explicar fácilmente el mecanismo del alineamiento ideológico, pero que, como se podrá anticipar, es un tipo de explicación que para Althusser resulta poco plausible, no más que un mito.

No obstante, desentrañar la razón por la cual la hipótesis del Gran Inquisidor resulta poco plausible requiere de una distinción entre explotación y represión. El primer error será, entonces, que la hipótesis del Gran Inquisidor asimila y reemplaza la explotación con la represión, y ello conduce a un segundo error consistente en mostrar a la acción de la ideología como represión pura y simple. Esta doble equivocidad constituye, en suma, una reducción político-teórica de un fenómeno mucho más complejo (Althusser 2014, p. 178). Pero la reducción tiene un segundo efecto llamativo, que consiste en, por ejemplo, reemplazar el objeto de crítica y lucha desde la ideología burguesa hacia el rol represivo de un policía teórico:

This explains why Action could come out with the slogan: 'Get rid of the cop in your head!' That is a proposition that can be thought and uttered only if one whisks ideology 'under the carpet' or confounds it, purely and simply, with repression. From that standpoint, Action's slogan is a little theoretical gem. For, instead of saying: 'Fight false ideas, destroy the false ideas you have in your heads - the false ideas with which the ideology of the dominant class pulls the wool over your eyes, and replace them with accurate ideas that will enable you to join the revolutionary class's struggle to end exploitation and the repression that sustains it!', Action declares: 'Get rid of the cop in your head!' *This slogan, which deserves a place in the Museum of the History of Masterpieces of Theoretical and Political Error, quite simply replaces ideas, as is obvious enough, with the cop. That is, it replaces the role of subjection*

²² La afirmación sobre la falta de historia de la ideología es críptica. Creemos que una interpretación acertada de esta va en el sentido de que la ideología es una necesidad funcional de todas las sociedades, por lo que no es particular de algún modo de producción concreto.

played by bourgeois ideology with the repressive role played by the police. (Althusser 2014, p. 178, cursivas agregadas).

Frente al fracaso de la hipótesis del Gran Inquisidor, una segunda vía –no tan ingenua– se puede rastrear a partir del pensamiento de Platón, quien era consciente de que una ideología no se puede sostener mediante el mero recurso a la represión. Así, retomando tópicos que se remontan tan atrás como la lectura epistemológica del mito de la caverna, Althusser volverá sobre su caracterización de la ideología entendida como una representación imaginaria, pero para desarrollarla con mayor sutileza teórica. Ahora aparecerá, entonces, como una representación imaginaria de la relación imaginaria de los individuos con sus reales condiciones de existencia (Althusser 2014, p. 181). Esta presentación, aún criptica, requerirá de tesis complementarias que permitirán su comprensión.

La primera de estas tesis afirma que la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus reales condiciones de existencia. Podríamos plantear una pregunta al respecto, ¿por qué la gente necesita de la representación imaginaria de una relación imaginaria de condiciones reales de existencia? Aquí hay dos posibilidades: (i) ya sea porque, nuevamente, hay un sujeto (déspota, un clérigo²³, etc.) o clase social (una clase dominante) responsable de un engaño, esta vez mucho más sutil y complejo que el de la hipótesis del Gran Inquisidor, o (ii) porque hay una alienación material que domina las condiciones de existencia de las personas, que era la hipótesis de la obra de juventud de Marx y de su lectura de Feuerbach. Sin embargo, ambas interpretaciones “(...) take literally the thesis which they presuppose and on which they are based: that what is reflected in the imaginary representation of the world found in an ideology is people’s conditions of existence, hence their real world” (Althusser 2014, pp. 182-183). Si se ha notado atentamente, además, ninguna de estas alternativas satisface la condición definicional impuesta por Althusser, esto es, la condición de una doble relación imaginaria, que opera primero sobre la representación y luego sobre las relaciones entre las personas. En realidad, señalará Althusser, las personas no representan sus condiciones reales de existencia en la ideología, sino su relación con esas condiciones reales: “every ideology represents, in its necessarily imaginary distortion, not the existing relations of production (and the other relations deriving from them), but, above all, individuals (imaginary) relation to the relations of production and the relations deriving from them.” (Althusser 2014, p. 183). Ello trae como resultado que Althusser transforme la pregunta sobre por qué se necesita la distorsión ideológica por una pregunta distinta: ¿por qué la representación que los individuos hacen de su relación (individual) con las relaciones sociales que gobiernan sus condiciones de existencia y sus vidas individuales y colectivas es necesariamente imaginaria? Ello conduce al autor francés a una segunda tesis: la ideología posee una existencia material (Althusser 2014, p. 184).

La existencia material de la ideología se realiza a través de un aparato ideológico de Estado. Ahora bien, como es evidente, la existencia material de una instancia ideológica no posee las mismas características que la de los objetos físicos como una piedra. Althusser, en este punto, se remonta a los sentidos de existencia propuestos por Aristóteles. Para el estagirita existían diversos modos en que se expresa la materia, esto es, sus modalidades: el modo de existencia de la ideología se da a través del

²³ Proto-teorías de la ideología de estas características se pueden encontrar en la obra de Helvecio y Holbach, quienes plantearon la idea de un engaño sacerdotal que se mantiene “con el fin de resguardar su poder y riqueza.” (Larraín 2007, p. 19).

comportamiento del individuo cuya “consciencia” se encuentra determinada ideológicamente: “(...) we observe that the ideological representation of ideology is itself forced to recognize that every subject endowed with consciousness/a conscience and believing in the ideas that it inspires in her or freely accepts should ‘act in accordance with her ideas’ and therefore inscribe her own ideas as free subject in the acts of her material practice. If she fails to, ‘that is not good’” (Althusser 2014, p. 185).

A este primer sentido de existencia material se suma uno segundo, por el cual la ideología se inscribe en prácticas reguladas por rituales que, al final de cuentas, están definidos por aparatos ideológicos (Althusser 2014, p. 187; Cfr. Larraín 1983, p. 94). El agente central de la existencia material de la ideología es el sujeto, razón por la cual Althusser va a proponer dos tesis complementarias: (i) no hay práctica alguna excepto por y bajo una ideología; y (ii) no hay ideología, excepto por el sujeto y para sujetos (2014, p. 187). La conclusión de ello es una nueva tesis explícita: la ideología interpela a los individuos en tanto sujetos (2014, p. 188). Ahora bien, esta última tesis es algo problemática porque como el mismo Althusser reconoce, el término o categoría de “sujeto” parece desde ya un producto de la ideología jurídica burguesa. No obstante, dicha categoría ya poseía sucedáneos en la noción de alma en Platón y otros conceptos presentados a lo largo de la historia del pensamiento. En ese sentido, estamos frente a una categoría constitutiva de toda ideología, en la medida que –nuevamente– la ideología no posee una historia: el hombre, en suma, es un animal ideológico (2014, p. 188). Un corolario central de esta afirmación es que los individuos son siempre sujetos, con lo que no hay un “afuera” de la ideología (2014, p. 192).

Para concluir con el complejo funcionamiento de la ideología, Althusser se preguntará cómo es que la ideología funciona concretamente. La respuesta es que lo hace generando sujeción por parte de los sujetos, esto es, haciéndolos ir o andar, o constituyéndolos (2014, p. 199). Hay, sin embargo, un aspecto supraindividual en el que la ideología también funciona, y es a través de la sujeción de los sujetos a varias ideologías locales relativamente independientes, pero unificadas bajo la figura central de una ideología de Estado, de ahí la terminología de “aparatos ideológicos de Estado”.

2.4. Ciencia, filosofía como epistemología e ideología

Uno de los aspectos más controvertidos de la reconstrucción althusseriana de la obra de Marx y del concepto de ideología consiste en su caracterización del objeto de la filosofía, y su relación con la ciencia. Para comprender las perplejidades que esta relación puede generar resulta conveniente retornar nuevamente sobre cuestiones asociadas al desarrollo de los intereses de investigación en el pensamiento de Althusser. En la entrevista *La filosofía: arma de la revolución*, a la que ya hemos hecho alusión, el teórico francés señala:

Lo que me interesaba 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 una crítica racional y rigurosa (Althusser 2010, p. 5).

Lo que buscaba Althusser mediante el andamiaje conceptual construido, y su reinterpretación del devenir de la obra de Marx era, en última instancia, desterrar la ideología presente en el análisis histórico, y lograr con ello reemplazar la crítica moral

por una crítica científica. Las armas con las que contaba el marxismo para ello eran dos, que debían ser perfiladas y desarrolladas en todo su potencial teórico: una ciencia llamada materialismo histórico y una filosofía llamada materialismo dialéctico. La combinación de ambas supone un retorno a una teoría auténticamente marxista-leninista (Althusser 2010, p. 6).

La teoría, sin embargo, se va a desarrollar a partir de la tesis de una precedencia de la ciencia sobre la filosofía (“(...) en la teoría marxista, la filosofía está retrasada en relación a la ciencia de la historia” (2010, 7)), y sobre la tesis de los continentes de conocimiento. En ese escenario, Marx sería responsable de haber fundado propiamente una nueva ciencia de la historia (Althusser 2010, p. 7). Ahora bien, a pesar de dar la impresión de articular una concepción reduccionista sobre la función de la filosofía para la teoría (ciencia + filosofía) marxista, Althusser va a llamar la atención sobre dos desviaciones que llevaron a un sobredimensionamiento ya sea de la ciencia como de la filosofía. Del lado de la derecha se produjo una supresión de la filosofía, con el resultado de una ciencia positivista, mientras que del lado izquierdo se produjo una supresión de la ciencia, con un resultado subjetivista (2010, p. 7).

Que tanto la ciencia como la filosofía sean importantes para la teoría no responde, sin embargo, a la pregunta por la relación que articula a ambos componentes. Y en Althusser esta relación es ciertamente una de precedencia de la ciencia sobre la filosofía: “Las transformaciones de la filosofía son siempre la contrapartida de los grandes descubrimientos científicos. *En lo esencial*, llegan, por lo tanto, de *rebote*” (2010, p. 8). La historia, narrada a través de la metáfora de los continentes de conocimiento, es extremadamente esquemática incluso en los términos althusserianos, y se desarrolla del siguiente modo: el continente-Matemáticas hizo posible la aparición de un sistema filosófico como el de Platón. Este, a su vez, se vio revolucionado con el desarrollo del continente-Física, que hizo posible la emergencia de un sistema filosófico como el de Descartes. Finalmente, la importancia histórica de Marx sería doble, pues tanto inauguró el continente-Historia, en el terreno de la ciencia, como posibilitó la emergencia del materialismo dialéctico en filosofía (Althusser 2010, pp. 7-8).

No obstante lo hasta aquí señalado, se habrá notado que el énfasis de Althusser consiste en definir a la filosofía por oposición o como consecuencia de lo que ocurre en las ciencias. Esta unilateralidad es programáticamente corregida en un comentario al lector para una nueva edición de *Lire le capital* de 1968. Aquí Althusser apunta que la definición de la filosofía como “Teoría de la práctica teórica” es unilateral, pues no toma en cuenta su relación orgánica con la política: “Definir unilateralmente la filosofía como Teoría de la práctica teórica, por lo tanto acentuar unilateralmente la relación filosofía-ciencias, es correr el riesgo de provocar efectos y ecos teoricitas, sea especulativos, sea positivistas.” (Althusser 2010, p. 4). En buena cuenta, este comentario, apenas esbozado, revela que mientras que en sus inicios Althusser concibió a la filosofía como una empresa esencialmente epistemológica, en su obra posterior a 1968 tratará de mostrar la vinculación entre epistemología y las variantes de filosofía práctica y social. Un ejemplo claro de la etapa epistemológica de las investigaciones de Althusser lo encontramos en una cita de *Crítica a la exposición de los principios marxistas* donde el autor francés señala:

Para poder “tomar” en Marx los principios del marxismo debemos por lo tanto haber expuesto y resuelto este problema previo: ¿cuáles son los textos de Marx que podemos aceptar como marxistas? Dicho de otro modo, debemos plantear al mismo Marx una simple y muy natural

interrogación: ¿a partir de qué momento, de qué obra, Marx, que como todo intelectual burgués de la década del 40 necesariamente ha pensado en el seno de la ideología (idealista) dominante, ha roto con ella, ha fundado los cimientos de su teoría revolucionaria? (Althusser 1976, pp. 35-36).

Frente a este tenor que unilateraliza la labor de la filosofía, que aparece sólo vinculada por oposición con la ciencia, en *Elementos de autocrítica* Althusser presentará un panorama bifronte, en el que la filosofía se vincula también con la política. Lo relevante de ello es que también tiene repercusiones importantes para la tesis de la ruptura epistemológica:

Esta tesis era justa y lo sigue siendo [la tesis de la ruptura epistemológica]
Pero en vez de dar a este hecho teórico toda su dimensión social, política, ideológica y teórica, lo reduce a las dimensiones de un hecho *teórico* limitado: la “ruptura epistemológica”, observable en las obras de Marx a partir de 1845. Obrando así, me encontré abocado a una interpretación *racionalista* de la “ruptura” oponiendo la *verdad* al *error* bajo las especies de la oposición especulativa de “la” ciencia y de “la” ideología, dentro de la cual el antagonismo del marxismo y de la ideología burguesa no sería sino un caso particular. Reducción + Interpretación: la lucha de clases se encontraba prácticamente ausente de esta escena racionalista/especulativa. Todos los defectos de mi teoricismo derivan de esta reducción y de esta interpretación racionalista/especulativa. (1975, p. 12; citado por Patrón en 1980, p. 174).

En esta cita, Althusser plantea un escenario en el que la lucha de clases hace su aparición en un panorama antes dominado por elementos esencialmente teóricos o, como los llama Althusser, racionalista/especulativos. De esta manera, la lucha de clases se convierte en la praxis de la teoría, el medio para conciliar a la filosofía con la política.

2.5. Dos críticas a Althusser

El proyecto de Louis Althusser es bastante complejo y ciertamente original. En esa medida, sus méritos deberían medirse no sólo a partir de la fidelidad que mantiene con una lectura más canónica de la obra de Marx. Por tomar un ejemplo, la propuesta de una teoría descriptiva de la ideología en tanto teoría de la representación aparece como prometedora, pero un análisis de sus posibilidades y falencias escapa a la finalidad de la presente investigación. Habiendo hecho esta aclaración previa, resulta relevante plantear dos críticas a la lectura althusseriana de la obra de Marx, y, en concreto, de su teoría de la ideología. Dichas críticas serán, además, fundamentales para el planteamiento del proyecto hermenéutico de la presente investigación.

1) *La radicalidad de la tesis rupturista desde una exégesis de la obra marxiana*

El primer problema es propiamente exegético respecto a la obra de Karl Marx, y se vincula con la plausibilidad y presencia de pasajes textuales en la obra de Marx a partir de los cuales se pueda colegir la tesis de la ruptura. Desde ya esto es un problema porque, como apunta Larraín, Althusser propone una “lectura sintomática” de la obra del filósofo de Tréveris (2008, pp. 123-124). La lectura sintomática emplea como categoría central la de “problemática”, a la que nos hemos referido indirectamente hasta aquí, y que es esquiva incluso en la misma obra de Althusser. En un fragmento de *Lire le capital*, el filósofo francés definirá a dicha noción como “(...) la matriz teórico-sistemática del planteamiento de todo problema que concierne al objeto de la teoría.” (2010, p. 168). Una lectura sobre la problemática implica leer a Marx a través no solamente de los argumentos y conceptos presentes en su obra, sino además a través de su biografía, de las omisiones en sus textos y de las ambigüedades que recorren la misma. Esta es una suposición sugerente pero aquí adoptaremos una metodología alternativa y más tradicional.

Así, asumiendo una lectura más tradicional de los textos marxianos se puede arribar a una crítica formulada por Patrón a la obra de Althusser, frente a la ausencia de evidencia textual contundente para respaldar la tesis de un cambio de problemática y de una ruptura epistemológica:

Si esta 'lectura' se nos presenta así de arbitraria, ¿por qué no podemos (cuando menos como posibilidad) tomar en consideración una tesis diferente: que estos conceptos de 1844 constituyen una primera posibilidad y forma de la precisión conceptual que Marx logrará más adelante (...); que ellos son el marco general y fundamental en el que se inscribe *todo* Marx?" (1980, p. 87).

El ejemplo que propone Patrón al respecto es interesante, y atañe al concepto de "trabajo". Así, a pesar de que cualquier lector atento de la obra de Marx podrá notar que hay una evolución teórica de dicho concepto a lo largo de la vasta obra marxiana, ello es distinto a argumentar que existe una ruptura entre el concepto de trabajo de los escritos de juventud frente a los de madurez. Hipótesis exegéticas alternativas serían la de complejización, precisión, desarrollo, entre otras nociones:

Así, por ejemplo, decir en los *Manuscritos* que el trabajo es la "esencia del hombre", no implica plantear al trabajo humano como "pura creación", desconociendo las condiciones materiales del mismo; Marx habla muy claramente en dicho texto del trabajo como: "*la actividad vital, la vida productiva misma*" y de la naturaleza como: "*un medio de subsistencia inmediato*" y "*la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital*" (del hombre, se entiende). (Patrón 1980, p. 89).

Más aún:

Podemos tomar en cuenta la posibilidad de pensar que estos conceptos filosóficos no tienen que ser negados para dar paso a precisiones posteriores; ellos podrían –tal vez– ser una primera forma de aproximación (...) a la comprensión de la historia y las sociedades, constituyéndose así en un marco general y fundamental de comprensión de las mismas. (Patrón 1980, p. 90).

Frente a la radicalidad de la tesis de la ruptura, en la presente investigación no se tomará dicha ruptura como una premisa previa, que se busca probar luego a través de la selección parcial de pasajes que abonen a favor de dicha tesis, sino que se partirá de una lectura sistemática de obras de diversos periodos de la obra de Marx para encontrar una evolución en el concepto de ideología. ¿Existe una relación conceptual entre la noción de "inversión", "alienación", "ideología" y "fetichismo"? Es algo que no se logrará responder sino hasta presentar un panorama complejo de la evolución de la obra del propio Marx. Dicha labor nos debería conducir, si la lectura aquí planteada es plausible, a un complejo concepto de ideología que se articula a través de cuatro dimensiones que, a su vez, guardan relaciones entre sí. El esbozo de este intento se desarrollará en los capítulos restantes de la presente investigación.

2) *El problema del énfasis descriptivo*

Esta segunda crítica debe ser presentada con extrema cautela. Por una parte, es verdad que para Althusser el potencial revolucionario y emancipador de la teoría marxista es amplio, y es por ello que en pasajes relevantes retoma el rol de la clase obrera y –a través de Lenin y Gramsci– la noción de "intelectual orgánico" (Althusser 2010, p. 6). En este entramado, parece existir una disposición que premune a la clase obrera frente a ciertos mecanismos ideológicos, y que Althusser llama "instinto de clase". En sus propias palabras:

La *posición de clase* proletaria es algo más que el simple “instinto de clase” proletario. Es la conciencia y la práctica conformes a la realidad *objetiva* de la lucha de clases proletarias. El instinto de clase es subjetivo y espontáneo. La posición de clase es objetiva y racional. Para adoptar posiciones de clase proletarias basta *educar* el instinto de clase de los propietarios; por el contrario, el instinto de clase de los pequeñoburgueses y de los intelectuales debe ser *revolucionado*. (Althusser 2010, p. 6).

La posición de clase parece encontrarse más cerca de una percepción teórica, esto es, científico-filosófica, de la realidad, liberada de apariencias de objetividad, y que se puede educar. Sin embargo, a esta facultad teórica adquirida le antecede la generación de una disposición en el sujeto para comprender los alcances de la teoría, esto es lo que Althusser llama instinto de clase. Este instinto se encuentra ya presente en la clase proletaria, y es por ello que el paso a las posiciones de clase es, en ellos, un proceso menos complicado. De ahí se deriva la observación de que en los intelectuales pequeñoburgueses se debe producir una revolución de su instinto de clase. ¿Qué podemos extraer de estas complejas e incompletas observaciones de Althusser? Desde nuestro punto de vista dos tesis: (i) que la posición de clase se determina por el nivel de correspondencia entre la teoría y la realidad objetiva de la lucha de clases, por lo que se puede deducir que la posición de la clase obrera escapa a la lógica recursiva de la ideología como representación perpetua extendida en todo el espectro social; y (ii) que una condición de posibilidad para que la posición de clase no devenga en una actitud teórico-abstracta frente a la realidad es que además de la posición de clase, se revolucione el instinto de clase. Desde la lectura que aquí se plantea, la posición de clase es una noción teórica, mientras que el instinto de clase es una predisposición para la acción, una noción práctica.

Lo anterior nos permite ingresar a la distinción entre una dimensión descriptiva y una crítica en la teoría de la ideología. La crítica entonces se puede formular del siguiente modo: la teoría de la ideología como representación imaginaria de relaciones imaginarias de los individuos con sus reales condiciones de existencia, sólo puede subvertirse a través del par opuesto de ciencia, que, en vena positivista, es caracterizada como aquella que permite un acceso objetivo a la realidad. Pero como apunta Leopold (2013, pp. 35 y ss.), la teoría marxiana no concluye en observaciones de ese tipo, sino que requiere de una consecuencia en el plano de la praxis, una dimensión crítica (o, en Althusser, un método para educar o revolucionar el instinto de clase). Para Leopold, la pérdida de un enfoque crítico posee dimensiones explicativas y emancipatorias (Cfr. Larraín 2007, p. 64). A nivel explicativo, la pérdida consiste en que ya no se puede responder a un enigma relevante para Marx, consistente en dar cuenta del alto nivel de estabilidad presente en sociedades divididas en clases sociales:

Marx's puzzle was to explain the considerable stability of class-divided societies which are flawed in ways which frustrate human flourishing and promote the material interests of a ruling minority. Part of his solution is to claim that the dominant ideas in class-divided societies are often false or misleading in a fashion that redounds to the advantage of the economically dominant class, typically by concealing or misrepresenting or justifying the flaws in those societies. (One might, of course, allow the Marxian problem without endorsing their solution, but the latter does not look obviously implausible.) (Leopold 2013, p. 35).

Si las ideas dominantes redundan en beneficio de una clase social económicamente aventajada, la consecuencia práctica consiste en transformar el sistema social que hace posible la vigencia y validez de dichas ideas. En suma: representación imaginaria y transformación de dicha representación mediante la acción política.

Por su parte, a nivel emancipatorio, el problema de un enfoque puramente (o principalmente) descriptivo consiste en que se eclipsan las ambiciones positivas o constructivas de la teoría de la ideología: “Marx not only diagnoses a social ill, he seeks to cure it; that is, he envisages, and strives to bring about, a society which does not rely on false and misleading ideas in order to be stable.” (Leopold 2013, p. 36). En última instancia, una teoría de la ideología eminentemente descriptiva termina trazando una tajante escisión entre el problema de la ideología y el problema de la emancipación humana, y esta es una consecuencia que no parece deseable para un enfoque más holista como el de Marx, y más aun tomando en cuenta la doble dimensión de la praxis (piénsese en la tesis III de las *Tesis sobre Feuerbach*²⁴), en tanto trabajo y en tanto práctica revolucionaria (Larraín 2007, p. 60). Los ecos más contemporáneos de esta escisión entre descripción y crítica (y transformación) se encuentran en las variantes postestructuralistas de la ideología, enfrascadas en problemas de recursividad (si la ideología es constitutiva del discurso, es más, es una condición de posibilidad del mismo, ¿desde dónde se enuncia el discurso sobre la ideología, y cuál es su carácter?) y de pérdida de potencial emancipatorio (Cfr. Ramadanovic –para el caso de Žižek– 2014, pp. 119-138). Frente a este panorama, la lectura propuesta en la presente investigación tratará de incorporar la dimensión crítica de la teoría de la ideología ahí donde esta sea relevante para el proyecto global de Marx.

3. Replanteamiento del problema de la ideología: la propuesta de Larraín

Una de las tesis principales de esta investigación se puede formular, siguiendo a Larraín, del siguiente modo:

Although the elements of Marx's concept of ideology are scattered, are not systematically elaborated and are sometimes ambiguously presented, there is a remarkable continuity and consistency in Marx's treatment. Certain basic themes and ideas run throughout Marx's intellectual development, from the early critique of religion and of Hegel's conception of the state, to the unmasking of mystified economic appearances and of the seemingly liberal political principles of bourgeois political philosophy. (1983, p. 41).

Como se podrá inferir de esta observación, aquí se parte de la premisa de que la tesis althusseriana de la ruptura es, en el mejor de los escenarios, imprecisa, y en el peor, simplemente errónea. Ahora bien, no todo en dicha tesis debe ser desechado. Principalmente, el ejercicio de periodización de la obra marxiana es una empresa necesaria para cualquier análisis riguroso de la obra del filósofo alemán. En este extremo, siguiendo en cierta medida una periodización de raíz althusseriana (aunque como se sabe, la división de la obra de Marx entre escritos de juventud y de madurez es una distinción hoy en día pacíficamente aceptada en un gran sector de la literatura especializada), Larraín va a dividir a la obra de Marx en tres periodos:

- (i) *Obras de juventud*, marcadas por discusiones filosóficas propias del idealismo alemán, y por exploraciones basadas en una antropología feuerbachiana. Como apunta Larraín: “Hay un granito de verdad en la afirmación de Althusser que la ‘problemática’ de esta etapa no fue completamente Marxista. Pero esto solo puede significar que los parámetros principales de la discusión estaban establecidos por Hegel y las contribuciones más originales de Marx todavía no

²⁴ Que, en el fragmento aquí relevante señala: “La conciencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, solo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*.” (TF, p. 500).

se habían producido. De ningún modo significa que se necesitara una ‘ruptura epistemológica’ para llegar a ellas, porque fue precisamente este debate filosófico el que condujo a Marx a la etapa siguiente.” (2007, p. 39). En lo relacionado a la discusión sobre la ideología, este periodo ofrece una caracterización básicamente negativa de la misma, que se puede resumir en una crítica a formas distorsionadas de pensamiento. Dichas formas son descritas como inversiones (no se emplea aún el término “ideología”) y no son meros fenómenos de la conciencia, sino que poseen una base real cuyo sustrato son contradicciones sociales: “(...) para Marx no es la alienación de la conciencia la que genera una realidad objetiva invertida, sino una realidad invertida la que genera una conciencia invertida” (Larraín 2007, p. 48). Finalmente, la función de las inversiones consiste en solucionar un problema social real a través de una salida a nivel de la conciencia: “De este modo la religión proyecta una recompensa en el cielo por los sufrimientos reales de esta tierra, mientras la concepción idealista del Estado resuelve en la pura teoría la separación entre sociedad civil y sociedad política que el capitalismo intensifica.” (Larraín 2007, p. 45). Siguiendo a Althusser y a Rafael Echevarría, Larraín señala que este periodo se extiende hasta 1844.

- (ii) *Segundo periodo*, que comprende las obras de construcción del materialismo histórico. Aquí Marx y Engels, como apunta Larraín, se enfrentan a dos frentes: el del materialismo mecanicista y el del idealismo, y ello explica el porqué de varias ambigüedades presentes en la noción de ideología (2007, p. 54). Este periodo es el más importante desde el punto de vista teórico porque el sistema categorial con el que comienza a trabajar Marx es propio y ya no centralmente heredado de Hegel o Feuerbach, aunque conceptos como el de “relaciones de producción”, “fuerza de trabajo” y “propiedad privada de los medios de producción” aun no se encuentran desarrollados (Larraín 2007, p. 52). Asimismo, es el periodo en el que hace su aparición la noción de ideología, y en la cual el materialismo histórico emerge como un retorno a las prácticas materiales frente a la mera crítica filosófica. No obstante, una falencia crucial empuja a Marx a concretizar su análisis teórico en alguna configuración social, cuestión que logrará realizar en su etapa de madurez: “La paradoja de esta etapa del trabajo de Marx es que él ha concluido, teóricamente, que es necesario partir de la práctica para explicar tanto las ideas como la ideología, y, sin embargo, no ha llevado a cabo todavía ningún análisis concreto de las prácticas en las sociedades capitalistas.”²⁵ (Larraín 2007, p. 78). Siguiendo nuevamente a Echevarría, Larraín traza un periodo temporal que se extiende entre 1845 y 1857, y que tiene como obras importantes las *Tesis sobre Feuerbach* y *La Ideología Alemana*.
- (iii) Finalmente, un *tercer periodo* se extiende desde los *Grundrisse* en adelante, es decir, desde 1858. Hay dos aspectos relevantes en este periodo: a nivel filosófico, el regreso a una lectura crítica de Hegel, pero esta vez ya no de su *Filosofía del Derecho* sino de *La Ciencia de la Lógica*. Dicha lectura permitirá a Marx introducir una dimensión dialéctica a la economía política, que ha sido

²⁵ Esta aseveración de Larraín debe ser tomada con reservas. Parece ser que la paradoja a la que hace alusión el autor solo se configura en el escenario de una perspectiva empirista e inductiva del quehacer de la Filosofía. En el caso de una concepción materialista de la historia, esta puede formularse en términos filosófico-generales, a través de una teoría de la praxis humana, y luego ser evaluada mediante análisis históricos concretos (que Marx realizó en varias ocasiones a lo largo de su producción política y periodística). Debo esta observación a Levy del Aguila.

una cuestión de amplio debate y que corrientes como el marxismo analítico trataron de expectorar de su lectura de obras como *El Capital* (Cfr. Kirkpatrick 1994, pp. 37 y ss.). Por otra parte, a nivel económico, Marx descenderá aún más en su teoría sobre la praxis, llevando los postulados teórico-históricos del segundo periodo hacia un “análisis detallado de las relaciones sociales capitalistas” (Larraín 2007, p. 39). La práctica desaparición de la noción de ideología será reemplazada por categorías como la de “fetichismo”. Como apunta G.A. Cohen, sin embargo, es importante tomar en cuenta que tanto el “fetichismo de la mercancía” como el “fetichismo del capital”, dos categorías importantes para el desarrollo de *El Capital*, toman como arquetipo la crítica de la ideología religiosa, presente en los periodos anteriores de la obra de Marx: “The term ‘fetish’ derives from discourse about religion. In religious fetishism an activity of thought, a cultural process, vests an object with apparent power. (...) if a culture makes a fetish of an object, its members come to perceive it as endowed with the power. What is mistakenly attributed to it is experienced as inhering in it. The fetish then manifests itself as endowed with a power which in truth it lacks.” (Cohen 1978, p. 115). Ya tendremos espacio para analizar la tesis de Cohen en el capítulo 4 de esta investigación. Sin embargo, lo que aquí es importante resaltar es la relación de enriquecimiento y complejización de nociones que estaban presentes en las anteriores fases del desarrollo del pensamiento de Marx, en lugar de una simple prescindencia de su obra anterior a partir de una ruptura.

La periodización propuesta por Larraín ofrece la oportunidad de explorar el desarrollo individual de la obra marxiana sin necesidad del recurso a la hipótesis de la ruptura epistemológica. No obstante, es importante tomar en cuenta un apunte metodológico que recoge Schmidt en la Introducción de su *El concepto de naturaleza en Marx*, en el sentido de buscar una “vinculación genética” entre los puntos abordados en las obras de juventud y las del periodo intermedio y maduro, ello de cara a no reducir el pensamiento filosófico marxiano a las categorías antropológicas feuerbachianas o a premisas idealistas (Schmidt 2011, p. 12). Asimismo, la aproximación propuesta por Larraín permite explorar las relaciones que existen entre la dimensión descriptiva y crítica de la ideología, que, como apuntamos *supra*, se relaciona a su vez con la noción marxiana de praxis. Es por esta razón que, sin coincidir con todos los aspectos de la interpretación propuesta por dicho autor, aquí se tomarán las premisas fundamentales de su reconstrucción: (i) una tesis del desarrollo progresivo y complejización de la noción de ideología, que no siempre aparece desarrollada con el mismo nombre, y (ii) una recuperación, a través de la praxis, de la dimensión crítica del concepto. Este proyecto emprendido a partir de ambas premisas es el que se llevará a cabo en los siguientes capítulos.

[Capítulo 2]

Dimensión crítica de la teoría de la ideología: la herencia hegeliana y feuerbachiana del joven Marx

El presente capítulo se aboca al análisis de la primera fase de desarrollo de la teoría de la ideología de Karl Marx. En términos biográficos, la teoría que incipientemente se desarrolla en este periodo comprende los llamados escritos de juventud, elaborados en la veintena de Marx, y que con mayor precisión Leopold enmarca entre marzo de 1843 y setiembre de 1845, antes de que Marx escriba *La ideología alemana* (2007, p. 10).

Esta fase corresponde a la que hemos llamado *dimensión crítica* de la teoría de la ideología, y tal vez el rasgo más resaltante de dicha dimensión consiste en la inversión del sistema especulativo hegeliano, en aras de una filosofía que parte de lo real. Ahora bien, la metáfora de la inversión no se encuentra exenta de problemas. En primer lugar, el acercamiento del joven Marx respecto a la obra de Hegel era aún incipiente e incompleto. El manuscrito sobre la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* o *Manuscrito de Kreuznach* data de 1843, cuando Marx tenía 25 años²⁶. Como señala Del Aguila, en dicho texto la vena de Marx es neohegeliana y retoma la pretensión formulada por Feuerbach de reconciliar al hombre y a la historia humana en general consigo misma, a través de una liberación de las mediaciones en las que se ha visto inmerso en la Modernidad y debido a un pensamiento de tipo especulativo (2013, p. 220).

Esta relación de tensión con la obra de otros autores será el rasgo más resaltante de la obra juvenil marxiana. Comentando al respecto, Leopold señala:

It is a striking feature of the early writings that, almost without exception, Marx proceeds by criticizing the writings of others. The *Kritik* is a critical commentary on Hegel's *Rechtsphilosophie*; 'Zur Judenfrage' and *Die heilige Familie* are attacks on the work of Bruno Bauer; the 'Kritische Randglossen' is a polemic against Arnold Ruge's journalism; and so on. (2007, p. 9).

No será sino hasta 1858 –al inicio de lo que llamaremos la etapa de madurez de su obra– que Marx emprenderá una lectura sistemática de *El sistema de la Lógica*, y tendrá una noción comprensiva del proyecto hegeliano, una de cuyas aplicaciones es precisamente su filosofía del derecho²⁷. De este modo, la etapa crítica se caracteriza más que por una

²⁶ Al respecto véase Blumemberg (1999, pp. 37 ss.), Del Aguila (2013, p. 220), Prior (2010, p. 13) y Leopold (2007, pp. 10 y ss.).

²⁷ Recientemente Miguel Giusti ha planteado la discusión sobre si es necesario –en algún sentido– asumir el sistema especulativo de la *Ciencia de la Lógica*, para comprender adecuadamente la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Más aún, la *Ciencia de la Lógica*, en una primera interpretación, funciona como el cimiento conceptual-especulativo del que se deriva la presencia del despliegue del espíritu en el ámbito práctico social. Frente a esta primera lectura –enfaticada por Hegel en numerosas ocasiones a lo largo de la *Filosofía del Derecho*– autores contemporáneos como Axel Honneth (2014a) han tratado de dar plausibilidad al proyecto hegeliano en un contexto post-metafísico. La tesis de fondo de estos autores es que, aun contra Hegel, la *Ciencia de la Lógica* no es esencial para la comprensión y estructura conceptual de la *Filosofía del Derecho*. Ahora bien, el asunto no termina en este punto pues a pesar de que exista discrepancia sobre la dependencia conceptual de ambas obras, no existe demasiada discrepancia respecto de la dependencia metodológica de la *Filosofía del Derecho* respecto de la *Ciencia de la Lógica*. La tesis

exégesis sutil del pensamiento hegeliano, por el desarrollo de tesis propias sobre cómo y dónde ha de comenzar el quehacer filosófico-político. Ahora bien, aun en la obra de madurez, en la que Marx ya conoce el sistema lógico hegeliano, podemos identificar un rechazo innegociable con la especulación de corte teleológico.

En segundo lugar, este momento crítico de desarrollo del pensamiento marxiano también va de la mano con la lectura de la obra de Ludwig Feuerbach, y es de esta relación que se extrae el segundo elemento importante de este primer estadio del desarrollo de la teoría de la ideología: la ideología revela extrañamientos o enajenaciones, pero requiere de una praxis emancipatoria posterior a la revelación. No se puede combatir a la enajenación (en el caso de Feuerbach, religiosa) solamente mediante una revelación y denuncia beligerante. Parece necesario acompañar esta crítica con la exposición de un sistema de pensamiento en el que las relaciones ideológicas propuestas por la religión son acompañadas por una praxis emancipatoria. En su obra de juventud, este segundo elemento solo queda esbozado pues no será hasta la obra intermedia y de madurez que Marx logre desarrollar las herramientas teóricas y metodológicas para criticar el sistema ideológico que produce enajenación, y, en consecuencia, proponer una forma de relación social no ideológica.

Tomando en cuenta el tratamiento de estos dos puntos, el capítulo se ha dividido del siguiente modo: en (1) se esboza una breve nota de corte histórico sobre el redescubrimiento de la obra de juventud de Marx, que, si bien es fácilmente accesible a los estudiosos contemporáneos, supuso un enorme trabajo de edición y sistematización en el seno del proyecto *Marx-Engels Gesamtausgabe* (en adelante MEGA). En (2) la segunda sección se parte de una exposición sintética de las principales tesis de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, para luego contraponer dichas premisas con las conocidas críticas que Marx formula a la Filosofía del Estado. En (3) tornamos la atención a la crítica de la religión de Feuerbach, y de la emancipación judía en Bauer; y al análisis que, sobre las mismas, plantea Marx. No obstante, para una adecuada comprensión de dichas críticas en su contexto histórico-filosófico de origen, se presentará un excursus con la historia de los llamados jóvenes hegelianos en relación con Marx. A continuación, en (4) proponemos una caracterización transitoria del concepto de ideología en su dimensión negativa o crítica, entendida como el desenmascaramiento de una falsa conciencia que solo parte de un profundo análisis de la praxis social real. Como se puede ver, entonces, el principal objetivo del capítulo consiste en identificar los rasgos centrales que caracterizan a la primera etapa en el desarrollo del concepto de ideología en Karl Marx.

Finalmente, las obras analizadas en este capítulo corresponden al periodo comprendido, aproximadamente, entre los años 1843 y 1845. En concreto, analizaremos con mayor

compleja de Giusti es que “no es posible prescindir de la CL (ciencia de la lógica) en la FD (filosofía del derecho)” (Giusti 2015, p. 133). Ello es así en la medida en que existen tres niveles de presuposiciones lógicas que recorren ambas obras, y que Giusti llama inmediatas (o estrictamente metodológicas del pensamiento especulativo), mediatas (que se refieren al método de argumentación y a tópicos que Hegel ya había desarrollado en la *Ciencia de la Lógica* y en la *Enciclopedia*) y hermenéuticas, que se refieren al contexto histórico de gestación de una filosofía del espíritu objetivo. Para efectos de la presente argumentación, podremos, entonces, caracterizar el intento marxiano con la estrategia honnethiana, y a la estrategia de Giusti con la del propio Hegel. Frente a ambos extremos, a lo largo del capítulo trataremos de proponer una estrategia intermedia entre ambas, lo cual nos permitirá (i) plantear algunas críticas interpretativas de Marx frente a Hegel, pero (ii) sin dejar de tomar en cuenta que en el fondo subyace una crítica potente, precisamente la que se ha caracterizado como la inversión del sistema especulativo hegeliano.

profundidad las siguientes obras: (i) *La Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* (en adelante CFEH), (iii) las *Tesis sobre Feuerbach* (en adelante TF) y (iv) *Sobre la cuestión judía* (en adelante SCJ).

1. Nota histórica sobre el redescubrimiento de la obra de juventud de Marx

En *The Young Karl Marx*, David Leopold (2007) plantea un minucioso recorrido histórico sobre el desarrollo del pensamiento de Karl Marx en su obra de juventud. En este escenario, una de las cuestiones más llamativas para los investigadores de la obra marxiana resulta conocer el proceso de re-descubrimiento de los escritos juveniles del filósofo de Tréveris. Siguiendo de cerca la reconstrucción propuesta por Leopold, podemos trazar tres momentos importantes de dicho proceso: (1) algunos de los escritos de juventud, especialmente aquellos publicados en *Los anales franco-alemanes (Deutsch-Französische Jahrbücher)*, y entre los que se incluye *Sobre la cuestión judía (Zur Judenfrage)* fueron publicados en vida de Marx, pero contaron con una circulación restringida y un gran número de los ejemplares fueron retirados de librerías y estanterías por parte de las autoridades (Leopold 2007, pp. 1-2; Blumenberg 2000, pp. 37 y ss.). No obstante, dos textos de este periodo –en concreto, de 1842– contaron con una reimpresión durante la vida del autor: uno sobre la censura en Prusia y otro sobre el debate concerniente a la libertad de prensa en la Dieta Renana. Ambos textos fueron reimpresos en 1851 en un volumen titulado *Gesammelte Aufsätze von Karl Marx*, editado por Hermann Becker.

No obstante (2) la mayoría de textos de juventud permanecieron inéditos y es altamente probable que una cantidad importante de los mismos haya sido destruida o se encuentre perdida, debido a que la turbulenta década de 1840 llevó a Marx a pasar periodos de tiempo en tres países distintos: Alemania, Francia (donde, recordemos, Althusser señala que Marx descubrió la economía política) y Bélgica (Leopold 2007, p. 2, Blumenberg 2000, pp. 179-180). A la muerte de Marx en 1883, Engels emprendió una compleja tarea de edición y publicación de la obra inédita de Marx. No obstante, como apunta Leopold, la opinión de Engels respecto de la obra de juventud de Marx no era positiva, y por ello los escritos de juventud fueron relegados frente a obras cercanas al periodo de elaboración de *El capital*, o aquellas otras que ofrecieran una guía para el futuro del movimiento socialista. No obstante, aún enfrentados a este criterio de priorización, durante el periodo señalado vieron la luz escritos como *Las tesis sobre Feuerbach (Thesen über Feuerbach)*, que se publicaron en calidad de textos preparatorios a *La ideología alemana (Die deutsche Ideologie)*. Finalmente, (3) en 1927 se inició la recuperación sistemática y completa de la obra de juventud marxiana, con la publicación periódica de los volúmenes de MEGA²⁸ dirigida por David Ryazanov. Este proyecto inicial, sin embargo, mostró a un Marx distinto (el “Marx humanista”, en terminología althusseriana²⁹), y, por ende, generó incomodidad en la ortodoxia stalinista. Como apunta Leopold, es en parte por esta razón que se explica la cancelación del proyecto MEGA original, el exilio de Ryazanov, su posterior acusación de trotskista y su dramática ejecución en 1938 (Leopold 2007, p. 5).

El complejo panorama histórico de recuperación de la obra del joven Marx hasta aquí descrito nos brinda elementos para comprender la polarización de las lecturas de la obra

²⁸ Es importante mencionar que el proyecto original de MEGA, que Leopold llama MEGA1, fue suspendido en los años 30, y retomado como MEGA2 en 1975 (Leopold 2007, p. 4).

²⁹ En la misma línea véase Atienza & Ruiz Manero (1998, en especial p. 26).

marxiana que reinaba hacia mediados del siglo pasado. Así, como se vio en el capítulo 1, la obra de Althusser aparece, en gran medida, como una respuesta a la creciente literatura que ofrece un Marx humanista, cercano a tópicos filosófico-idealistas, y heredero directo de Hegel y Feuerbach. La obra de Althusser se ofrece como una defensa de la ortodoxia más cercana a Engels y a Lenin, una por la cual la obra tardía es una superación de los escritos de juventud. En todo caso, desde el punto de vista de una reconstrucción filosófica, es importante llamar la atención sobre el hecho de que el redescubrimiento del joven Marx nos permite afirmar que es recién desde, aproximadamente, fines de la década de 1970 que los especialistas cuentan con un material significativo de toda la evolución intelectual marxiana, lo cual permite elaborar teorías más fieles a la evolución de la obra del autor³⁰. Dicha tarea es un imperativo para conceptos tan complejos como el de ideología.

2. La crítica de Marx a la Filosofía del Estado de Hegel

En lo sucesivo se presentarán las líneas maestras de la crítica marxiana a la Filosofía del Estado de Hegel. La sección crucial para la presente investigación es la primera, en la cual aparecen los rasgos esenciales del concepto de ideología como crítica de la inversión (i). Sin embargo, (ii) también se presentarán las críticas de Marx a la relación entre Constitución de un Estado y sus Poderes, así como (iii) a la figura de la corona y el soberano, en vinculación con la tripartición de Poderes que Hegel plantea en sus *Principios de la Filosofía del Derecho*. Adicionalmente, y cuando resulte pertinente, se hará alusión a la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (también llamada *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*), escrita en 1843-1844³¹.

2.1. La inversión del sistema especulativo hegeliano o “contra la Idea como sujeto de predicación”

La crítica de Marx al proyecto de una filosofía especulativa del Derecho se puede vislumbrar en un pasaje de la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* en el que señala:

Si la *filosofía especulativa del derecho*, esa imagen abstracta y superabundante del Estado moderno cuya realidad sigue siendo un más allá, aunque este más allá se encuentre apenas al otro lado del Rhín, sólo podía 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 abstraía del *hombre real* o satisfacía al hombre *total* de un modo puramente imaginario. En política, los alemanes *han pensado* lo que otros pueblos *han hecho*. (CCFDH, p. 109).

Aquí Marx ya delinea los elementos principales de sus objeciones al proyecto hegeliano: una filosofía del Derecho pensada a partir de la mera especulación y la necesidad teórica,

³⁰ Al respecto señala Leopold: “I am tempted to offer the optimistic conjecture that our own times might prove comparatively congenial to the serious evaluation of the nature and significance of Marx’s thought. (There is, at least, some early and anecdotal evidence of a normalization of Marx scholarship within academia.) The existence of Soviet communism undoubtedly helped distort our knowledge of his work, and its subsequent collapse might provide an unexpected opportunity, not to bury Marx, but better to understand him.” (2007, pp. 7-8).

³¹ Aparecida por primera vez en París bajo el título *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie von Karl Marx* en los *Deutsche Französische Jahrbücher Herausgegeben von Arnold Ruge und Karl Marx*.

impuesta luego a los hombres a través de la noción de *fin inmanente*, termina por desconocer el origen del Derecho en las complejas interacciones humanas a nivel de la sociedad civil y el sistema de las necesidades³² (empleando el vocabulario hegeliano): “Alemania era su *conciencia teórica*. La abstracción y la arrogancia de su pensamiento corría siempre pareja con la limitación y la pequeñez de su realidad.” (CCFDH, p. 109). Esta crítica es desarrollada en extenso a lo largo de los minuciosos comentarios de Marx a los párrafos dedicados a la Filosofía del Estado de Hegel.

En este contexto, el análisis marxiano de la teoría hegeliana del Estado se inicia en el §261 de los *Principios de la Filosofía del Derecho* (en adelante PFD). Dicho párrafo se encuentra al inicio de la sección sobre derecho político interno, primera parte de la teoría hegeliana del Estado. Aquí Hegel sostiene que el Estado es, al mismo tiempo, una necesidad *externa* a la que se hallan subordinadas leyes e intereses de los ámbitos de la Familia y la Sociedad burguesas; así como el fin *inmanente* de los mismos³³:

§261. Frente a las esferas del derecho y el bienestar privados, de la familia y la sociedad civil, el Estado es, por una parte, una necesidad exterior y el poder superior a cuya naturaleza se subordinan las leyes y los intereses de aquellas esferas, y de la cual dependen. Pero, por otra parte, es su fin inmanente y tiene su fuerza en la unidad de su fin último universal y el interés particular de los individuos, lo que se muestra en el hecho de que éstos tienen deberes frente al Estado en la medida en que tienen derechos (§155). (PFD, pp. 380-381).

Precisamente el Estado se realiza, desde el punto de la necesidad exterior, en la medida que se realiza el interés particular de los individuos, aunque no siguiendo el devenir de dichos intereses sino determinándolos. Hegel concluye el §261 con la afirmación de que los individuos tienen deberes frente al Estado, solo cuando a la vez tienen derechos frente al mismo. Aquí, la referencia final al §155 es importante en la argumentación hegeliana. Ahí y en el anterior párrafo, el filósofo nacido en Stuttgart se refiere al punto de coincidencia entre deber y derecho en los siguientes términos:

§154. El derecho de los individuos a su particularidad está también contenido en la sustancialidad ética, pues la particularidad es la manera fenoménica exterior en que existe lo ético.

§ 155. En esta identidad de la voluntad universal y particular coinciden por lo tanto el deber y el derecho; por medio de lo ético el hombre tiene derechos en la medida en que tiene deberes y deberes en la medida en que tiene derechos. (...). (PFD, p. 274).

Marx inicia su análisis del §261 precisando el sentido en el que, desde su punto de vista, Hegel emplea los vocablos “necesidad externa” y “fin inmanente” para referirse a la relación entre Familia, Sociedad Civil y Estado. Así, en primer lugar, el Derecho privado se halla en “intrínseca dependencia” respecto del Estado. Esta dependencia puede ser comprendida como una necesidad externa al Derecho privado, que a su vez permite su realización. El problema con ello es que las “leyes” e “intereses” de la familia y sociedad son quienes han de ceder frente a un conflicto con sus correspondientes estatales (CFEH, p. 69). Lo anterior genera una relación de sujeción que para Marx decanta en que la voluntad y leyes estatales son una necesidad para la voluntad y leyes privadas, el “Estado

³² En suma, no es arriesgado afirmar que ahí donde Hegel ve un estadio de tránsito hacia el Estado, Marx ve el sustrato humano mismo de la estatalidad en las interacciones del sistema de las necesidades (no en vano el interés de Marx en la Economía Política contrasta con el tratamiento mínimo de la materia que Hegel lleva a cabo en la observación al §189). El tratamiento hegeliano de dicha noción comprende los §§ 189-208. Asimismo, sobre la determinación del Estado a partir de la sociedad civil véase Atienza & Ruiz Manero (1998, p. 37).

³³ Véase asimismo Del Aguila (2013, p. 221).

se comporta como un '*poder superior*' frente a estas '*leyes e intereses*'" (CFEH, p. 69). Aparece entonces, para Marx, un sentido bastante claro de exterioridad en las relaciones entre Estado y Derecho privado. La forma que adopta el poder superior del Estado se manifiesta a través de relaciones como la de subordinación y dependencia, que son formas externas de relación entre objetos. La subordinación y la dependencia operan como instancias de poder sobre una voluntad, susceptibles de generar una modificación en un hipotético curso de acción distinto. En terminología no hegeliana, la necesidad externa parece operar limitando la libertad y encausándola a la realización del Estado (como una heteronomía que actúa sobre la voluntad) (Cfr. Žižek 2012, pp. 267 y ss.). Evidentemente en terminología hegeliana, esta forma simple o negativa de libertad³⁴ ha de ser reinterpretada y es entonces cuando se ve que subordinación y libertad no son, al menos en el esquema teórico propuesto, incompatibles. Sin embargo, con ello Hegel parece proponer una identidad impuesta entre Derecho privado y Estado, su imposición nos muestra una necesidad que no se percibe como tal desde el punto de vista del derecho privado, sino sólo desde el punto de vista extrínseco a la relación. Aquí radica la crítica a la comprensión del Estado como necesidad externa del derecho privado.

Ahora bien, por "fin inmanente" Marx identifica al segundo elemento de un par que Hegel deja en estado de antinomia. La presunta tesis a probar consiste en demostrar la identidad entre *derechos*, entendidos como instancias de realización del Estado como necesidad externa (y expresada en forma de titularidades que se otorgan a favor de individuos), y *deberes*, entendidos como instancias de realización inmanente del derecho privado (CFEH, p. 70). El caso mediante el cual Marx ejemplifica esta identidad es el siguiente: "el deber de respetar la propiedad coincidirá con el derecho a tenerla." (CFEH, p. 70). La observación al §261, que, al parecer le resulta insatisfactoria a Marx, supone un intento de aclaración de la tesis de la identidad entre derechos y deberes. Ahí Hegel formula la relación entre deber y derecho en los siguientes términos:

(...) Puesto que el deber es en un primer momento un comportamiento *respecto de* algo para mí *sustancial*, en y por sí universal, mientras que, por el contrario, el derecho es la *existencia* de ese elemento sustancial, y por lo tanto el aspecto de mi *particularidad* y de mi libertad *particular*, ambos aparecen distribuidos en sus estadios formales en lados y personas distintos. El Estado, en cuando algo ético, en cuando compenetración de lo sustancial y lo particular, implica que mi obligación respecto de lo sustancial sea al mismo tiempo la existencia de mi libertad particular, es decir, que en él deber y derecho estén *unidos en una y la misma relación*. (PFD, p. 381).

La relación aporética entre necesidad externa y fin inmanente se acentúa con el oscuro §262, en el que Hegel propone que la Familia y la sociedad burguesa son instancias de realización de la idea del Estado, el cual presupone a ambos como momentos de su finitud en el despliegue histórico. Más aun, la forma de este despliegue, que aparece como siguiendo un plan predeterminado, y a la que Hegel llama la "Idea real" del Estado, parece seguir un principio, o como Marx la llama, "una intención precisa" (CFEH, p. 71). El movimiento lleva de la idea primigenia a una escisión en dos momentos de despliegue, para finalmente retornar sobre sí misma, como una Idea real, tal es el itinerario caprichoso de la estatalidad. Marx señala, sobre este párrafo, que "en este pasaje el misticismo lógico, panteísta se manifiesta muy claramente" (CFEH, p. 71).

En primer lugar, al concentrarse en un despliegue que ocurre tras bastidores, Hegel parece plantear la tesis de que la realidad se expresa a través de otra realidad más esencial que,

³⁴ Sobre la noción de "libertad negativa", entendida como ausencia de constreñimientos externos para la acción humana, véase Honneth (2014a, pp. 36-46).

sin embargo, es invisible para quien se muestra incapaz de asir la dinámica de movimiento en momentos por parte de la Idea del Estado. Pero a su vez, la realidad tras bastidores no se desarrolla en un mundo metafísico poblado por ideas, sino que es precisamente la empiria corriente de un mundo ciego que, en tal estado de ceguera, sigue un plan regido por un principio: “(...) La ley de la empiria corriente no es su propio espíritu (de la Idea real); por otra parte, la Idea real carece de una realidad desarrollada a partir de sí misma; su existencia es la empiria corriente.” (CFEH, p. 71). Entonces Hegel subvierte un juego de realidades y apariencias. Con la actuación real de la Idea a través de la empiria del mundo, el sujeto de la historia del espíritu es la propia Idea, que se ha subjetivizado, mientras que las relaciones *reales* de la familia y sociedad burguesa con el Estado aparecen como imaginarias, como el desarrollo de una actividad oculta cuya teleología se les escapa. Aquí opera la primera inversión, que será fundamental para la crítica que plantee Marx más adelante.

En segundo lugar, Marx contrapone su propia forma de entender la relación entre familia, sociedad civil burguesa y Estado con aquella que parece emerger de los párrafos analizados de Hegel. En concreto, en Hegel la familia y la sociedad burguesa “son *producto* de la Idea real (...)” (CFEH, p. 72), lo que quiere decir que no es que el desarrollo de ambas instituciones decante en la formación de un orden social más complejo como el estatal, sino que el desarrollo de la vida de la Idea le ha llevado a un desdoblamiento entre estas dos instancias, como momentos de finitud de una Idea que se ha de reconciliar en la instancia de la Estatalidad. Frente a ello, Marx comprende la relación ternaria entre Estado, Familia y Sociedad burguesa del siguiente modo: Familia y sociedad civil son la fuerza activa del Estado, en la medida que son parte de él. El material estatal, entonces, se halla distribuido entre estas dos figuras, pero sin el recurso a un principio que, tras bastidores, va desplegando una Idea. Entonces el Estado se conforma por una masa humana actuante en el mundo a través de arreglos institucionales como la familia o el sistema de relaciones propio de la sociedad civil burguesa. En un fragmento crucial de su comentario, Marx señala:

<Razonablemente> el Estado político no puede existir sin la base natural de la familia y la base artificial de la sociedad burguesa, sus condiciones sine qua non. Pero <en Hegel> la condición se convierte en lo condicionado, lo determinante en lo determinado, lo productivo en producto de su producto; simplemente la Idea real se rebaja a la “finitud” de la familia y de la sociedad burguesa, disfrutando y produciendo así con la superación de éstas la propia infinitud. (...) La realidad es que el Estado procede de la masa, tal como esta existe formando parte de la familia y de la sociedad burguesa. La especulación expresa esta realidad como obra de la Idea; no como idea de la masa, sino como obra de una Idea subjetiva, distinta de la realidad. (CFEH, p. 73).

Podemos extraer hasta tres elementos de esta cita, que resultan relevantes para comprender la crítica a la forma de conceptualizar la relación entre Estado, Familia y Sociedad burguesa en Hegel: (i) a la primera inversión hegeliana que consistía en una imaginarización de la historia real, en pro de una subjetivización de la historia de la Idea, Marx va a oponer un retorno a la historia real de las relaciones humanas, como el sustrato de cualquier entelequia conceptual. Ello permite un retorno a la realidad por sobre el fenómeno. (ii) Frente a la subjetivización de la Idea del Estado presente en Hegel, Marx va a defender una tesis de la estatalidad planteada en términos de institucionalidad contingente formada por interacciones de la masa humana; y, finalmente, (iii) se enfatiza en el sustrato de la base natural de Estado, con lo cual se revierte la relación entre condición y condicionado: ya no será el Estado la condición de desarrollo de la familia, sociedad civil y masa humana, sino que serán estas instancias las condiciones del desarrollo y consolidación de la estatalidad. Los tres elementos esbozados resultan

importantes para la caracterización de la ideología como concepto crítico que propondremos al final de este capítulo.

Finalmente, resulta importante señalar que, aparentemente, en Hegel opera una sustitución de la realidad por la Idea a dos niveles: tanto el desarrollo de la Familia, la Sociedad burguesa y el Estado, entendidos como instituciones históricas, son las formas de un despliegue real de la Idea; como, a la vez, los propios individuos de la masa parecen escindirse en un primer aspecto real-imaginario y un segundo aspecto espiritual. En §264 se plantea esta dualidad en los siguientes términos: los individuos son individualidad en cuanto saben y quieren para sí (de forma egoísta) pero también son como generalidad, en cuanto saben y quieren lo sustancial. De ello se sigue que la realización individual se produce cuando los individuos despliegan ambos aspectos en la forma de consecución de intereses particulares y de un fin universal. Lo anterior no parecería representar problema alguno, máxime si se toma en cuenta el ideal de ciudadano del Estado como aquel que logra una suerte de equilibrio entre el quehacer privado y el trabajo en el espacio público (en este caso estatal)³⁵. Sin embargo, el problema que se presenta en el esquema hegeliano consiste en que nuevamente se da una prioridad de la Idea del sujeto, encarnado en la forma espiritual que quiere lo universal, por sobre el sujeto real que enfrenta carencias y deseos en el plano de lo empírico. De aquí se extrae un cuarto rasgo prototípico de la filosofía del Estado hegeliana, y a la que se opondrá Marx:

Lo importante es que Hegel convierte constantemente a la Idea en sujeto, y al sujeto auténtico y real –por ejemplo la “convicción política” – en el predicado, cuando <en la realidad> el desarrollo corresponde siempre al predicado. (CFEH, p. 76).

Como se puede apreciar en este fragmento, mediante la escisión entre el aspecto real y el espiritual del individuo de la masa, opera una sustitución del sujeto real de la convicción política –que puede ser una forma de activa participación en el espacio de deliberación pública– por la figura de lo universal, que es una instancia de desarrollo de la Idea del Estado a través del sujeto. Nuevamente entonces, y al igual que en el caso de la triada Familia-Sociedad civil-Estado, opera una sustitución de sujeto por predicado, de lo real-imaginario por lo ideal.

2.2. Constitución, Estado y Poderes

La segunda parte de la crítica marxiana a la Filosofía del Estado de Hegel se inicia en el §269 sobre la organización de las instituciones estatales en poderes. En dicho párrafo Hegel parte de una metáfora que ha subsistido por mucho tiempo en la teoría del derecho y del Estado: la metáfora del Estado como organismo. Es importante, antes de iniciar el análisis de este punto, mencionar que, en este caso, el término “organismo” hace referencia a una ciencia del Estado o a una ciencia política cuyo objeto consiste en comprender filosóficamente el todo del organismo estatal que no es sólo una entidad con una forma dada que ha de ser aprehendida, sino con una teleología implícita que se va desplegando: el Estado crece y se desarrolla, no se fabrica. A partir de esta comprensión del organicismo como materialización de una especial ciencia filosófica del Estado,

³⁵ Esta es la interpretación de la obra hegeliana que parece encontrarse en Charles Taylor. Dicho autor enfatiza en la relación entre la moralidad y la adecuación a una razón universal, por la cual el hombre es el vehículo de realización de la razón que se despliega en una comunidad. (2010, pp. 372 ss.). Esta interpretación va en la línea del comunitarismo contemporáneo de corte hegeliano, pero para ello debe realizar una lectura estratégica y selectiva de la obra hegeliana. Ello, que es completamente comprensible como estrategia teórica, no parece ser una adecuada exégesis de la obra del mismo Hegel.

Wolff (2004, p. 292) distingue a la teoría hegeliana del Estado, de teorías “organológicas”, bastante populares en el contexto en el que se impartían las lecciones hegelianas de filosofía y que simplemente consistían en una metáfora vacía del Estado como un cuerpo viviente³⁶. En el esquema que Hegel esboza en §269, el organismo estatal es el despliegue de la Idea en un conjunto de diferencias. Las diferencias que son el despliegue y organismo estatal son los Poderes, y, finalmente, la Idea remite a la Constitución ya no entendida como un contrato social –como en la tradición contractualista– sino como un organismo omnipresente en la historia y que se manifiesta en el actuar de sus momentos estatales: los Poderes del Estado.

Dos de las tesis presentes en el párrafo §269 aparecen como triviales a los ojos de Marx: (i) que “es una tautología decir que las diferentes partes de un organismo se hallan en una conexión necesaria, derivada de la naturaleza de ese organismo.” (CFEH, p. 77). Precisamente el elemento unificador de las partes del organismo es la unidad orgánica, por lo que la afirmación de la conexión necesaria resulta trivial. (ii) También es una tautología la tesis de que una vez que existe una Constitución, la actuación de los poderes estatuidos por esta funciona como una concreción del organismo. El progreso que ve Marx en la concepción orgánica del Estado que propone Hegel consiste precisamente en la consideración del Estado político como un organismo, cuya diversidad de poderes es una distinción viva. Las críticas, más que a esta renovada comprensión del Estado, se dirigirán a lo que de ello deriva el filósofo idealista.

No obstante, la principal reserva de Marx frente a la teoría orgánica del Estado consiste, nuevamente, en invertir el orden de sujeto a predicado: no es que la Idea se despliegue a través de las diferencias como Poderes, sino que el despliegue del Estado es orgánico. Con ello, el elemento real no es la Idea sino los aspectos de la Constitución, sus diferencias reales. Hasta este punto la crítica no supera los elementos presentados en la anterior sección; sin embargo, a continuación Marx propone una crítica adicional que nos permite agregar un elemento más a la caracterización del pensamiento especulativo hegeliano. Con la inversión de la Idea como el sujeto de una historia en la que progresivamente se realiza a través de diferencias, la teoría del Estado en su conjunto se desarrolla al nivel de una Idea abstracta aplicada al espacio político, y no de una *Idea política*, es decir, de una Idea que surge como institución para solucionar y coordinar conflictos sociales (CFEH, p. 77). Implícitamente Marx parece acusar a Hegel de fundar su teoría del Estado no en la política sino en la abstracción: nuevamente, el Estado es una necesidad externa a la que la empiria de lo político se ha de adaptar. Esto, además, se acentúa en la medida que la caracterización del Estado como un organismo que es el despliegue de la Idea en sus diferencias no aporta una diferencia específica, y con ello falla como definición. El inicial entusiasmo de Marx frente a la teoría orgánica parece diluirse en una crítica a una versión depurada de organicismo: sin diferencia específica, la caracterización del Estado como organismo se hace indistinguible de la caracterización de un animal como organismo. El elemento político queda relegado de la definición y entonces la subjetividad del Estado aparece con toda centralidad: desde una perspectiva anclada en los sujetos reales, la hipóstasis consiste en que el predicado que es el Estado, pasa a ser el sujeto³⁷.

³⁶ Lambier (2008) identifica la teoría orgánica del Estado con el movimiento romántico-idealista. En este marco, tanto Schelling como Hegel proponen una alternativa al contractualismo. La teoría orgánica hegeliana, si bien plantea una tensión entre individuo y comunidad, logra superar los problemas del atomismo y uso estratégico de un Estado de tipo contractual.

³⁷ Esta relevante observación fue formulada por mi asesor de tesis, Levy del Aguila.

La ausencia de una diferencia específica en la caracterización del Estado como organismo conlleva insuficiencias deductivas en el razonamiento del §269, y que Marx identifica del siguiente modo: Hegel recurre a paráfrasis de la misma noción, cual es que el organismo estatal es el despliegue de sus diferencias, en dos partes del mismo párrafo. La estructura del párrafo, entonces, no es la de primero presentar una caracterización general, y acompañarla a continuación de diferencias específicas que permitan concluir algunas consecuencias relevantes más allá de la definición; sino la de caracterizar y a continuación parafrasear la misma caracterización. Entonces la parte final del párrafo es arbitraria: “este organismo es la Constitución” no se sigue de la definición del Estado como organismo, y Marx considera que la afirmación de que “los diversos aspectos del Estado son los diversos Poderes” (i) no se deriva de algún tipo de prueba o argumentación filosófica, y (ii) no se deriva de la explicación dada en el párrafo. En otras palabras, Hegel introduce soterradamente un recurso a la realidad-imaginaria de la empiria: los poderes, en efecto, son los aspectos de los Estados reales³⁸, pero no son los aspectos que se deban seguir de la Idea del Estado orgánico, no al menos a partir de la explicación hegeliana. La crítica interesante para efectos de nuestra caracterización de la teoría de la ideología en el periodo crítico de Marx consiste en notar que el pensamiento ideológico suele extrapolar arreglos institucionales empíricos como elementos conformantes de una realidad extra-empírica, para luego justificarlos con recurso a dicha realidad moldeada según intereses particulares. El interés hegeliano en este caso consiste en asociar a la Constitución con la estructura orgánica del desarrollo de la Idea abstracta:

No se trata de desarrollar una determinada idea, la de la Constitución, sino de establecer la relación entre ella y la Idea abstracta, situando la Constitución como eslabón en el currículum de la Idea (...) (CFEH, p. 80).

Esta característica se va a acentuar, como veremos más adelante, con la crítica a Feuerbach.

La finalidad a la cual se dirige el organismo del Estado es el interés general (§270 de PFD). Dicha finalidad es esencial al Estado en la medida que es necesaria para su realización como Idea en el mundo, pero a su vez la finalidad se va realizando a través de determinaciones, que, como hemos visto, son en este caso los Poderes, “como un *poder articulado*.” (CFEH, p. 83). La crítica de Marx en este punto no se va a referir a la tesis de que el fin del Estado es el interés general, sino al hecho de que dicho interés general no es el resultado de los conflictos políticos reales, sino la meta abstracta de un sujeto que se determina a sí mismo el objetivo³⁹. Frente a ello, Marx va a proponer una vuelta a la comunidad política que determina el interés general a través de tensiones que se reflejan en las propias instituciones que son instancias del desarrollo del Estado. La lucha por el interés general se da a través de los Poderes del Estado, pero también a través de las demandas de la Familia y la Sociedad Civil.

³⁸ El siguiente pasaje es bastante claro al respecto: “La frase que hace de ‘los diversos aspectos del Estado los diversos Poderes’ es una verdad empírica y no se la puede hacer pasar por un descubrimiento filosófico ni se deriva en modo alguno de una explicación anterior.” (CFEH, p. 79).

³⁹ Aquí tenemos una crítica interesante que se puede traducir a términos del debate contemporáneo entre liberales y comunitaristas: en una reactualización post-metafísica de lo que Hegel sostiene en este párrafo, podríamos afirmar que el fin del Estado es determinado por propio Estado, es decir, por lo que este concibe como el interés general: “Al haber partido (...) de la ‘Idea’ o la ‘Sustancia’ como el sujeto, como la esencial real, el *sujeto real* aparece sólo como el último predicado del predicado abstracto.” (CFEH, p. 84).

Finalmente, para concluir con la triada crítica, Marx emprende un análisis de los párrafos en los que Hegel se aboca a la cuestión de la Constitución del Estado en general (§272 a §274, PFD). El análisis se inicia en el §272, donde Marx sostiene que en Hegel la razón de ser de la Constitución no se encuentra en la concreción de la actividad estatal, sino en el servicio de la lógica abstracta: “El pensamiento no se rige por la naturaleza del Estado; es el Estado quien se rige por un pensamiento prefabricado.” (CFEH, p. 86). A continuación, se presenta la tripartición de Poderes del Estado en Poder Legislativo, Poder Ejecutivo y la Corona, encarnada en la figura de una monarquía constitucional. Al análisis marxiano de estos tres Poderes dedicaremos la siguiente sección.

2.3. Los Poderes del Estado

Como se presentó al final de la sección anterior, la segunda mitad de la crítica de Marx se dirige, en concreto, a los tres poderes que conforman la *Constitución interna por sí*, y que Hegel desarrolla entre §275 y §320. El orden de análisis, que corresponde con el desarrollo de las críticas de Marx, se inicia con el poder del príncipe, continúa con el poder ejecutivo o gubernativo, y concluye con el legislativo.

2.3.1. Sobre la Corona o el poder del príncipe

La Corona, encarnada en el poder del príncipe, es el primer Poder en ser desarrollado, porque en ella se encierran los factores que conforman la totalidad y que articulan una triada. La Corona, así, representa (i) la generalidad o universalidad de la Constitución y las leyes (§275), (ii) la deliberación (expresada en cuerpos consultivos) como instancia de mediación entre lo particular y lo universal: el poder gubernativo como particularidad (§§187-197) y el poder legislativo como lo universal (§§298-320); y (iii) el elemento de la última decisión del monarca, que con ello encarna a la autodeterminación de la Idea. Asimismo, el elemento de la autodeterminación es el principio específico de la Corona, lo que la distingue de los otros Poderes. A Marx le llama la atención, en especial, este tercer elemento de la Corona, pues muestra que la voluntad *real / individual*⁴⁰ del monarca es, en sí misma, la Corona. A continuación, nota que la voluntad real se escinde, como principio específico, de la generalidad del contenido y de la deliberación (los otros dos elementos conformantes de la caracterización del Estado). Su aislamiento y preeminencia la hace voluntad arbitraria, y entonces “‘la arbitrariedad es la Corona’, o bien: ‘la Corona es la arbitrariedad’” (CFEH, p. 88).

Ahora bien, la arbitrariedad es mitigada mediante la postulación de la tesis por la cual la personalidad particular del monarca es accidental: el Estado no puede ser propiedad privada. Esta tesis disipa el temor de que lo que defiende Hegel sea una suerte de decisionismo político del monarca, que en lugar de encarnar a Dios encarna al Estado. Sin embargo, el resultado –como argumenta Marx– es mucho peor. La vinculación del monarca con su individualidad le es sustancial, y pretender escindir sujeto y poder por estipulación resulta absurdo:

El absurdo proviene aquí de que Hegel los entiende –*individualidad del sujeto y generalidad del ejercicio del Poder*– como algo abstractamente independiente y contrapuesto a la individualidad

⁴⁰ Para lograr la identificación de lo real con lo individual, Marx recurre al §12, donde Hegel sostiene que “(...) la forma de la *individualidad* deviene decisión, y sólo como voluntad que decide es voluntad *real*.” (PFD, §12, p. 92).

particular, olvidando que ésta es humana y los asuntos e instancias del Estado son funciones humanas. (CFEH, p. 89).

El ser social de los individuos es la esencia de la personalidad individual, y, en esa medida, los individuos en su actuar en los asuntos públicos, se han de considerar desde el punto de vista social. Es, finalmente, su individualidad una condición de su servicio al bien público; ambas instancias son inescindibles.

Hegel, como se ha de inferir de lo hasta aquí señalado, traza una distinción entre soberanía y arbitrariedad (en concreto, en §278) que opera como mecanismo para mitigar las críticas que Marx ha expuesto hasta este punto. El Estado es el sujeto de la soberanía que se realiza a través de la voluntad del monarca *qua* monarca y no *qua* individuo privado; es decir, con arreglo al bien del Estado. En oposición a ello, el despotismo remite al estado de cosas en que la voluntad particular gobierna. Su particularidad remite al no respeto del interés general, que a estas alturas parece consistir en sentir (u oír) el despliegue histórico de la Idea del Estado. Evidentemente, la caracterización hegeliana de despotismo admite que el déspota sea el monarca o el pueblo. Más que en el sujeto, la caracterización depende de la naturaleza de la acción déspota: será un déspota aquel que hace pasar su ley como universal, aquel que suplanta la ley (siempre universal) por su individualidad.

Marx plantea un cuestionamiento a la noción abstracta de soberanía como una abstracción o como el universal de la agregación de decisiones individuales. La soberanía, entonces, existe sólo como autodeterminación abstracta de la voluntad (CFEH, p. 91). En oposición a ello, el real y último fundamento de la soberanía no es la abstracción de una actuación con arreglo al bien del Estado, sino la pura decisión del monarca, “En esto consiste la individualidad del Estado, sólo por eso es uno (...)”. (CFEH, p. 91). El recurso a una individualidad que se encuentra en el monarca es el resultado de iniciar la investigación en la Idea del Estado, más que en los sujetos reales que conforman su base material. La respuesta del accionar del monarca como identificado con el bien del Estado es una mistificación que hace pasar lo particular –la arbitrariedad– como lo universal, la soberanía.

Lo que ha señalado hasta este punto respecto del proceder especulativo de Hegel, permite a Marx realizar una observación general de corte metodológico, presente en toda la teoría hegeliana del Estado (sino en toda su filosofía del derecho): hay un dualismo que hace que Hegel no conciba a lo real finito como la esencia de lo universal, sino como la apariencia o entidad imaginaria del verdadero sujeto de la Idea. ¿Hay un dualismo ontológico que opera bajo una tesis de concordancia como, por ejemplo, en Leibniz? Ciertamente, el despliegue ideal de la Idea del Estado (y del espíritu) corresponde con el despliegue contingente de la institucionalidad estatal en el mundo, pero parecen no ser lo mismo. Hay, sin embargo, una bisagra o punto de concurrencia entre el mundo real de la contingencia y el mundo ideal de la Idea del Estado: el monarca. “(...) Hegel trata de presentar al monarca como el ‘hombre-dios’ real, como la *encarnación* real de la Idea.” (CFEH, p. 92). Esta conexión es fundamental pues nuevamente Hegel opera bajo el esquema argumentativo de justificar especulativamente un arreglo institucional contingente, dotándolo de inevitabilidad. El monarca conecta dos realidades distintas; es, de cierta forma, el depositario y guardián del cumplimiento de la teología de la Idea del Estado, lo cual exhibe ciertamente reminiscencias platónicas⁴¹:

⁴¹ ¿Qué monarca exhibiría la sabiduría suficiente para gobernar por el bien común sino es el rey filósofo que Platón, a través del discurso de Sócrates, propone en *La República* 473d, aquel que guía su actuar en

En vez de decir que la voluntad del monarca es la última decisión –*como dice la gente corriente*– (Hegel) dice que el monarca es la última decisión de la voluntad. La primera frase sería empírica, la segunda tergiversa el hecho empírico convirtiéndolo en un axioma metafísico. (CFEH, p. 94).

Es interesante notar que, como Marx señala, si Hegel concibe a la soberanía como la idealidad del Estado, y su despliegue está vinculado a la subjetividad auténtica del Estado, entonces resulta infundado que modifique la terminología para referirse finalmente a la individualidad real del monarca como voluntad estatal (CFEH, p. 93). Evidentemente la voluntad soberana es una, expresa la individualidad del Estado de forma unificada, pero ello se pudo lograr mediante la unidad *natural* del Estado, que consiste en su sustrato real de individuos vivientes: “¡Como si hubiese otro Estado real que el pueblo! El Estado es una abstracción. El pueblo es lo único concreto.” (CFEH, p. 97). El ciudadano, cualquier ciudadano, podría encarnar la unidad del Estado si de ello se tratara, ¿por qué elegir entonces al monarca?: “Todos los atributos del monarca constitucional en la Europa actual los convierte Hegel en absolutas autodeterminaciones *de la voluntad*” (CFEH, p. 94), en un claro ejemplo de una operación ideológica. En oposición a la justificación de la contingencia de la figura y autoridad del monarca, Marx señala que la figura del monarca es, dentro de la institucionalidad del Estado, el componente decisonal, el puro capricho, “L`État c`est moi” (CFEH, p. 95).

En oposición a la soberanía del monarca, auténtica, Hegel opone la soberanía del pueblo, que le parece una noción confusa y *desaforada*. Para Marx esta acusación es de corte más retórico que argumentativo. Si Hegel lograra probar que la soberanía corresponde al monarca, evidentemente no podrían existir dos soberanías distintas –la popular y la del monarca– en un mismo tiempo y lugar dado; la soberanía no puede ser doble o antagónica. Sin embargo, (i) Hegel no ha probado que la soberanía corresponda por necesidad especulativa al monarca. Es decir que ni aun aceptando las premisas especulativas del sistema lógico hegeliano la conclusión del monarca como soberano es una conclusión plausible de seguirse. Se pregunta Marx, no sin ironía, “Soberanía del monarca o del pueblo: *that is the question*” (CFEH, p. 98). Pero, además, (ii) hay un concepto de soberanía popular que se puede oponer al de la soberanía del monarca, con lo cual, debido a distintas configuraciones del *definiens* “soberanía”, se podría tener el caso de tener dos soberanos en un mismo tiempo y lugar dados. En una democracia, en oposición a la monarquía constitucional, la Constitución remite finalmente al hombre real, es una obra de este. La soberanía popular democrática se debe a que el hombre produce su Estado, mediante la conjunción de intereses privados y el arreglo a un bien público: “Hegel parte del Estado y ve en el hombre al Estado hecho sujeto; la democracia parte del hombre y ve en el Estado al hombre objetivado.” (CFEH, p. 99). La soberanía popular es autodeterminación de una Constitución como arreglo o equilibrio de fuerzas individuales, y en esa medida es real en un sentido más auténtico que la monarquía.

Frente a esta caracterización de la soberanía popular en una democracia, en Hegel la soberanía del pueblo solo se da por excelencia hacia fuera, *ad extra* (§279 PDF). Aquí se toma al conjunto del pueblo como un Estado en la comunidad internacional de Estados, pero solo cuando dicho pueblo cuente con un supremo soberano, el monarca, que lo

la Idea del Bien? “A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los Estados no tampoco, creo, para el género humano (...)”.

encarne. Queda claramente graficado aquí que para Hegel pueden llegar a convivir dos nociones de soberanía, siempre que la del pueblo se encuentre supeditada y subordinada a la del monarca.

Finalmente, un elemento adicional diluye las similitudes del monarca soberano hegeliano respecto del rey filósofo platónico. En una operación insospechada, Hegel atribuye, en §280, la soberanía no a un sujeto individual capaz de exhibir ciertas características cívicas que lo predisponen a un ejercicio con arreglo al bien común, sino a quien por nacimiento corresponde la dignidad de la monarquía. Como afirma Marx “El cuerpo del monarca determinará su dignidad. O sea que en la suprema cumbre del Estado lo decisivo sería la mera *physis* y no la razón.” (CFEH, p. 103). Este punto muestra la operación ideológica en toda su magnitud: Hegel recurre al ejercicio de la especulación para argumentar la necesidad de ciertas instituciones históricamente contingentes, “El resultado ineludible es que una *existencia empírica* es tomada *sin* ningún sentido *crítico* como la verdad real de la Idea” (CFEH, pp. 110-111). Hace ello con el recurso a una razón implícita que desarrolla la Idea tras bastidores. Sin embargo, en la instancia final, y cuando la contingencia de las instituciones humanas así lo exige, hay un regreso al sustrato físico, corporal de las instituciones humanas. Ya no es la Idea del Estado la que se desarrolla, sino la herencia y el derecho a la Corona.

2.3.2. Sobre el Poder Ejecutivo

El tratamiento hegeliano del Poder Ejecutivo se inicia en §287 y, en general, le parece a Marx poco relevante desde el punto de vista del análisis filosófico. Así, señala contundentemente que “Lo que Hegel dice del ‘Poder Ejecutivo’ no merece el nombre de desarrollo filosófico (...)” (CFEH, p. 117) Aquí, más que preocuparnos por una exégesis detallada de las tesis hegelianas y las críticas que Marx propone a las mismas, trataremos de identificar las tesis relevantes desde el punto de vista de una teoría de la ideología en su instancia crítica. Más adelante seguiremos un idéntico procedimiento para el caso del Poder Legislativo.

En §287 Hegel asigna las tareas de gobierno como aquellas propias del Poder Ejecutivo, y dentro de las mismas incluye al poder judicial⁴² y lo que llama el orden público, un sucedáneo de la regulación administrativa sectorial moderna, entremezclada con elementos de policía del Estado:

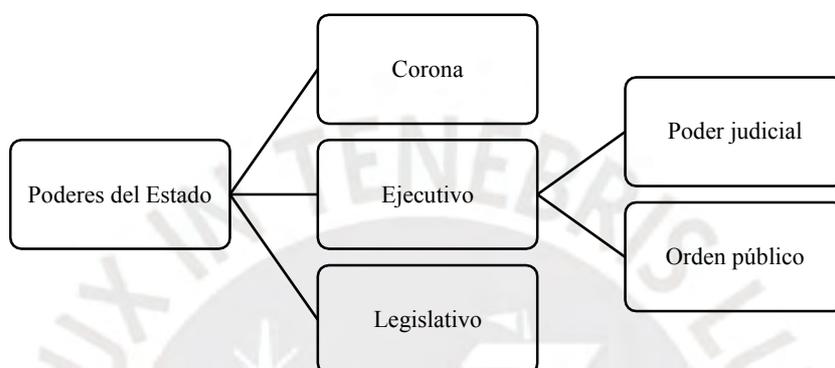
§287. Se distingue de la decisión el cumplimiento y la aplicación de las resoluciones del príncipe, y en general la prosecución y el mantenimiento de lo ya decidido, de las leyes existentes, de las instituciones y establecimientos de fin común, etcétera. Esta tarea de *subsunción* concierne al *poder gubernativo*, en el cual están también comprendidos los poderes *judicial* y *policial*, que se relacionan de modo inmediato con lo particular de la sociedad civil y hacen valer en esos fines particulares el interés general. (PFD, p. 438).

⁴² No obstante la presentación esquemática que Hegel hace del poder judicial en §287, el punto es bastante más complejo, pues se relaciona con la administración de justicia y, en especial, con la función de los tribunales, que Hegel aborda en §§219 al 229. Aquí, el derecho que adopta la forma de la ley se opone al querer particular, y se hace valer como universal –en aquellos casos particulares– mediante el ejercicio decisorio de los tribunales (§219, PDF, p. 341). Finalmente, es importante agregar que la teoría retribucionista hegeliana de la pena se esboza en §220. La discusión sobre el retribucionismo penal es amplia y compleja, y aquí no se puede abordar ni someramente. No obstante, la mayoría de autores contemporáneos identifican en Kant y Hegel como los dos defensores más importantes del retribucionismo moderno. Para el caso de Kant véase la segunda parte de la *Los principios metafísicos de la doctrina del Derecho*, primera parte de *La metafísica de las costumbres* (2008, pp. 165-173).

Como Marx mismo apunta (CFEH, pp. 113 ss.), llama la atención que tanto el orden público como el Poder Judicial se encuentren del mismo bando. Lo usual es caracterizar a ambos poderes como contrapuestos, en una estructura de balance de poderes en la que una de las funciones del poder judicial consiste en controlar la legalidad del ejercicio de la actividad estatal ejecutiva⁴³.

La división hegeliana de los poderes del Estado, para una mejor comprensión, se sintetiza en el siguiente cuadro:

Figura 1: Los Poderes del Estado en la Filosofía del Derecho de Hegel



Elaboración: propia

Marx identifica al Poder Ejecutivo como una administración pública para la sociedad civil burguesa, una burocracia estatal. A partir de este punto, emprende un penetrante análisis de la conciencia de cuerpo de la burocracia estatal. Los funcionarios de esta conforman una clase media especializada que se encarga del funcionamiento de una apariencia estatal, es así que la burocracia es “(...) una trama de ilusiones *prácticas* o la ‘ilusión del Estado’” (CFEH, p. 120). En la defensa del funcionamiento del Estado, en su legitimación frente a los administrados, el burócrata se comporta como el teólogo con la religión: profesa una fe hacia el Estado a quien debe sus privilegios⁴⁴. Tenemos auténticamente la fe del burócrata porque este confía en que en la cúspide de la monarquía el soberano sepa de lo general, que es la preservación del orden público y la búsqueda del bien general. El salto de fe se da en los dos niveles de la jerarquía estatal y Marx llama a esto “jerarquía del saber”: “La cúspide confía a los círculos inferiores el conocimiento de lo singular, mientras que los círculos inferiores confían en la cúspide el conocimiento de lo general; y así se engañan mutuamente.” (CFEH, p. 120). Lo llamativo de este engaño mutuo es que es un estado cómodo, ofrece una falsa confianza que es en realidad deseo de mantener el contingente arreglo institucional-histórico del que tanto el monarca como el burócrata

⁴³ Para una perspectiva histórica sobre el desarrollo de la teoría del equilibrio y control de poderes véase Aragón (1999).

⁴⁴ La metáfora del burócrata como teólogo es bastante rica. Toda teología se vale del recurso al misterio de la divinidad para mantener mecanismos explicativos ocultos. Estos son llenados luego con la apelación a la fe y entonces el creyente sigue las palabras del teólogo hasta donde es posible a los hombres entender los laberintos de Dios. Pero a su vez, este sistema de secretos y ocultamientos requiere de un espíritu de cuerpo, el de la cofradía u orden religiosa. En simétrica dinámica, “El espíritu general de la burocracia es el *secreto*, el misterio guardado hacia dentro por la jerarquía, hacia fuera por la solidaridad de Cuerpo.” (CFEH, p. 120). Esta línea de teorización se ha mantenido en pensadores contemporáneos. La noción weberiana de “fe en la legalidad”, basada en un “principio de legitimación” (*Satzungsprinzip*) y el análisis que de ello hace Habermas son un buen ejemplo de ello. Cfr. Habermas (1999, pp. 216, 330 y ss.).

se benefician, en la defensa de la ignorancia consciente también parece haber ideología. La operación ideológica, entonces, reaparece en toda su complejidad: Hegel ha legitimado el arreglo institucional de las monarquías constitucionales con el manto de la figura del monarca-Idea del Estado, y ha planteado una defensa de la burocracia y sus privilegios como instancias de preservación del bien público.

Finalmente, en el burócrata funciona una nueva identidad entre el fin particular y el fin del Estado. Así como en el monarca se fusionaban la veleidad personal y el despliegue de la Idea del Estado, en el burócrata se fusionan la caza de puestos más altos, la ambición por reconocimiento y el afán de hacer una carrera pública, con el servicio al bien público (CFEH, p. 121). No obstante, al igual que en el caso del monarca, la fusión de lo particular con lo universal en el burócrata solo muestra la disposición del sistema hegeliano para ser empleado por la *mala infinitud*⁴⁵, pues a pesar de que se habla del hombre auténtico que hay en el funcionario, frente al funcionario contingente que es pura particularidad (CFEH, p. 128), opera en esta distinción un nuevo dualismo insuficiente para garantizar el correcto ejercicio del poder público.

2.3.3. Sobre el Poder Legislativo

Respecto de la caracterización de una teoría de la ideología, la crítica marxiana al poder legislativo en Hegel no aporta novedades importantes frente a la crítica que el filósofo trevirano ya ha emprendido contra la concepción hegeliana de la Corona y el Poder Ejecutivo. Por ello, en lo sucesivo indicaremos un punto que resulta relevante desde la perspectiva de nuestra investigación.

Dicho aspecto relevante se centra en el análisis del §298, sobre las tareas asignadas al Poder Legislativo. Aquí Hegel plantea que la Constitución es el presupuesto del Poder Legislativo, y, en esa medida, dicho Poder no afecta a la Constitución. Sin embargo, a la vez, el proceso legislativo –que se estatuye con la Constitución– la desarrolla de forma progresiva. Con ello tenemos que, en el plano de los hechos, el Poder Legislativo hace lo que formalmente no debería hacer. El tema merece un análisis más detallado.

Van Caenegem (2011 [1987]) propuso entender la dinámica de desarrollo del derecho francés –al que Marx refiere– del siguiente modo: en el contexto posrevolucionario de 1789 se estableció en Francia una sospecha frente a la figura del juez, debido a la concentración de poder interpretativo sobre las normas, y a su cercana relación con la monarquía del *Ancien régime*. Por ello, la solución adoptada en el derecho francés fue la de un Poder Legislativo fuerte, y un desarrollo académico basado en la exégesis⁴⁶. La misma consiste en el comentario sucinto de las leyes aprobadas por la voluntad general expresada mediante el Parlamento. De ahí proviene la escuela del formalismo en el derecho, y es, además, lo que nos permite comprender el contexto histórico de la frase “Los jueces de la nación no son (...) más que la boca que pronuncia las palabras de la ley, seres inanimados que no pueden moderar la fuerza ni el rigor de las leyes”, que Montesquieu (1995 [1748], p. 110) pronuncia en *Del Espíritu de las Leyes*. Sin embargo, hay una operación ideológica en la candidez post-revolucionaria, y Marx parece apuntar en esa dirección. A pesar de no basarse en el mero capricho de los antiguos jueces al

⁴⁵ Se puede caracterizar la noción hegeliana de “mala infinitud” como “la mera negación de la finito, un sempiterno ir *más allá* del límite, un remitir reiteradamente a lo otro de sí.” (Ezquerria 2010, p. 163).

⁴⁶ A diferencia de Alemania, donde la dogmática académica consolidó la tradición romano-germánica del derecho. Cfr. Van Caenegem (2011 [1987], pp. 55-58).

servicio de la Corona, el parlamento no expresa solamente la voluntad popular: “El *ejercicio* del Poder Legislativo, su ejercicio *de acuerdo con la Constitución*, lo ha puesto en contradicción con el *carácter* que la Constitución le asigna.” (CFEH, p. 130). Creer que el Parlamento basa su actividad solamente en el recto alineamiento con el interés general es nuevamente basar nuestras creencias en un dualismo del tipo que Marx criticaba en la escisión del Príncipe en dos dimensiones: una dirigida al bien público y otra al interés particular. Los parlamentos son también el lugar de confluencia de intereses gremiales y corporativos y, en ese sentido, distan del momento Constitucional de democracia radical. En ese instante originario es realmente la voluntad general quien se autolegisla: “(...) El Poder Legislativo (en el contexto post-revolucionario) era precisamente el representante del pueblo, de la voluntad de la especie.” (CFEH, p. 132). Luego de este momento originario solo tenemos una relación abstracta de representación, sometida a las distorsiones del contexto empírico en el que se desarrolla.

En la argumentación de Hegel (en especial, al inicio del agregado del §298) el Parlamento, mediante su actividad reiterada, perfecciona a la Constitución que es también una expresión cultural⁴⁷. En esto ve Marx más bien una relación invertida. No es que la Constitución ya sea *in toto* desde un inicio y que solo se perfeccione por medio de la actividad del Parlamento, según una Ley predeterminada, sino que la Constitución, en un sentido real, se hace por el Parlamento mediante leyes:

La Constitución es el “presupuesto” del Poder Legislativo, “en este sentido, directamente, <el Poder Legislativo> no le afecta en absoluto”.

“Pero”: pero la Constitución “se desarrolla ulteriormente” “en el proceso legislativo” “y <en general> con el carácter progresivo de los asuntos generales del gobierno”. (CFEH, p. 130).

En la medida que esta actividad parlamentaria no sigue ninguna ley prefijada, su desarrollo es azaroso. Marx entonces afirma:

Para que la Constitución no sufra sólo pasivamente la transformación y esta apariencia ilusoria no sea hecha añicos al fin violentamente, para que el hombre haga con consciencia lo que la naturaleza de las cosas le obliga siempre a hacer inconscientemente, es preciso hacer del proceso constitucional, del *progreso el principio de la Constitución*; es decir, que la verdadera base de la Constitución, el pueblo, se convierta en su principio. (CFEH, p. 132).

La forma hipostasiada en que Hegel presenta la necesidad de una Constitución, como imponiéndose al pueblo por una necesidad dependiente del despliegue de la Idea, termina generando una nueva relación de extrañamiento entre el universal y lo particular, en la que una Constitución contingente (particular) aparece como una necesidad teórica impuesta a una voluntad popular que debería encontrarse en constante devenir: “(...) en cuanto la Constitución deja de ser la expresión real de la voluntad popular, se convierte en una ilusión práctica.” (CFEH, p. 133).

En suma, como se ha visto a lo largo de la presente sección, el edificio completo del Estado concebido en la filosofía del Derecho hegeliana se encuentra viciado por numerosas relaciones de inversión e hipostasia. La noción fundamental para comprender las múltiples instancias de inversión es la de una necesidad especulativa que muestra al

⁴⁷ Sostiene Hegel en dicho agregado al §298: “La constitución debe ser el suelo firme sobre el que se asienta el poder legislativo, y no tiene, por lo tanto, que ser hecha por él. La constitución *es*, por consiguiente, pero al mismo tiempo esencialmente *deviene*, es decir, progresa en su formación. Este proceso es una alteración, que resulta imperceptible y no tiene la forma de una alteración.” (PFD, p. 446). Para una recepción y desarrollo contemporáneo de la relación entre Constitución y cultura véase Häberle (2006 & 2000).

despliegue de la Idea como el sujeto de la historia, por sobre la contingencia de la historia política humana. Este elemento es el más importante para la construcción de un concepto de ideología en ciernes, presente en la obra de juventud de Marx.

3. La crítica de Marx a la crítica de la religión en Ludwig Feuerbach y Bruno Bauer

La segunda vena de donde Marx extrae herramientas para el desarrollo de una teoría de la ideología como crítica proviene del análisis de la obra de Ludwig Feuerbach y Bruno Bauer sobre el fenómeno religioso. Vemos que una primera cuestión relevante es que realmente nos encontramos frente a la primera dimensión (negativa aún) de una teoría con pretensiones de generalidad. La teoría de la ideología puede identificar formas ideológicas de pensamiento más allá del objeto en el que dicha forma de pensamiento se presente. Con el análisis marxiano de la filosofía del derecho de Hegel ya vimos que un posible objeto de aplicación de esta teoría es la concepción hegeliana del Estado. Ahora veremos que la misma teoría, evidentemente más desarrollada, adaptada y ampliada, se puede aplicar para el análisis de la enajenación religiosa. Por ello, la presente sección profundiza el análisis de textos de juventud de Marx y, en especial, nos detendremos en (i) *Sobre la cuestión judía* de 1843 (pero publicado en 1844), (ii) las *Tesis sobre Feuerbach* de 1845 y (iii) una carta que Marx dirige a Feuerbach fechada el 11 de agosto de 1844. Estas tres fuentes nos permiten un análisis más comprehensivo de la relación intelectual entre Marx y Ludwig Feuerbach, pero también nos permiten desarrollar con mayor amplitud y detalle la dimensión negativa de la teoría de la ideología a la que se aboca el presente capítulo.

El recorrido de la sección sigue el orden cronológico de desarrollo de la obra de Marx: en primer lugar, se presenta una breve nota histórica sobre el desarrollo del neohegelianismo, en especial en las figuras de Feuerbach y Bauer. A continuación, presentaremos la crítica que Marx formula contra las tesis de Bruno Bauer a propósito de la cuestión judía, es decir, la problemática del antisemitismo y la discriminación socio-religiosa a la comunidad judía en Europa. Finalmente, se presentan los principales elementos de la crítica de Marx a Ludwig Feuerbach contenida en las *Tesis sobre Feuerbach*. Para ello, cuando resulte pertinente, complementaremos el análisis de las *Tesis* con la carta de Marx a Feuerbach a la que ya hemos hecho alusión.

3.1. Interludio histórico sobre la relación de Marx con los neohegelianos

Tal vez el punto central del que se derivan los demás elementos de la crítica de Marx a la filosofía del Derecho de Hegel se pueda remitir a la noción de sociedad civil burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*). Breckman apunta que mientras Hegel entendía dicho término como comprendiendo tanto la esfera burguesa de las relaciones de mercado como la esfera cívica de los derechos individuales y colectivos reconocidos institucionalmente, en Marx la sociedad civil se comprende esencialmente como el conjunto de relaciones que conforman una economía capitalista (1999, pp. 3 y ss.). Frente al segundo aspecto de la *bürgerliche Gesellschaft*, Marx asumirá una actitud de constante sospecha. Así, “(...) the civil dimension of civil society, particularly western liberalism’s commitment to individual civil rights, became an ideological appendage or veil of economic relations.” (Breckman 1999, p. 3). Hay aquí, claramente, un esbozo primigenio de la que será la dicotomía base-superestructura que recorrerá muchos escritos de madurez marxianos,

pero hay también una pérdida de complejidad en la noción de sociedad civil, producto de la inversión del sistema especulativo hegeliano. Si el Estado y las interacciones sociales no aparecen como parte del desarrollo de una Idea preconcebida que se desarrolla en la historia, su base real no remite más que a las interacciones burguesas de mercado, las cuales se pueden manipular a través de configuraciones ideológicas de relaciones, para aparecer como necesidades especulativas más que como arreglos históricamente contingentes y por ende modificables.

El punto puede ser mejor comprendido a través del rechazo de las aspiraciones teológicas y metafísicas hegelianas por parte de autores comúnmente articulados bajo el membrete de neohegelianos. En un ejercicio de sociología académica, los neohegelianos pueden ser caracterizados como un conjunto de autores interesados especialmente en la filosofía política y jurídica de Hegel que se desarrollaron más prolíficamente en la década de 1830-1840 y que incluye a figuras como Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Max Stirner o Moses Hess. El involucramiento, ya sea dogmático o crítico, con las tesis de Hegel era, desde luego, bastante común en la filosofía alemana de la época. Hacia la muerte de Hegel, en 1831, su filosofía adquirió un halo de autoridad con pocos precedentes. Como apunta McLellan:

Hegel's philosophy had become supreme in Germany during the 1820s, being strongly supported by the Minister of Culture, Altenstein, and found its focal point in the *Berliner-Kritische Assoziation* which started in 1827 to produce the Hegelian periodical *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (...) the general view was that Hegel's philosophy was the ultimate one and that all that was left for his pupils to do was to work out its implications in the various fields as yet only touched upon by Hegel himself (1969, p. 1).

No obstante, como suele ocurrir en los intentos de implementar programas filosóficos, la propuesta inicial pronto comenzó a ser cuestionada a nivel de sus premisas fundamentales. El plan de reconciliar religión y filosofía fue puesto en cuestión no sólo por teólogos luteranos como Hengstenberg (McLellan 1969, p. 3) sino también por filósofos. Entre estos últimos, Feuerbach escribió un libro anónimo –*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit (Pensamientos sobre la muerte e inmortalidad)*– en el que cuestionaba el supuesto panteísmo del maestro y planteaba preguntas respecto del alma y la personalidad divina. A Feuerbach se sumaron D.F. Strauss y su intento de devolver centralidad a los Evangelios para el estudio de la religión y el conocimiento de la divinidad, y más tarde Rudolf Haym (quien en 1857 publicaría una célebre biografía de Hegel). Fue precisamente Strauss, de acuerdo con la tesis de McLellan, quien propuso distinguir, por primera vez, a los seguidores de Hegel en bandos: de centro, de derecha y de izquierda, tomando la descripción del parlamento francés⁴⁸.

En los años sucesivos, los primeros intereses teológicos se desplazarían a discusiones de filosofía política, moral y jurídica y el centro de desarrollo de los jóvenes hegelianos fue la Universidad de Berlín, donde estudiaron figuras como Bruno Bauer, Edgar Bauer,

⁴⁸ El fragmento crucial, tomado de los *Streitschriften* publicados en Tubinga en 1841 es el siguiente (citado por McLellan): “To the question whether and how far the Gospel history is contained as history in the idea of the unity of divine and human nature, there are three possible answers: namely that from this concept either the whole Gospel narrative or only a part of it or finally that neither the whole of it nor a part of it can be deduced as history from the idea. If these three answers of directions were each represented by a branch of the Hegelian School, the one could, following the traditional simile, call the first direction the right, as the one standing nearest to the old system, the third left and the second the centre.” (McLellan 1969, pp. 3-4). Para un excelente estudio sobre la relación entre Strauss y los autores neohegelianos respecto a discusiones teológicas véase Chapin (1977).

Fuerbach, Marx, Engels y Cieszkowski. En el terreno político, el centro de la discusión se articuló alrededor de la tesis hegeliana de lo “real como racional”: si lo real era ya encarnación racional del despliegue especulativo de la Idea, ¿por qué promover su transformación radical?, si aún podía desplegarse en dirección a una finalidad nueva, ¿por qué no promover dicho cambio?

Hegel believed that the state was 'the complete realization of the Spirit in existence', 'the Divine Idea in so far as it is existent on earth'. For him the State was 'What is rational in and for itself'; it was 'the absolutely supreme phenomenal form of the Spirit'. Since Hegel talked of the 'so-called people', it was difficult for a liberal to see how the State was also going to succeed in translating freedom into reality (...) The liberal critics directed their attack against the reactionary side of Hegel's philosophy, namely its justification of the existing state of affairs. According to Hegel's view philosophy had come to an end in his system; the future was of no interest to him. But it was towards the future that the thoughts of the young people were directed. (Blumemberg 1999, p. 38).

La versión más potente de la ruptura con las tendencias conservadoras en el pensamiento político hegeliano tal vez se encuentre en un ensayo del periodo pre-anarquista de Bakunin (escrito bajo el seudónimo Jules Elysard,) de 1842, preparado para los *Deutsche Jahrbücher*, titulado *The Reaction in Germany*. En los pasajes más relevantes del corto texto señala Bakunin:

FREEDOM, the realization of freedom: who can deny that this is what today heads the agenda of history? Revolutionary propaganda is in its deepest sense the *negation* of the existing conditions of the State, for, with respect to its innermost nature, it has no other program than the destruction of whatever order prevails at the time (...) for us alone, *who are called the enemies of the Christian religion*, for us alone it is reserved, and even made the highest duty... really to exercise love, this highest commandment of Christ and this only way to true Christianity (...) To the Positivists we say: 'Open the eyes of your mind; let the dead bury the dead, and convince yourselves at last that the Spirit, ever young, ever newborn, is not to be sought in fallen ruins!' And we exhort the compromisers to open their hearts to truth, to free themselves of their wretched and blind circumspection, of the intellectual arrogance, and of the servile fear which dries up their souls and paralyzes their movements.

Let us therefore trust the eternal Spirit which destroys and annihilates only because it is the unfathomable and eternal source of all life. The passion for destruction is a creative passion, too! ([1842] 1971, pp. 55-57, cursivas añadidas).

El terreno de la disputa, a muy grandes rasgos, se centró en la interpretación política de Hegel. McLellan caracteriza a los jóvenes hegelianos como autores racionalistas especulativos, capaces de combinar elementos provenientes del romanticismo e idealismo alemán, con tendencias críticas e ilustradas, así como una marcada admiración por los principios de la Revolución Francesa. La admiración era teórica y los jóvenes hegelianos fueron desde el principio filósofos cuyo terreno se encontraba en el trabajo conceptual. No obstante, hacia mediados de 1830 algunos autores comenzaron a pensar que la teoría no bastaba, y que algún tipo de acción política era necesario. En *Prolegomena zur Historiosophie*, August von Cieszkowski propuso el reemplazo de una filosofía centrada en la dimensión especulativa por una que permitiera implementar la acción política. El centro de la interpretación política de la izquierda hegeliana se puede resumir en la tesis del porvenir como periodo histórico de Cieszkowski, que McLellan reconstruye en los siguientes términos:

Hegel had divided world history into three periods, the oriental, the Graeco-Roman and the Germano-Christian: for Cieszkowski, antiquity was the first period, the second stretched from Christ to Hegel and the third was yet to come. (1969, pp. 9-10).

Para Cieszkowski, Hegel alcanza los límites y el más completo desarrollo de una filosofía especulativa, pero esta superación muestra precisamente los límites de la filosofía *per se*. En una vena que en cierta medida heredará Marx, Cieszkowski recupera el conocimiento del futuro como conocimiento práctico-transformativo:

The future role of philosophy was 'to become a practical philosophy or rather a philosophy of practical activity, of "praxis", exercising a direct influence on social life and developing the future in the realm of concrete activity'. (McLellan, citando a Cieszkowski 1969, p. 10).

Las ideas de Cieszkowski no tuvieron una amplia difusión, pero repercutieron en Theodor Echtermeyer y Arnold Ruge, editores de los *Hallische Jahrbücher* y sus sucesores, los *Deutsche Jahrbücher*, publicaciones alrededor de las cuales se concentró el periodo central de desarrollo de los jóvenes hegelianos. Si bien en sus inicios los *Jahrbücher* publicaban textos principalmente relacionados a la crítica literaria y artística, las aceradas críticas de anticlericales los llevaron a perder columnistas, y tener que ampliar el espectro de temas abordados. Fue así como, hacia 1839, se publicaban ensayos abiertamente políticos:

It was at this time that Ruge and the *Jahrbücher* began to be stimulated in their political criticism by the Berlin Young Hegelians, the centre of whom was a group known as the *Doktorclub*. The club was formed as a discussion group for radical Hegelians and was in existence by 1837, for it was largely through discussions with its members that Marx was converted to Hegelianism (McLellan 1969, p. 14).

De acuerdo a biógrafos reconocidos como Blumenberg, Marx frecuentaba el Club de los Doctores (*Doktorclub*) desde 1837, antes incluso de sustentar su tesis doctoral sobre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro. De acuerdo a dicho autor, fue en este periodo que el filósofo de Tréveris perdió interés en sus estudios sobre jurisprudencia, desarrolló sus aficiones filosóficas y conoció la obra de Hegel de la mano de Bruno Bauer y Friedrich Köppen (1999, p. 37). A pesar de ser en promedio diez años menor que los demás miembros, Marx era, sin embargo, uno de los asistentes con más ideas nuevas y críticas profundas a la filosofía hegeliana.

Eventualmente, y producto de nuevas medidas de censura en Prusia, algunos autores que escribían para los *Hallische Jahrbücher* recalaron en la recién fundada *Rheinische Zeitung* (*Gaceta Renana*). Gracias a la invitación de Rutenberg, uno de los jóvenes hegelianos berlineses, Marx llegó a la *Gaceta*, donde se comenzaban a defender ideas cada vez más audaces, relacionadas a la abolición de la religión y la absoluta libertad de prensa (McLellan 1969, p. 17).

En su periodo de auge, los jóvenes hegelianos desarrollaron, más que un cuerpo unitario y coherente de doctrinas, un conjunto mínimo de premisas compartidas. Fuera de su diálogo crítico con la obra del maestro Hegel, a nivel religioso, los jóvenes hegelianos cultivaban el ateísmo (aunque en algunos casos, como los de Buhl y Stirner, ello generaba una tensión difícil de manejar en términos teóricos), mientras que a nivel político exhibían cierta tendencia hacia el anarquismo (McLellan 1969, p. 22). El caso de Bauer en este entramado es complejo, pues se mostró a favor de una monarquía que, liberada de la nociva influencia de la iglesia, logre corregir los excesos que llevaron a los franceses a la Revolución de 1789. En *The Christian State and Our Times* (*Der christliche Staat*), artículo escrito en 1841, Bauer defendió –en términos innegablemente hegelianos– al Estado como el espacio de desarrollo predilecto para el despliegue de la eticidad, en una

forma tal que se distancie no sólo del Estado Cristiano prusiano sino también de las variantes de Estado constitucional liberal:

For Bauer, both these positions defined freedom as private interest, religious or economic; but as particularity, these attitudes had to be purged away in the name of a new political order. Bauer maintained that Hegel's view of freedom as universality was far in advance of liberal views, even if the *Philosophy of Right* was inconsistent or incomplete (...) The elimination of egoistic atomism by moral self-consciousness was the pre-requisite for the republic, or the free state (Moggach 2017).

En el mismo sentido, McLellan señala:

Bauer held a conception of the state that was completely in the Hegelian tradition. It was inside the framework of the state that man was to be united to himself. The state, created by self-consciousness, was "the manifestation of freedom" (1969, p. 68).

Esta perspectiva se replica en los escritos del joven Marx. En la edición del 14 de julio de 1842 de la *Gaceta Renana*, y en respuesta a una serie de artículos de la *Gaceta de Colonia* concernientes a la crítica filosófica de la religión y el Estado, Marx señala que la filosofía "más reciente" –esto es, la hegeliana–:

Considera al estado como el gran organismo en el que la libertad jurídica, ética y política tiene que alcanzar su realización y cada ciudadano, al obedecer las leyes del estado, sólo obedece las leyes naturales de su propia razón, de la razón humana: *Spient sat.* ([1842] 1983 p. 122).

El fragmento muestra que la influencia hegeliana en la teorización sobre el Estado de Marx fue más poderosa de lo que se podría pensar a partir de una lectura aislada de la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, texto en el que Marx había madurado su concepción sobre la interacción entre Estado y sociedad civil. Esta es la razón por la que algunos autores llaman a los textos de la *Gaceta Renana* pre-juveniles, en los que Marx, "desde una perspectiva radical-liberal todavía cree –como Hegel– en el estado defensor de las libertades, pero no en el estado prusiano, sino en el estado 'ideal' o 'racional' que significa ya una supresión de aquél" (Vermal & Atienza 1983, p. 14). En la misma línea, Althusser enmarcó los textos de la *Gaceta* en la primera juventud de Marx, caracterizada por un humanismo liberal-racionalista (Althusser 1969, pp. 223-224; véase también Churchich 1990, p. 252 y Breckman 1999, p. 279, donde se hace referencia a un pasaje de Marx en el que este compara a los "liberales del pasado reciente" con los "liberales del tiempo presente").

Ahora bien, es importante adoptar ciertas reservas con la calificación de "liberales" respecto de los jóvenes hegelianos. Como acertadamente apunta McLellan, nos encontramos frente a autores más cercanos a Rousseau y la Revolución Francesa que a Kant, como el resto de liberales, y a autores de intereses más abstractos y teóricos frente al espíritu práctico del liberalismo más extendido (1969, p. 25). La constatación de esta tendencia liberal salta a la vista cuando –en un ejercicio ciertamente anacrónico– se compara la defensa de la libertad de pensamiento y discusión que J.S. Mill ofrece en el capítulo 2 de *On Liberty* (publicado en 1859) con la defensa de raíz más hegeliana que Marx ofrece respecto de la libertad de prensa y expresión en numerosos artículos de la *Gaceta Renana*.

No obstante las similitudes en la concepción del Estado ideal que vinculaban a Bruno Bauer y Marx, el joven Marx comenzó a alejarse de las tendencias de otros articulistas de la *Gaceta Renana* y, en general, miembros permanentes e itinerantes de los jóvenes

hegelianos. En el centro de las críticas marxianas se encontraba un llamado al retorno a los problemas prácticos, o a una teorización que, aunque abstracta en sus resultados, partiera de cuestiones inmediatas (McLellan 1969, p. 31). Con el fin de la *Gaceta Renana*, decretado el 20 de enero de 1843 mediante una decisión de censura (a pesar de que se permitió que se siguiera publicando hasta finales de marzo de dicho año, periodo en el que Marx ya no participó como redactor, debido a su oposición con una línea editorial que buscaba revertir la decisión de censura), Marx y Ruge buscarían un nuevo medio para publicar sus opiniones, y encontrarían dicho lugar en los *Anales Franco-alemanes* (*Deutsch-französische Jahrbücher*). Importante en este nuevo periodo fue la figura de Moses Hess, quien se había mostrado a favor de la publicación de una revista para los problemas filosófico-políticos de Francia y Alemania, siguiendo el llamado de Feuerbach para unificar el materialismo francés y el idealismo alemán, “an infusion of French sensualism, Feuerbach hoped, would revolutionize the Germans by unifying the French ‘heart’ and the German ‘head’” (Breckman citando a Feuerbach 1999, p. 280; McLellan 1969, p. 105). A pesar de que la idea original era publicar desde Zúrich y luego Estrasburgo, los planes pronto se frustraron y la publicación se hizo desde París. Entre los colaboradores de los nuevos *Anales* se encontraban Hess, Bakunin, Ruge, Marx y Engels, quienes en líneas generales compartían doctrinas feuerbachianas. La diversidad de opiniones expresadas en los *Anales*, la tensión y ruptura entre Marx y Ruge, y las dificultades económicas para mantener la publicación en pie, llevaron a su rápido declive. El segundo y último número se publicó en 1844 e incluía dos importantes textos de Marx: *Sobre la cuestión judía* (escrito en alemán, pero que, debido a la prohibición de difusión en Alemania, sólo se pudo distribuir en Francia⁴⁹) y la *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. A la par de su acelerado aprendizaje de economía política en París durante 1844, Marx asistió a algunas reuniones de la “Liga de los justos”, organización obrera de emigrados alemanes. El periodo concluyó con la expulsión de Marx de París, decretada por el gobierno de Guizot. Como apunta McLellan “(...) by the end of 1844 the Young Hegelian movement was dead as a coherent force” (1969, p. 47).

Finalmente, para concluir con este recuento histórico sobre la relación entre Marx y los jóvenes hegelianos, es importante identificar el motivo y fecha aproximada de las rupturas de Marx con Bauer y Feuerbach. En el caso de Bauer, el periodo de mayor influencia sobre la obra del joven Marx se dio durante la elaboración de su disertación doctoral de 1841 (McLellan 1969, p. 73), mientras que de ahí en adelante dicha influencia declinó progresiva pero lentamente. Como apunta McLellan, incluso la conocida metáfora de la religión como “el opio del pueblo” fue tomada, por parte de Marx, de una frase de Bauer en *Die gute Sache der Freiheit* (1969, p. 78). El abandono de Marx del grupo de los “librepensadores” de Berlín en 1843 podría marcar una línea en el proceso de distanciamiento, a pesar de que Bauer nunca perteneció plenamente a dicho grupo. En todo caso, el alejamiento más marcado –o definitivo– se inicia con el manuscrito de la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, y se consolida en el artículo de 1844 *Sobre la cuestión judía*, que se analizará en lo sucesivo, y en el cual articula un argumento por el cual, y contra Bauer, la secularización del Estado no es condición suficiente para liberar al hombre de su servidumbre religiosa.

Por su parte, la influencia de Ludwig Feuerbach fue más precedera y, por ende, su ruptura, posterior, con la obra de Marx. McLellan aventura un periodo de tiempo en el que esta influencia ejerce efectos: entre 1843 y 1845 (1969, p. 101). Como apunta

⁴⁹ Al respecto véase Mate (2009, p. XXIII).

Breckman, nos encontramos frente a una influencia acumulativa a lo largo de los años (1999, p. 282). Más aún, algunos autores como Avineri llegan tan lejos como para interpretar la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* como una extrapolación del “método transformativo” feuerbachiano desde los dominios teológicos hacia los de la filosofía política:

Marx's interest in Feuerbach was of the same systematic nature as his initial fascination with Hegel. Feuerbach's ideas promised to “realize” philosophy. (...) During the spring and summer of 1843 he [Marx] shut himself up in the small town of Kreuznach, immersing himself in intensive reading and producing a long and detailed critique of Hegel's *Philosophy of Right*. This study applies Feuerbach's general critique of Hegelian philosophy to politics. Marx's distinctive application of Feuerbach's transformative criticism here requires some remarks on Feuerbach's “Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie”. (...) *transformative method*, postulated a completely new starting-point for philosophy, based on turning Hegelian philosophy upside down: if one starts with man, with the concrete, man can be liberated from the subservience imposed on him by Hegelian philosophy. (...) The transition from the ideal to the real takes place only in the philosophy of *praxis*. [En suma] (...) Marx effected this translation in the sphere of political philosophy, writing his *Critique* in this Feuerbachian language and basing it exclusively on the transformative method. (1968, pp. 10-12).

Ahora bien, una lectura como la de Avineri tiene efectos importantes en el proyecto de una temprana o proto-teoría de la ideología en la obra del joven Marx. La conclusión más importante es, seguramente, que dicha teoría, caracterizada por la inversión del sistema especulativo hegeliano no es más que la aplicación a la filosofía del Estado del método transformativo feuerbachiano. Como se analizó en la sección dedicada a los *Manuscritos de Kreuznach* el panorama no es tan simple y las críticas de Marx son diversas, aunque es innegable la importancia del arquetipo feuerbachiano de la inversión. Nuestra interpretación, en la línea de la postura de Breckman, propondría reemplazar la idea de una mera “aplicación” o “traducción” de Feuerbach al ámbito político, por la de una “apropiación” de su método transformativo para la filosofía política (véase Breckman 1999, p. 285, en la misma línea McLellan 1969, p. 103).

Escribiendo en 1888, Engels recuerda la influencia de la lectura de *La esencia del cristianismo* de Feuerbach como central en el pensamiento de los jóvenes hegelianos, y, en especial, de Marx y Engels. Así, señala:

Esta obra pulverizó de golpe la contradicción, restaurando de nuevo en el trono, sin más ambages, el materialismo. La naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres, que son también, de suyo, productos naturales; fuera de la naturaleza y de los hombres, no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser. El maleficio quedaba roto; el “sistema” saltaba hecho añicos y se le daba de lado. Y la contradicción, como sólo tenía una existencia imaginaria, quedaba resuelta. Sólo habiendo vivido la acción liberadora de este libro, podría uno formarse una idea de ello. El entusiasmo fue general: al punto todos nos convertimos en feuerbachianos. Con qué entusiasmo saludó Marx la nueva idea y hasta qué punto se dejó influir por ella —pese a todas sus reservas críticas—, puede verse leyendo *La Sagrada Familia* (Engels [1888] 2006, p. 17).

Más allá de los numerosos puntos de coincidencia entre la filosofía de Feuerbach y Marx, que se trasladan incluso al empleo de muchas de las mismas metáforas (como la de la “cabeza” y el “corazón” de la filosofía), existieron siempre importantes puntos de discrepancia. La más importante, que aparece en buena medida en las *Tesis sobre Feuerbach* es que la filosofía feuerbachiana se queda en un nivel meramente contemplativo, ignorando los desarrollos prácticos de la economía y el devenir histórico, en buena cuenta, el mundo de la *praxis*. Si tomamos en consideración dicha línea de

divergencia entre el pensamiento de ambos autores, el punto de ruptura se da en 1845, con la elaboración de las *Tesis*, que analizaremos con detalle en lo sucesivo. No obstante, es importante mencionar que, a diferencia de la ruptura con Bauer y los jóvenes hegelianos, la “ruptura” con Feuerbach no fue tan dramática y parece que más que una ruptura en tanto tal, Marx simplemente mudo sus intereses académicos por los de un estudio sistemático de la economía política.

3.2. Marx y Bruno Bauer sobre la cuestión judía

En *Sobre la cuestión judía*, texto recogido en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, Marx integra dos temáticas que había venido desarrollando por líneas separadas, pero unidas por una incipiente teoría de la ideología. Dichas temáticas se refieren a la crítica del Estado, que como vimos, aparece con mayor desarrollo en los comentarios críticos a la Filosofía del Estado de Hegel, y la crítica a la enajenación religiosa que se va desarrollando en varios textos, de los cuales analizaremos las *Tesis sobre Feuerbach*. La ocasión se mostraba propicia para articular los intereses filosóficos de un joven hegeliano como Marx: un problema con dimensiones políticas, religiosas y filosóficas. Como apunta Mate, el debate sobre el reconocimiento de los derechos civiles y políticos de los judíos era un tema bastante discutido en Alemania, en la medida que dicha comunidad había perdido sus derechos “tras la derrota de Napoleón, en 1815”⁵⁰ (2009, p. IX). Es, entonces, en *Sobre la cuestión judía* en donde, de cierta manera, se cierran los temas de interés juvenil de Marx, y es a la vez la bisagra que nos llevará a la obra de la etapa intermedia, a analizar en el siguiente capítulo de la presente investigación.

Dividiremos nuestro tratamiento de *Sobre la cuestión judía* en dos subsecciones. En la primera se abordan las formas de emancipación que Marx considera a propósito de la emancipación de los judíos dentro del Estado alemán. Esta sección es importante de cara a nuestra investigación pues nos permite mostrar la insuficiencia de una emancipación política que pase meramente por el reconocimiento de derechos a los ciudadanos de un Estado, como en una estrategia típicamente liberal. Se mostrará aquí la operación de una nueva inversión, por la cual el plano celestial de los derechos es opuesto al egoísmo de las interacciones de la sociedad civil. Finalmente, en una segunda sección, referente al concepto de derechos humanos, se mostrará el doble sentido de dichos derechos como civiles y políticos, en oposición a los derechos del hombre. Con ello Marx muestra la subordinación de una categoría de derechos sobre la otra, y la necesidad de buscar una emancipación social “*respecto del judaísmo*” (SCJ, p. 163).

3.2.1. Tres formas de emancipación: emancipación religiosa, política y real

Bruno Bauer pretende contestar a la pregunta por la emancipación civil y política de la comunidad judía alemana. Sin embargo, si el Estado es un Estado cristiano, esto es, si la religión forma parte de su caracterización, ningún ciudadano (y tampoco los judíos) se encuentra emancipado. En la primera posible interpretación de las luchas emancipatorias parece, entonces, que los judíos pretenden un tratamiento igual al de los súbditos cristianos (SCJ, p. 127). Pero de esta manera parecen condenados a reconocer la legitimidad del Estado cristiano. Si esta es la estrategia asumida, Marx se pregunta: “¿Por qué les desagrada su yugo particular si les agrada el yugo general? ¿Por qué debe

⁵⁰ Para un detallado panorama histórico sobre la situación de las comunidades judías en Alemania antes y después de 1815, y sobre el ambiente antisemita que incluía a figuras como Fichte y Savigny, véase Elon (2002, en especial cap. 4).

interesarse el alemán por la liberación del judío si el judío no se interesa por la del alemán?” (SCJ, pp. 127-128). Parece, pues, que el Estado cristiano alemán sólo reconoce privilegios vinculados a la religión, que generan un conjunto de derechos diferenciados. Mientras el Estado sea cristiano por definición, el judío permanece como un extraño frente a este “(...) oponiendo a la nacionalidad real su nacionalidad quimérica y a la ley real su ley ilusoria (...)” (SCJ, p. 128).

Lo anterior nos pone frente a una pregunta interesante, y mucho más sutil que la pregunta por la emancipación, ¿a título de qué aspiran los judíos a la emancipación? Las respuestas posibles son tres: (i) a título de su religión, (ii) a título de su ciudadanía, o (iii) a título de su condición de hombres. A través de la respuesta negativa a las tres opciones emancipatorias, Marx muestra que la pretendida emancipación no debería oponerse a un Estado cristiano –dado por supuesto– sino a un Estado en general, liberado de las ataduras de corte religioso. Así, si el judío se busca emancipar a título de su religión, verá que esta es enemiga mortal de la religión que profesa el Estado cristiano, y este se verá impedido, por definición, de acoger las demandas de reconocimiento religioso de aquellos. Si el judío busca su emancipación *qua* ciudadano o *qua* hombre, en Alemania no hay auténticos ciudadanos que se auto-legislen, ni condición humana en la que el hombre se vea liberado de las cadenas de la religión. Si descartamos (i), el judío es como cualquier otro ciudadano alemán, víctima de un Estado cristiano por definición.

La respuesta de Bauer a la cuestión judía será, finalmente, la formulación de la cuestión, la afirmación de que es necesario emancipar al pueblo alemán primero antes de poder emancipar a los demás (SCJ, p. 129). Sin embargo, la insuficiencia de Bauer consistirá en un punto que Marx identificará más adelante también en Feuerbach, a saber, la creencia en que la antítesis religiosa entre judíos y cristianos se resuelve aboliendo la religión, pero que para ello solo basta una crítica de la misma, que yace en la ciencia. Al igual que Feuerbach, Bauer hace descansar sus esperanzas de emancipación en una actitud meramente teórica, sin una praxis revolucionaria que suceda a la crítica de la religión: “(...) las antítesis en el plano de la ciencia se resuelven por la ciencia misma.” (SCJ, p. 129).

La condición de los judíos en Alemania revela la relación entre la religión y el Estado, y más concretamente, entre las ataduras religiosas y la emancipación política. Hay que trascender, entonces, al falso proyecto de una emancipación judía y reemplazarlo por una emancipación del género humano. No basta, agrega Marx, con saber a quién hay que emancipar sino de qué clase de emancipación se trata la discusión. El proyecto se puede formular en los siguientes términos: “El Estado que presupone la religión no es todavía un verdadero Estado, un Estado real.” (SCJ, p. 131). En oposición a este proyecto, Bauer –al igual que Hegel– cae víctima del entusiasmo por las instituciones de su tiempo al suponer que el Estado cristiano es el único verdadero.

Tres son los casos nacionales que llaman la atención de Marx, y que muestran un continuo evolutivo desde lo teológico hasta lo secular. En un Estado cristiano como el alemán, la cuestión de la emancipación judía no exhibe un carácter auténticamente político sino más bien teológico. Quien desee revertir una situación de opresión o segregación deberá formular una crítica de la teología de Estado. En oposición a ello, en Francia la cuestión se presenta como una cuestión política a medias. Frente al teocrático Estado alemán, Francia es un Estado constitucional que conserva la apariencia de una religión de Estado (aquella de la mayoría), y entonces quien lucha por su emancipación debe traspasar una

aparición teológica para arribar al sustrato político de la lucha emancipatoria. Finalmente, sólo algunos estados de Norteamérica han transformado la cuestión de la emancipación en secular. La condición indispensable para ello consiste en que el Estado pase a comportarse frente a la religión *políticamente*, es decir, con neutralidad:

Il n'existe aux États-Unis ni religion de l'État, ni religion déclarée celle de la majorité, ni prééminence d'un culte sur un autre. L'État est étranger à tous les cultes (Beaumont, citado por Marx, SCJ, p. 133).

Lo interesante del caso estadounidense es que, a pesar de la plena emancipación política de algunos de sus estados, de “la plenitud del Estado”, como la llama Marx, estos conviven con la presencia de una religión sana y vital. Ello muestra que, si bien en casos como el alemán la religión goza de los privilegios de la estatalidad, puede sobrevivir y exhibir salud sin la presencia de aquellos. Es entonces donde la crítica vuelve a aparecer: tendremos que preguntarnos por las ataduras religiosas autoimpuestas por los ciudadanos libres, y una pista para ello se encuentra en las ataduras seculares de un Estado como el norteamericano: “El problema de la *relación de la emancipación política con la religión* se convierte, para nosotros, en el problema de *la relación de la emancipación política con la emancipación humana*.” (SCJ, p. 134). Aquí aparecen claramente las dos fuentes de una profunda crítica, se hace necesario un análisis de las condiciones de emancipación del Estado y de la sociedad secular que este genera aun en su mejor versión. Se hace necesaria una crítica de la religión que aparece incluso en un Estado secular. Ahí reside la emancipación del género humano. La confluencia de los dos proyectos se nota con claridad en la siguiente cita:

El límite de la emancipación política se manifiesta inmediatamente en el hecho de que el Estado se puede liberar de un límite sin que el hombre se libere *realmente de él*, en que el Estado pueda ser un Estado libre sin que el hombre sea un *hombre libre*. (SCJ, p. 134).

La herramienta de emancipación que hace libres a los hombres es un Estado libre, pero ya no comprendido como un Estado secular. Un Estado libre no consiste más que en el comportamiento de hombres libres que forman una institución estatal no construida de arriba hacia abajo, a través de una necesidad especulativa –como en Hegel– sino desde abajo, partiendo de las prácticas humanas. Tomemos el ejemplo de los derechos políticos para graficar la diferencia hasta aquí descrita. Un Estado secular y liberal otorga la condición de copartícipe soberano a todo ciudadano, que por igual goza de un derecho al voto en lo referente a las cuestiones públicas. Sin embargo, deja que factores tales como la ocupación, el nivel de cultura y fortuna, y la acumulación de propiedad privada actúen como elementos diferenciadores, hagan valer lo que Marx llama su “naturaleza *especial*” (SCJ, p. 136). El Estado así descrito se erige sobre las premisas de la desigualdad fáctica. La abstracción de estas desigualdades responde a la estrategia de buscar la generalidad del Estado que está presente en Hegel: es el Estado de la esencia genérica por oposición al de la vida material de los hombres, lo que a la vez genera una doble vida, la del ser de la comunidad (que habita una soberanía imaginaria) y la del ser particular que interactúa en una sociedad burguesa y considera a los demás como medios (SCJ, p. 143). Con todo ello, las razones seculares por las cuales la religión cristiana goza de tan buena salud en los Estados Unidos se escapan a la explicación e interés estatal.

Podemos concluir, entonces, en que una emancipación humana real no concluye ni se ve satisfecha con el reconocimiento de derechos formales a sus ciudadanos, como en una estrategia típicamente liberal. Ello es así porque de esta manera, la esfera formal-abstracta

de los derechos queda desvinculada del plano de la sociedad civil, gobernada por interacciones egoístas. Opera aquí nuevamente una inversión cuyo arquetipo parece ser el de la enajenación religiosa: el plano celestial de los derechos del hombre y el ciudadano posee una contracara real que consiste en derechos que protegen al hombre egoísta. A la retórica de los derechos humanos se opone el egoísmo de las interacciones de la sociedad civil, y entonces “(...) la emancipación de la *usura* y del *dinero* [culto secular y dios del judío, respectivamente], es decir, del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestro tiempo.” (SCJ, p. 157).

3.2.2. Derechos humanos como fundamento de la emancipación religiosa

En la segunda mitad de *Sobre la cuestión judía*, Marx parte del análisis de una larga cita de Bruno Bauer. En esta, el autor sostiene que los judíos pretenden una esencia especial frente a la cual se repliega la esencia humana. Ello contradice a la noción de derechos humanos como fruto de la lucha humana contra el azar del nacimiento, los privilegios de la historia y la transmisión hereditaria de dichos privilegios (SCJ, p. 145). Para ser titular de derechos humanos, el hombre debe renunciar al privilegio de su fe (o de su casta, entre otros), que le genera la falsa impresión de *ser* especial y *merecer* otros tratamientos diferenciados asociados a su condición. Frente a ello, Marx parte de una distinción entre derechos políticos –del ciudadano (*citoyen*)–, que sólo se ejercen en la participación en una comunidad política estatal; y derechos del hombre (*homme*), entre los cuales ubica a los cuatro derechos fundamentales reconocidos en la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano. Desde luego, en esta categoría se encuentran la libertad de conciencia y de practicar cualquier culto. En este esquema, el que para Bauer puede ser llamado “privilegio de la fe”, puede reinterpretarse como consecuencia del derecho a la libertad (SCJ, p. 146). Si el derecho a la libertad de conciencia forma parte de los derechos del hombre, su reconocimiento no puede ser leído como un privilegio. Marx entonces se pregunta “¿Cuál es el *homme* a quien aquí se distingue del *citoyen*?” (SCJ, p. 147). La respuesta es que ese hombre que se ha elevado a la condición de generalidad no es más que el miembro de la sociedad burguesa. Y los derechos que se le reconocen no son más que los derechos de un hombre que se concibe separado de su vida en comunidad: libertad, seguridad, igualdad y propiedad, como se consagra en el artículo 2 de la Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano. Incluso la igualdad no es más que una reformulación de la libertad, con un carácter no político: “(...) todo hombre es considerado por igual como una mónada que descansa en sí misma.” (SCJ, p. 149). La vida política, finalmente, aparece como un mero medio cuya finalidad es la reproducción de las condiciones de la sociedad burguesa, del sistema de las necesidades hegeliano.

Una consecuencia interesante sobre el funcionamiento real de la distinción e interacción entre derechos del *citoyen* y del *homme*, consiste en la aparente subordinación de los primeros frente a la segunda categoría:

(...) los emancipadores políticos rebajan incluso la ciudadanía, la *comunidad política*, a la condición de simple *medio* para la conservación de estos así llamados derechos humanos, que, por tanto, se declara al *citoyen* servidor del hombre egoísta, se degrada la esfera en que el hombre se comporta como comunidad por debajo de la esfera en que se comporta como un ser parcial (...)” (SCJ, p. 150).

Ahora bien, a este uso estratégico de la noción de “derechos del hombre”, subyace una delimitación formulada a conveniencia sobre los mismos. Así, a pesar de que exista libertad de prensa en Francia, dicha libertad no se respeta cuando pone en riesgo a la

libertad política, y mientras que la seguridad se reconoce en las declaraciones como un derecho básico, en la práctica se da una constante violación del secreto de correspondencia, entre otros. (SCJ, p. 151). En ese sentido, tal como concluye Marx, más allá del manto discursivo de los derechos del hombre, “(...) el derecho humano de la libertad deja de ser un derecho en cuanto entra en colisión con la vida *política*.” (SCJ, p. 151).

Desde la perspectiva de nuestra investigación, la crítica de la emancipación política que Marx emprende en *Sobre la cuestión judía* resulta importante, y muestra la operación de una crítica de raigambre feuerbachiana operando a lo largo del texto. Precisamente la oposición entre, de un lado, el plano abstracto y *noble* de derechos del ciudadano, acompañado de una retórica sobre la igualdad de todos los hombres *en sus derechos*, y, del otro, una práctica social real subyacente, mediante la cual los derechos humanos permiten la generalización de una aproximación egoísta e instrumentalizadora de las relaciones sociales, nos revela la insuficiencia de cualquier proyecto emancipador basado en el reconocimiento formal de derechos, como ejemplifica el caso de Estados Unidos en la argumentación marxiana. Como apunta el filósofo de Tréveris respecto al caso de los judíos, mientras que en teoría se niega a estos los derechos políticos, en la práctica ejercen su influencia política debido a su poder económico, al dios dinero (SCJ, p. 159). Por esta razón, el fundamento esencialmente práctico de la religión judía, esto es, el egoísmo, termina operando plenamente en la sociedad burguesa: “El judaísmo alcanza su plenitud con la de la sociedad burguesa, pero la sociedad burguesa sólo llega a su plenitud en el mundo *cristiano*.” (SCJ, p. 161).

En un adelanto de los intereses de su etapa de madurez, Marx identifica el problema final al que nos lleva una sociedad regida por el dios dinero: “El dinero es la esencia enajenada del trabajo y de la existencia del hombre, y esta esencia extraña lo domina y es adorada por él.” (SCJ, p. 160). Aquí vemos operar plenamente el arquetipo de la crítica religiosa: en la sociedad civil burguesa, el reconocimiento formal de derechos produce la apariencia ilusoria de la igualdad entre los hombres, mientras que en la práctica permite que una herramienta como el dinero no solo establezca diferencias fácticas entre estos, sino que permite además la enajenación del trabajo humano. La conclusión entonces es plenamente compatible con la argumentación precedente: “la emancipación *social* del judío es la *emancipación de la sociedad respecto del judaísmo*.” (SCJ, p. 163).

3.3. Marx frente a Feuerbach sobre la respuesta del materialismo a la enajenación religiosa

Como se apuntó en el interludio histórico a propósito de la relación entre Marx y los jóvenes hegelianos, la opinión de Marx sobre el valor de la obra de Ludwig Feuerbach varía notoriamente en un periodo relativamente corto de tiempo. Siguiendo la tesis althusseriana de la ruptura epistemológica podríamos afirmar que dicha variación tiene como punto de inflexión el periodo que Marx pasa en París. En los *Manuscritos Económico-Filosóficos [de París]* de 1844, Marx señala que los escritos de Feuerbach “encierran una verdadera revolución teórica” equiparable a la de la *Fenomenología del Espíritu* y *La Ciencia de la Lógica* de Hegel (Man, p. 437). No obstante, tan solo un año después, en 1845, Marx emprende una mordaz crítica de la obra feuerbachiana, fundamentalmente contra *La esencia del cristianismo*, el libro más importante del filósofo nacido en Landshut. En lo sucesivo nos detendremos en dichas críticas, desarrolladas programáticamente en las once *Tesis sobre Feuerbach*. Es importante apuntar, sin

embargo, que las *Tesis* no fueron publicadas sino después de la muerte de Marx, en 1888, y como apéndice a *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, editado por Engels. Precisamente Engels señala lo siguiente respecto de las *Tesis*:

Se trata de notas tomadas para desarrollarlas más tarde, escritas a vuelapluma y no destinadas en modo alguno a la publicación, pero de un valor inapreciable, por ser el primer documento en que se contiene el germen genial de la nueva concepción del mundo ([1888] 2006, p. 8).

La primera *Tesis* se inicia indicando que el materialismo feuerbachiano capta lo sensible solo (i) como objeto (*Objekt*) o (ii) como contemplación (*Anschauung*). Ello quiere decir que la forma de relacionarse con la sensibilidad es abstracta, más nunca en la forma de una actividad sensorial y práctica, es decir –continúa Marx– no de un modo subjetivo. En todo caso, frente al idealismo, el materialismo pre-marxiano representa un avance pues ya es capaz de representar el lado sensible, aunque aún lo hace de modo abstracto. Esto es, se reivindica la sensibilidad solo como una sensoriedad dada; esto es, no de un modo que sea sensible y práctico, subjetivo y transformador (productor de un mundo objetivo o “actividad objetiva” (*gegenständliche*), como indica Marx). Entonces, “de ahí que Feuerbach no comprenda la importancia de la actividad ‘revolucionaria’, de la actividad ‘crítico-práctica’.” (Tesis I, TF, p. 499)

En una carta del 11 de agosto de 1844 Marx no escatima elogios a Feuerbach, y entre ellos se lee:

El concebir la unidad del hombre con el hombre, basada en las diferencias reales entre ellos, y al bajar el concepto del género humano del cielo de la abstracción para situarlo en la tierra real, ¿qué es todo eso más que el concepto de la sociedad? (CMF, p. 679).

Sin embargo, el resultado del proceder incompleto del materialismo se ve graficado en *La esencia del cristianismo*. Aquí Feuerbach considera a la actividad teórica como aquella auténticamente humana⁵¹, con prescindencia de la práctica, que solo se manifiesta de forma subsidiaria y relegada. Puede darse, entonces, una crítica teórica de la religión, pero no una actividad revolucionaria.

Para Marx entonces, el pensamiento humano es una verdad objetiva a nivel práctico y no teórico. Es práctico porque el pensamiento se hace verdad mediante su materialización a través de acciones, basadas en poder. Sin el punto de vista de la práctica, el debate sobre la verdad del pensamiento humano se hace *escolástico* en un sentido peyorativo (Tesis II, TF, p. 500). El materialismo feuerbachiano propugna la ingenua tesis de que (i) el cambio de circunstancias materiales, y (ii) el efecto de la educación, permiten desterrar esquemas determinados de pensamiento, tales como el sentimiento religioso. Antes que incorrecta, esta tesis parece insuficiente⁵². Como afirma Marx, también “(...) las circunstancias

⁵¹ Haciendo más bien alusión a Bruno Bauer, señala Marx: “El carácter de esta Gaceta Literaria (la de Bruno Bauer) puede reducirse a que, en ella, la crítica se convierte en un ente trascendente. Estos berlineses no se consideran hombres que critican, sino críticos que tienen, por añadidura la desgracia de ser hombres. Sólo reconocen, por tanto, una necesidad real, que es la necesidad de la crítica teórica. De ahí que reprochen, por ejemplo, a Proudhon el tomar como punto de partida una ‘necesidad’ ‘práctica’. Ello hace que esta crítica se pierda, por consiguiente, en un triste y pretencioso espiritualismo.” (CMF, p. 680).

⁵² Sin embargo, claramente para Marx la educación es un factor muy importante. Como señala a Feuerbach comparando a los obreros franceses e ingleses con la incultura de la clase obrera alemana: “Tendrá usted que asistir a una de las reuniones de los obreros franceses para poder apreciar la virginal lozanía, la nobleza de que dan pruebas estos hombres agotados por el trabajo. También los proletarios ingleses hacen progresos gigantescos, aunque les falta el carácter cultural de los franceses. Y no debo tampoco dejar de señalar los

hacen cambiar a los hombres (...)” (Tesis III, TF, p. 500) y el educador necesita ser educado. No es posible desterrar un pensamiento humano alienado mediante la promesa optimista del efecto de (i) y (ii). Todo cambio real, entonces, requiere de una agencia consciente, de una práctica revolucionaria: “(...) el móvil principal tanto de la naturaleza como de la sociedad es la *atracción mágica, pasional y no reflexiva*.” (CMF, p. 680). No obstante ello, Marx es enfático en señalar que una crítica radical de la enajenación religiosa parte de un elemento cognitivo: la toma de consciencia sobre la creación religiosa. Ello aparece al inicio de la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* en los siguientes términos:

El fundamento de la crítica religiosa es: *el hombre hace la religión*; la religión no hace al hombre. Y la religión es, bien entendido, la autoconciencia y el autosenntimiento del hombre que aún no se ha ganado para sí mismo o que ya ha vuelto a perderse. (CCFDH, p. 101).

Feuerbach construye una teoría de la autoenajenación religiosa que produce un desdoblamiento entre el mundo religioso y el terrenal. Su operación fundamental, entonces, consiste en colapsar a uno de ellos en el otro: al mundo religioso en el mundo terrenal. Pero como hemos visto en las anteriores tesis, el mundo terrenal al que se refiere Feuerbach tiene una clara vocación teórica escindida de la praxis revolucionaria. El materialismo auténtico –según Marx– procede en dos pasos: primero comprende la contradicción con las herramientas de la teoría, y luego revoluciona el mundo en la práctica (Tesis IV, TF, p. 500). Ahora bien, como se muestra de forma resumida en la quinta tesis, no es el caso que Feuerbach considere solo al pensamiento abstracto. También el hombre puede contemplar el mundo, pero dicha contemplación se encuentra alejada, nuevamente, de la actividad sensorial práctica del ser humano: estamos frente a una contemplación elevada del mundo, no frente a las sensaciones del hombre en este.

La prescindencia de la actividad humana práctica, por oposición a la meramente teórica y contemplativa, conduce a Feuerbach a resolver –a juicio de Marx, incorrectamente– a la esencia religiosa en la esencia humana. La incorrección de esta resolución radica en que Feuerbach cree que la esencia humana es abstracta e inmanente a cada individuo, como si la respuesta a la enajenación religiosa se encontrara en cada sujeto. Con ello se prescinde del proceso histórico que da origen y consolida al sentimiento religioso. Frente a esta insuficiencia, para Marx la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales (Tesis VI, TF, p. 501). Esta tesis, que se encuentra al nivel de una ontología social, será fundamental para el resto del desarrollo de la teoría marxiana (Cfr. Lukács [1971] 2014). Vemos entonces que Feuerbach solo llega a la mitad de su búsqueda por la esencia del cristianismo. En su búsqueda de carácter teórico no llega a ver que el sentimiento religioso es un producto social (Tesis VII, TF, p. 501), al igual que el individuo abstracto al que atribuye la disposición teórica para revertir la enajenación. Como Marx argumenta en la octava tesis, es necesario, entonces, regresar a la práctica humana y a su comprensión para resolver racionalmente los misterios que la teoría resolvía con recurso al misticismo (i.e. la Idea o el sentimiento religioso).

El máximo desarrollo al que puede aspirar el materialismo feuerbachiano, sostendrá Marx en la tesis IX, consiste en contemplar a individuos atomizados y a la sociedad civil que estos conforman. No hay relaciones entre estos individuos, y no hay relaciones sociales que se puedan revertir mediante una praxis revolucionaria. Tenemos, nuevamente, la

méritos teóricos de los artesanos alemanes que trabajan en Suiza, en Londres y en París. Lo que ocurre es que el artesano alemán es todavía excesivamente artesano.” (CMF, p. 680).

primera mitad de la historia, el misterio no resuelto del todo. La asociación atomista de individuos a los que se contempla abstractamente da lugar a la sociedad civil, y su estudio ha sido objeto de lo que Marx llama el materialismo antiguo. Frente a ello, el materialismo moderno adopta el punto de vista de la “humanidad social” (Tesis X, TF, p. 501). Finalmente, la potencia de las tesis se reafirma con la lapidaria frase final de la tesis XI: “Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*.” (Tesis XI, TF, p. 502).

¿Qué podemos extraer de la crítica de Marx a Feuerbach para el proyecto de una teoría de la ideología? La operación fundamental parece ser que Marx comienza a trabajar a dos niveles distintos en los que se presenta la ideología: (1) arrancando la condición de sujeto a la historia de la Idea, esto es, revertiendo el predicado como sujeto, devolviendo la historia a los hombres; y (2) cuidando que esa noción de “hombre” no sea meramente teórica-abstracta (como en Feuerbach) sino que sea una noción del hombre social que se desenvuelve en el terreno práctico, es decir, en una filosofía de la *praxis* emancipatoria. Solo de esta forma se logra apreciar el potencial de la onceava tesis sobre Feuerbach.

Finalmente, este doble nivel de operación de la ideología favorece una tesis dualista de la ideología como la que Althusser ofrece en *For Marx*, pero en términos distintos a los que contemplaba el autor francés. Ya no es el caso que la ideología sea una representación imaginaria de los individuos con sus reales condiciones de existencia, sino que la ideología puede operar como la creencia en que el conocimiento de una relación invertida es condición suficiente para su disolución. Liberarse de una creencia basada en una inversión de corte hegeliano es superar una primera instancia ideológica, pero sólo transformar las condiciones prácticas que hacen posible dicha inversión constituye la liberación práctica de una creencia ideológica.

Conclusión: hacia una caracterización del momento negativo de la teoría de la ideológica como crítica

Una vez presentada, a lo largo del presente capítulo, una lectura de obras representativas del periodo de juventud de Marx, podemos plantear, en forma de tesis, las que consideramos que son las principales características de la teoría de la ideología en su dimensión crítica. Así, se proponen las cuatro siguientes características:

- (i) La teoría de la ideología parte de un rechazo a cualquier metodología cuyo punto de partida se encuentre en la necesidad especulativa, para calzar luego a las instituciones reales en el molde del teórico. Este elemento lo vimos en extenso a través de los pormenorizados comentarios y críticas a la Filosofía del Estado de Hegel. En oposición a este tipo de metodología, Marx va a iniciar cualquier análisis teórico en la praxis social humana, con lo cual queda desterrado el recurso a una teleología implícita en el desarrollo institucional.
- (ii) La teoría de la ideología plantea un rechazo de las actitudes meramente teóricas o contemplativas, como vimos a través de las críticas a Feuerbach y Bauer. Frente a esta insuficiencia contemplativa, todo retorno a la praxis nos lleva a la necesidad de buscar un cambio social revolucionario, como consecuencia de un primer paso crítico.

- (iii) La teoría de la ideología como crítica plantea una actitud de sospecha constante frente a los bienes y valores a los que las instituciones dicen servir. En oposición a ello, Marx realiza un análisis histórico-político que busca revelar los valores a los que las instituciones legitimadas ideológicamente resultan funcionales. Ejemplos de ello los vimos en la caracterización que hace Marx de la sociedad burguesa, de la Corona y de la legitimación de los derechos del hombre como derechos del estamento burgués.
- (iv) Finalmente, la teoría de la ideología como crítica permite la identificación de entrelazamientos y/o arreglos institucionales por los cuales distintos sistemas ideológicos se refuerzan y brindan basamento mutuo. Un ejemplo claro de este tipo de enclave ideológico lo observamos en el análisis marxiano del entramado estatal-cristiano en Alemania, o del entramado estatal-burgués en los ideales de la Revolución francesa.



[Capítulo 3]

El concepto de ideología en *La ideología alemana*: una reconstrucción a partir de la filosofía de la historia

En los primeros dos capítulos de la presente investigación se presentaron los lineamientos de una compleja teoría marxiana de la ideología, en contraste con la tesis althusseriana de la ruptura epistemológica. Para ello se propuso una periodización de la obra de Marx dividida en tres periodos. A partir de estos lineamientos metodológicos, el capítulo 2 desarrolló el concepto embrionario de ideología que está presente en la obra de juventud del filósofo de Tréveris, que se plantea como una respuesta y crítica al idealismo hegeliano y a los proyectos de autores neohegelianos, así como de materialistas como Feuerbach. La principal conclusión en esta pugna fue la propuesta de una teoría de la ideología entendida como la inversión de un sistema especulativo, acompañada del llamado a una transformación de las condiciones prácticas que hacen posible la persistencia de una consciencia invertida. Sin embargo, el llamado hacia un retorno a la praxis es aun abstracto en la obra del joven Marx. Esta carencia comienza a ser suplida a partir de *La ideología alemana* –que Marx escribe en colaboración con Engels– a través de una concepción materialista de la historia, y que será expuesta como el fundamento de una teoría de la ideología en su dimensión teórica a lo largo del presente capítulo.

El capítulo tiene, entonces, como objetivo principal, ofrecer una caracterización del concepto de ideología que se desprende de la segunda fase de desarrollo de la obra de Karl Marx –en concreto, a partir de *La ideología alemana*–, pero a través de un planteamiento en términos de filosofía de la historia. Con ello se espera mostrar que la filosofía substantiva de la historia que emerge de *La ideología alemana* no es pasible de las mismas críticas que se imputan a la sistemática hegeliana.

El capítulo se divide en cuatro secciones: (i) la reconstrucción de las líneas maestras de la filosofía de la historia de Hegel, tal como aparecen en la introducción y en el primer capítulo de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*; (ii) la presentación de las críticas de Arthur Danto y Carl Hempel respecto de una filosofía substantiva de la historia de corte hegeliano; (iii) un análisis pormenorizado de la base real de la ideología y del proceso histórico en Marx, tal como aparece trazado en *La ideología alemana*; y, finalmente, (iv) un análisis sobre el concepto de ideología en función de la filosofía de la historia marxiana. En este último punto resultará de utilidad regresar sobre el análisis de la producción de la conciencia en Marx. La conclusión principal de la investigación en este capítulo es que las críticas de Danto y Hempel a la filosofía substantiva de la historia no afectan al planteamiento marxiano, pues este no tiene como sujeto de la historia al despliegue de la Idea sino a la acción de individuos humanos que actúan en el mundo para satisfacer sus necesidades, realizarse y desarrollar sus instituciones. Hacia el final del capítulo sostendremos que Marx identifica correctamente que toda filosofía de la historia descansa en la agencia individual y, con ello, más que una filosofía substantiva de la historia, se requiere una teoría de la agencia humana canalizada en un análisis histórico. Sin embargo, como se analizará, esta lectura de la obra de Marx presenta

algunos problemas cuando se afronta la fase utópica de su pensamiento, pues en este punto pueden plantearse nuevamente las acusaciones de lenguaje profético que Danto lanza contra la obra de Hegel.

Como vemos, un planteamiento en términos de filosofía de la historia nos lleva de vuelta a la compleja relación de influencia intelectual entre Hegel y Marx. En este sentido, toca evaluar en qué medida el tipo de filosofía de la historia marxiana responde a los mismos lineamientos de lo que Arthur C. Danto ha llamado una filosofía substantiva de la historia. Por ello, en las primeras dos secciones (i) se reconstruye el proyecto hegeliano, y (ii) se muestran algunas críticas a las que dicho proyecto se enfrenta desde la perspectiva de Danto y Hempel.

1. Líneas maestras de la filosofía substantiva de la historia hegeliana

Desde el inicio de la Introducción General a sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (en adelante, las *Lecciones*) queda prefijada la ambiciosa pretensión del proyecto hegeliano. Como el autor señala, su objeto de estudio es “una *filosofía* de la historia universal”, con la que se pretende “*tratar filosóficamente* la historia.” (Lecciones, p. 41). Para el estudio de dicho objeto, Hegel no recurre a la documentación exhaustiva de hechos históricos, sino a la disciplina del pensamiento. En ese sentido, la filosofía de la historia “no es otra cosa que la consideración *pensante* de la historia” (Lecciones, p. 41). Desde nuestro punto de vista, este pasaje, y los sucesivos, deben interpretarse como la pretensión de asir un sistema en la forma de la especulación filosófica, “(...) *construyendo un a priori de la historia.*” (Lecciones, p. 41). Para ello, los acontecimientos históricos se ponen en relación entre sí, como formando una gran cadena de causas y fundamentos de lo que acaece. Frente al arbitrio de las acciones humanas y de lo que Hegel llama “necesidades externas”, se antepone “(...) el pensamiento de una necesidad superior (...), el fin último absoluto, que es verdad en sí y por sí.” (Lecciones, p. 42).

La filosofía aporta lo que Hegel llama el pensamiento de la razón (Lecciones, p. 43), que estipula que la razón rige el desenvolvimiento del mundo y de la historia. Con ello no solo el hombre tiene una herramienta para articular los sucesos históricos, sino que se revela que la propia historia transcurre racionalmente. Ahora bien, el direccionamiento hacia una teleología comienza a prefigurarse cuando Hegel hace referencia a la definición de lo que llama la razón. Así, la razón es la sustancia, que es además potencia, materia y forma infinitas. Es potencia infinita para sí misma, es decir, para su despliegue y movimiento, es materia infinita de toda forma de vida, material y espiritual, y es forma infinita de la realización de un contenido en la historia (Lecciones, p. 43). Finalmente, la razón es contenido infinito “por ser toda esencia y verdad y materia para sí misma (...)” (Lecciones, p. 43).

Ahora bien, esta sustancia como Idea se manifiesta en el mundo, por lo que la empresa de una filosofía de la historia consiste en captar su despliegue mediante el ejercicio de la facultad racional y especulativa de los hombres. Pero el despliegue de la sustancia racional en Hegel está dirigida a una finalidad, y es a partir de ella que se juzga y evalúa la historia de un lugar y tiempo dados. Como apunta Hegel, “debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo.” (Lecciones, p. 44). El ser de la sustancia adopta distintas formas en su despliegue histórico, y una especialmente relevante para la filosofía de la historia es la forma de los pueblos. En los acontecimientos de los pueblos existe un elemento que los

trasciende y que, con ello, trasciende la inmediatez de sus necesidades materiales o espirituales. A los pueblos y su desarrollo, continúa Hegel, subyace un fin último evidente para la razón absoluta, pero oscurecido para sus propios integrantes.

Una consecuencia metodológica importante de lo hasta aquí señalado, y que resultará de utilidad para nosotros más adelante, consiste en que solo se puede aproximar unitariamente a la historia quien ha logrado una visión articuladora del conjunto de la misma y del fin al que esta se dirige. Hegel llama, en este punto, a tal forma de visión panorámica, una sinopsis del conjunto de la historia. Lo interesante es que la contemplación sinóptica es conocida, por definición, sólo por quien conoce o ha visto el conjunto, pues es él quien ha captado o visto realmente el fin último del desarrollo histórico (Lecciones, p. 44). Lo anterior es importante porque a diferencia de proyectos de articulación y síntesis histórica en narrativas, la filosofía de la historia de Hegel pretende construirse como la única narrativa satisfactoria del desenvolvimiento histórico, y excluir a cualquier sinopsis alternativa. ¿Dónde se ubicaría el punto de vista desde el cual se conoce el conjunto? Aquí no se trata de un lugar o un tiempo, sino de una forma del pensamiento, por la cual el filósofo se dispone especulativamente a captar las infinitas conexiones de causas y consecuencias históricas. Volveremos a este punto más adelante.

El método de la filosofía de la historia se compone de algunas condiciones que Hegel traza en el Capítulo I de las *Lecciones*. La primera de ellas consiste en “*recoger fielmente lo histórico.*” (Lecciones, p. 45). Aquí se debe evitar una lectura empirista de la condición propuesta por Hegel. Lo que se plantea no tiene que ver con la entrega pasiva a los datos fríos de la historia, pues en ello el historiador *trae* sus categorías (históricas y contingentes) al objeto de estudio, y *ve* a través de estas (en el mismo sentido, véase la crítica que ofrece Hegel a las ciencias naturales de su tiempo en la *Fenomenología*, pp. 315ss.). Esta es una forma de apriorismo que se va a rechazar. Frente a ello, se tiene que ver lo histórico a través de la razón, pues de esta forma “(...) [se] atraviesa la superficie y penetra[n] allende la intrincada maraña de los acontecimientos.” (Lecciones, p. 45). Frente a la acusación de que esta es una forma de apriorismo, Hegel la descarta pues lo único que supone una lectura tal de la historia es a la Idea, y ella es una convicción de la razón. El resultado de esta estrategia metodológica consiste en una pluralidad de puntos de vista desde los cuales se observa a la historia universal. Frente a la visión parcial del historiador que impone sus categorías al objeto de investigación, el punto de vista de la filosofía de la historia hegeliana es la totalidad de los puntos de vista (Lecciones, p. 46).

Una primera categoría emerge de las consideraciones hasta aquí expuestas, y es la de la variación. Esta adopta la forma positiva de la potencia que lleva a los hombres a configurar etapas históricas mediante el ejercicio de su acción. Pero también la variación tiene una faceta negativa, por la cual vemos que las formas más bellas de la historia, los pueblos más justos, entre otros, sufren un ocaso y desaparecen. De sus ruinas renace la vida, pero en una forma sublimada y esclarecida (Lecciones, p. 48). Ello supone una forma de elevación sobre los hombros de hombres egregios, un perfeccionamiento del desarrollo de los pueblos, y, en suma, una potente teoría del progreso social⁵³. Precisamente a esta vinculación entre ocaso y resurgimiento histórico Hegel atribuye una segunda categoría: la del rejuvenecimiento del espíritu (Lecciones, p. 48). Aquí no se trata del retorno de la juventud perdida, como en el rejuvenecimiento de un hombre

⁵³ La discusión contemporánea sobre el problema del progreso social es amplia. Para una perspectiva desde la teoría crítica véase Allen (2016), Wagner (2016) y Jaeggi, Allen & von Redecker (2016).

avejentado, sino de una forma de purificación y perfeccionamiento. Es un regreso a una forma anterior, sólo que una mejor versión de dicha forma anterior.

Finalmente, la tercera categoría funciona como una forma de cierre del regreso infinito de ciclos de variación y rejuvenecimiento del espíritu. Dicha categoría pone un fin al movimiento histórico, y es a la vez el fin de dicho movimiento, se trata de la razón (Lecciones, p. 48). La misma ha adoptado diversas formas en la filosofía occidental, y de especial interés son los intentos, que Hegel considera excesivamente abstractos, de los filósofos presocráticos. La razón que conoce y es la historia revela una suerte de doble faceta de la divinidad: por una parte, es un principio universal de despliegue de un fin de la historia, pero a la vez se manifiesta en la forma de una providencia especialmente apta para los fenómenos históricos, en la que dichos fenómenos (p.ej. guerras, tratados, revoluciones, entre otros) son medios por los cuales se hace presente una conducción divina hacia la finalidad última (Lecciones, p. 51). Este punto es importante, pues muestra una vinculación estrecha entre filosofía de la historia y religión que el mismo Hegel quiere enfatizar: “(...) se ha llegado en los últimos tiempos a tal punto, que la filosofía tiene que hacerse cargo del contenido de la religión, incluso contra algunas formas de teología.” (Lecciones, p. 52). Dios es una entidad que se comunica a la humanidad, revelando fragmentos de su plan, ya sea a través de las pequeñas cosas –como cuando los hombres ven la belleza del plan divino en la forma de ser de animales, o en la configuración de ciertos paisajes, en suma, como una suerte de experiencia estética– así como a través de grandes cosas, como los sucesos históricos (Lecciones, p. 53). Ahora bien, la forma de revelarse de Dios ante los hombres es a través de la facultad distintiva de estos frente a los animales, es decir, a través del pensamiento (Lecciones, p. 53). Finalmente, esta forma de acercamiento a la historia como manifestación de la divinidad funciona en Hegel como la articulación entre las dimensiones de la fe y el conocimiento (Lecciones, p. 56). En ello, finalmente, radica la disciplina de la razón orientada hacia la historia como despliegue del espíritu: una Teodicea.

Ahora bien, queda por responder la pregunta de hacia dónde se orienta la historia en el esquema hegeliano de despliegue del espíritu. En este punto, la tesis consiste en afirmar que el objetivo o finalidad última en el despliegue consiste en el autoconocimiento del espíritu, o, como lo llama Hegel, en llegar a saber lo que este es en sí. A esta figura, Hegel la asocia con la idea de la libertad. La misma es, pues, el resultado del proceso de la historia universal (Lecciones, pp. 66ss.), que requiere, sin embargo, de una educación sobre los logros de los pueblos del pasado, precisamente para rejuvenecerlos y superarlos (sobre este punto véase Lecciones pp. 71, 75ss.). Es importante notar el concepto de libertad que subyace a la propuesta hegeliana, pues no se trata de una libertad del lado del individuo, sino de una forma de libertad social en una variante objetiva⁵⁴. Si bien hay un momento concreto en el que la libertad se realiza mediante acciones, que configuran un sistema de unión entre el fin universal y las necesidades particulares (Lecciones, pp. 80ss.), queda claro que los individuos son medios de realización de la Idea que, en buena cuenta, es el sujeto de la filosofía de la historia. El punto es central para nuestra discusión posterior, pues toda la filosofía de la historia de Hegel parece estar dirigida al conocimiento de las determinaciones de un objeto distinto a los sujetos actuantes en el mundo. Desde un punto de vista ontológico, el sujeto y sustancia de la historia es la Idea, y no los individuos en los que esta se manifiesta. Precisamente la noción hegeliana de pasión funciona como bisagra que articula al sujeto de la historia con sus medios de

⁵⁴ Cfr. con, por ejemplo, Axel Honneth (2014a, pp. 64-96).

realización, es decir, a la Idea y despliegue de la libertad con los hombres de la historia. Afirma Hegel que “(...) las pasiones son el brazo con que se extiende [la Idea, que es la realidad]” (Lecciones, p. 82). Para evitar malentendidos asociados al concepto de “sistema de las necesidades”, al que se refiere Hegel en su *Filosofía del Derecho*, aquí no se trata de una articulación contingente de necesidades autónomas entre sí pero que parecen coordinarse espontáneamente –como las interacciones en una economía descentrada de mercado⁵⁵,– sino que presupone una fusión del interés privado con el fin general del Estado, que a su vez depende de la noción de pueblo (*Volkgeist* o “espíritu del pueblo”). La pasión, entonces, se da cuando el individuo particular encuentra satisfacción de su interés privado en el fin general que busca el Estado (Lecciones, pp. 84ss.). La segunda noción bisagra para la articulación, en ese sentido, será la de moralidad. En buena cuenta, la moralidad complementa el sentido individualista de la pasión, a través de enfatizar en la función social de dicha pasión, la realización del Estado como espíritu de un pueblo que es, a su vez, una manifestación histórica de la Idea (Lecciones, p. 89)⁵⁶.

Lo que hemos señalado hasta este punto ya nos permite resumir las que se pueden considerar las tesis centrales de la filosofía substantiva de la historia en las *Lecciones* de Hegel: (i) La filosofía de la historia universal debe abocarse a asir y reconstruir el movimiento de la Idea mediante la razón. (ii) Dicho despliegue se dirige a una finalidad, que consiste en la realización de la Idea mediante los pueblos de la historia. (iii) Los individuos actuantes en el mundo son los medios por los cuales la historia despliega su finalidad. (iv) La Idea es el sujeto de la historia, y la reconstrucción de su despliegue es el objeto de la filosofía de la historia. Finalmente, (v) la filosofía de la historia postula un despliegue total de la razón, que corresponde con el momento en que esta alcanza su fin, por ello, el proyecto presenta un tenor escatológico y teológico. En la siguiente sección presentaremos las críticas de Arthur C. Danto y Carl Hempel a un proyecto de filosofía de la historia como el que hasta aquí hemos presentado.

2. Las críticas de Danto a la filosofía de la historia substantiva hegeliana

En *Analytical Philosophy of History* de 1965, Arthur Danto se ocupa de la filosofía de la historia a partir de un debate en el seno de la filosofía anglosajona de raigambre analítica. En cierta medida, este trabajo está inserto en el grupo de críticas y discusiones generadas a partir del influyente artículo *The Function of General Laws in History*, de Carl Hempel. Dicho artículo fue publicado en 1942 y representa un giro en los intereses temáticos y en el tipo de preguntas que se consideran relevantes para la filosofía de la historia. A muy grandes rasgos, podemos decir que hay un cambio de interés en la filosofía de la historia, y que esta ya no se preocupa tanto en mostrar una visión de conjunto de la historia, como dirigiéndose a una finalidad dada, sino que exhibe un interés metodológico y epistemológico respecto de la labor del historiador y el método de la historiografía. En lo sucesivo se presentan las líneas generales del proyecto hempeliano en el artículo citado, y a continuación se sintetizan las críticas más importantes que Danto formula contra el proyecto substantivista.

⁵⁵ La articulación contingente de necesidades es el modo de funcionamiento de un sistema económico de mercado desde el punto de vista de Friedrich Hayek (y, en especial, a propósito del concepto de *cosmos* y *taxis*). Véase Hayek (2014).

⁵⁶ Asimismo, para la distinción hegeliana que se puede establecer entre un gobierno (institución contingente) y el Estado, véase Lecciones (pp. 101ss.).

2.1. El objeto de la historia

Hempel inicia su artículo planteando una opinión común entre los propios historiadores, quienes parecen sostener que, a diferencia de las ciencias naturales y físicas, la historia está abocada a la descripción de eventos particulares del pasado, más que a la búsqueda de ciertas leyes generales que, en cierta medida, gobiernan dichos eventos (1942, p. 35). Contra esta creencia común, Hempel considera que las leyes tienen en la historia, tanto como en las ciencias naturales, una función análoga. Una ley general es entendida como un enunciado de forma universal condicional que puede ser confirmado o contradicho por hallazgos empíricos (1942, p. 35). Con ello, una propuesta de ley general científica debe pasar por un proceso de contrastación que la va asentando como una ley aceptada por la comunidad de especialistas.

La forma de la hipótesis universal nos brinda un buen acceso al tipo de quehacer del historiador. Hempel plantea que su forma prototípica es la siguiente:

En cada caso en el que un evento de una clase específica C ocurre en un cierto espacio y tiempo, un evento de una clase especificada E ocurrirá en un espacio y tiempo que está relacionado de una manera específica con el espacio y tiempo de la ocurrencia del primer evento. (1942, p. 35, traducción propia).

Como vemos, este esquema de hipótesis universal adopta la forma típica de la diada causa-efecto, donde C funciona como causa, y E como efecto. Asimismo, muestra que la principal función de las leyes científicas es la de conectar o enlazar ciertos patrones de repetición. Son, en ese sentido, instrumentos de explicación y predicción. Son explicativos en la medida que establecen una legalidad por la cual un C es causa de un E. Con ello, a preguntas del tipo ¿por qué ha acaecido E en el tiempo t_1 y el lugar m_1 ? Podemos responder con afirmaciones del tipo “Porque acaeció C en un tiempo t_0 y un lugar m_0 , ambos relacionados de manera específica con el tiempo y lugar de E”. Es importante agregar que, para Hempel, los elementos de una explicación científica incluyen, además del esquema general aquí presentado, dos condiciones de restricción para la calidad epistémica de la explicación, las que son (i) que las hipótesis generales estén razonablemente bien confirmadas por evidencia empírica, y (ii) que sea posible deducir en términos lógicos, a partir de los hechos base de C, y de las hipótesis universales, la ocurrencia de E (1942, p. 36). Por su parte, son instrumentos de predicción pues frente al acaecimiento de C, podemos predecir que será el caso de E. Aún más, en ambos tipos de ciencia (histórica y natural), la función de las leyes generales como material de predicción es la misma, y consiste en derivar un enunciado sobre un evento futuro a partir de enunciados que describen condiciones, en conjunción con leyes generales (1942, p. 38). Como se puede ver, explicación y predicción son estructuralmente iguales, pero difieren en sus usos prácticos.

Desde ya el esquema aquí presentado revela algunas dificultades particulares y complejas de la ciencia histórica, pues frente a contextos de alto nivel de control experimental propios de las ciencias naturales, el historiador se ve frente a la tarea de realizar las descripciones más completas y exhaustivas de eventos individuales, conformantes de la cadena causal de su explicación (el C, del esquema presentado *supra*). Por ejemplo, para dar cuenta de la ejecución de Túpac Amaru en 1781 a manos de las fuerzas realistas, y por orden del visitador Areche⁵⁷, el historiador debería mostrarse en la capacidad de

⁵⁷ Véase Charles Walker (2015, en especial pp. 213ss.).

identificar todas las propiedades exhibidas por la región espacial y el evento individual que lo aboca a su estudio (Hempel 1942, p. 37). Esta es una labor imposible y limita la capacidad tanto explicativa como predictiva de la historia. Ahora bien, el que una descripción completa sobre un evento acaecido sea materialmente imposible, no significa que la misma no deba funcionar como un ideal regulativo en la tarea del historiador, y en ese punto, sostiene Hempel, la historia y las ciencias naturales funcionan de manera idéntica (1942, p. 37).

Para los fines de la discusión ulterior en torno a la viabilidad del proyecto substantivista, es importante señalar que Hempel estipula ciertas condiciones de calidad para las hipótesis universales. La más importante es que dichas hipótesis estén respaldadas por evidencia empírica, pues ello las distingue de pseudo-explicaciones, en las que los hechos base C son vinculados a un hecho futuro E mediante una pseudo-hipótesis universal. En este grupo se encuentran leyes que adoptan la forma de entelequias tales como “la misión en la historia”, “destino prefijado”, entre otras (1942, p. 37). Parece que en este esquema, “el despliegue de la idea” o términos similares de la filosofía hegeliana pueden ser tratados simplemente como pseudo-hipótesis explicativas. Como veremos al final del capítulo, este no parece ser el caso de la filosofía de la historia marxiana.

Hasta este punto Hempel no ha abordado cuáles pueden ser candidatas plausibles para funcionar como leyes o hipótesis universales, y ello es así porque a diferencia de, i.e., la mecánica celeste, que establece explicaciones y predicciones a partir de leyes de gravitación, en el caso de la historia (i) las candidatas a hipótesis generales suelen estar vinculadas a la psicología social⁵⁸, que muchas veces se asume como de sentido común por los historiadores, en la medida que se vincula a la experiencia cotidiana en tanto miembros de una sociedad; asimismo, (ii) resulta muy difícil formular las asunciones explícitas con suficiente precisión, y de forma tal que al mismo tiempo estén en concordancia con toda la evidencia empírica relevante y disponible (Hempel 1942, p. 40). Por ejemplo, Hempel analiza el caso de las revoluciones, explicadas usualmente por referencia a un descontento creciente y generalizado de gran parte de la población respecto a las condiciones sociales prevalecientes. Sin embargo –continúa Hempel– a pesar de que parece existir una regularidad de forma legal como presupuesto para esta explicación, no queda claro el tipo de descontento, las condiciones ambientales que se deben sumar a este, entre otros factores que desencadenarían efectivamente la revolución (1942, p. 41)⁵⁹. Antes de que ello deba acarrear un abandono del proyecto de hipótesis universales y leyes generales, el resultado científico debería ser el de recurrir a hipótesis de tipo estadístico y probabilístico (Hempel 1942, p. 41); más aún, este caso es análogo

⁵⁸ El marxismo analítico se desarrolla, precisamente, a partir de una explicitación de las leyes que subyacen a la psicología conductual y social, para a partir de ello plantear explicaciones de mecanismos sociales, y reactualizar las explicaciones marxianas. Al respecto, véase Elster (2003, pp. 22-40).

⁵⁹ Sin embargo, resulta de gran importancia mencionar que el método histórico comparado ha resultado de enorme utilidad en la tarea de refinar las formulaciones de hipótesis universales para la explicación y predicción. Precisamente un excelente ejemplo es el de la teoría de las revoluciones. A partir del trabajo de Theda Skocpol se ha desarrollado un análisis comparado sobre las condiciones generales de emergencia de revoluciones. La misma Skocpol plantea su análisis a través de la comparación de tres revoluciones exitosas: Francia (en 1789), Rusia (la de 1917) y China (desde 1910 hasta 1949). Sus condiciones de éxito son comparadas con aquellas de otras revoluciones anteriores en las que algunos de los factores relevantes estuvieron ausentes. Ejemplos de estas revoluciones fallidas se dieron en Alemania (en 1848) o en previos intentos revolucionarios en Rusia. En suma, las condiciones de revolución propuestas por Skocpol incluyen una fase de modernización en sociedades agrarias, y la labor de élites marginales que funcionan como sustento ideológico de la revolución. Aquí apenas podemos formular en términos muy generales el análisis, véase Theda Skocpol (1979).

al de la gran mayoría de las ciencias naturales. Todas las dificultades precitadas nos llevan a que las explicaciones históricas se deban presentar con un grado de cautela mayor; así, en lugar de presentarse como explicaciones definitivas, adoptan la forma de bosquejos explicativos (1942, p. 42).

Toda la metodología histórica esbozada por Hempel parece opuesta a la del método de comprensión empática (1942, p. 44). En este caso, el historiador busca asumir el punto de vista de las personas involucradas en los eventos que se tratan de explicar, para identificar las circunstancias relevantes de su acción. Ahora bien –y esto será central en las críticas que Danto dirige a quienes se oponen a la tesis de que la historia puede dar cuenta de hechos pasados– para Hempel esta no es una explicación sino un recurso heurístico que facilita la labor del historiador. Mediante la comprensión empática el historiador asume implícitamente que ciertas hipótesis psicológicas –individuales o colectivas– cumplen la función de principios explicativos (1942, p. 44). Pero podríamos agregar que se asume también una forma de provincianismo histórico, pues el historiador pretende explicar su propia acción frente a las condiciones históricas del contexto que se explica, y bajo las motivaciones de los actores ahí presentes, como asumiendo que las acciones y reacciones humanas no están insertas en contextos culturales específicos y variables.

Finalmente, el análisis de Hempel, como el autor mismo aclara al finalizar su artículo, es neutral respecto a la disputa sobre si existen (y de ser así, cuáles serían) leyes específicamente históricas (1942, p. 47). En esta discusión se encuentran actualmente quienes tratan de unificar las categorías explicativas y predictivas de todas las ciencias sociales, y quienes preservan grados de autonomía disciplinar. En todo caso, el que no existan leyes sociológicas, históricas o politológicas particulares no implica que no existan métodos y teorías distintivas en cada una de estas disciplinas, pero ambos problemas deben ser analíticamente separados⁶⁰.

2.2. Filosofía substantiva y analítica de la historia

Como se señaló al inicio de esta sección, Arthur C. Danto desarrolla su propuesta de una filosofía analítica de la historia a partir de los lineamientos trazados por el proyecto hempeliano. En ese sentido, una de las tesis importantes de *Analytical Philosophy of History*⁶¹ consiste en argumentar no solo que la filosofía analítica de la historia es un proyecto distinto⁶² al de una filosofía substantiva de la historia, sino que mientras que el primero responde a problemas relevantes de la disciplina histórica, el segundo proyecto es simplemente inviable.

⁶⁰ Al respecto véase Elster (2010).

⁶¹ En lo sucesivo se empleará y citará la versión en español titulada *Historia y Narración* (1989), que recoge los capítulos principales del texto en inglés.

⁶² Señala Danto al respecto: “La expresión “filosofía de la historia” abarca dos diferentes clases de investigación. Me referiré a ellas como filosofías de la historia *substantiva* y *analítica*. La primera de ellas se encuentra conectada con la investigación histórica normal, lo que significa que los filósofos substantivos de la historia, como los historiadores, se ocupan de dar cuenta de lo que sucedió en el pasado, aunque quieren hacer algo *más* que eso. Por otro lado, la filosofía analítica de la historia no solamente está conectada con la filosofía: *es* filosofía, pero filosofía aplicada a problemas conceptuales especiales, que surgen tanto en la práctica de la historia, como de la filosofía substantiva de la historia. Esta no se encuentra realmente conectada con la filosofía, no más que la propia historia. Este libro constituye un ejercicio de filosofía analítica de la historia.” (1989, p. 29).

El objetivo o finalidad central de la filosofía substantiva de la historia consiste en proporcionar una explicación del conjunto de la historia, y, en ese sentido, finalmente es una forma de narrativa histórica. Frente a ello, la filosofía analítica de la historia consiste en el planteamiento de preguntas filosóficas respecto de la labor histórica y de los historiadores. Como una rama de filosofía aplicada, la filosofía analítica de la historia agrupa problemas epistemológicos, éticos, ontológicos, metafísicos, filosófico-políticos, entre otros, solo que aplicados a (i) las narrativas substantivistas de la historia, y (ii) a la historiografía en tanto método predilecto de investigación histórica.

Un primer punto en el que Danto retoma las categorías hempelianas es el referente a la dicotomía explicación-predicción, propia de las teorías científicas, pero que ahora se manifiesta en la forma de la diada de teorías descriptivas y explicativas. En ese sentido, sostiene:

(...) una *teoría descriptiva* es la que trata de mostrar una pauta en los acontecimientos que constituyen todo el pasado, y proyectar esa pauta sobre el futuro, manteniendo, por lo tanto, la tesis de que los acontecimientos del futuro, o bien se repetirán, o bien completarán la pauta exhibida por los acontecimientos pertenecientes al pasado. Una *teoría explicativa* es un intento de dar cuenta de esta pauta en términos causales. (cursivas añadidas) (1989, pp. 30-31).

Un buen ejemplo de una teoría que conjuga elementos descriptivos y explicativos es el marxismo, pues en este tanto se describe a la historia como la historia de la lucha de clases, como se explica que mientras sigan operando ciertas fuerzas causales que corresponden a factores económicos, seguirán siendo válidas las explicaciones de la teoría (1981, p. 31)⁶³. Este punto es importante, pues traza una distinción entre filosofías de la historia que explican todo el pasado, y aquellas que pretenden explicar la totalidad de la historia. Como veremos, mientras que el segundo proyecto colapsa frente a sus pretensiones totalizantes, el primero puede ser rescatado mediante el recurso contrafáctico al momento en el que dejen de operar las fuerzas causales F, y “entonces la explicación de los eventos históricos futuros deberá también cambiar”. En suma, esta parece ser la diferencia entre la filosofía substantiva hegeliana –esencialmente totalizante– y la filosofía marxista de la historia⁶⁴. Finalmente, el filósofo substantivo de la historia y el historiador académico no realizan la misma labor, pues mientras el primero quiere ver a la historia en su conjunto, incluyendo la pauta de desarrollo de acontecimientos futuros, el segundo realiza su labor solo abocado a eventos pasados (Danto 1989, p. 35).

2.3. Críticas a la filosofía substantiva de la historia

A continuación, Danto va a formular un conjunto de críticas contra el proyecto de una filosofía substantiva de la historia. De dichas críticas, nos parecen especialmente relevantes cuatro de ellas, las cuales se pueden resumir en los siguientes puntos: (i) aun si la filosofía substantiva de la historia es un intento de construir una teoría científica de la historia, es un intento bastante pobre, pues sus resultados predictivos han sido escasos (1989, p. 36). A ello se puede agregar una segunda crítica hempeliana (i.1) consistente en

⁶³ Volveremos sobre este punto en el análisis de la filosofía de la historia en *La ideología alemana*.

⁶⁴ Esto queda bastante claro en la explicación de la base real de la ideología, que Marx traza en *La ideología alemana*, y que analizaremos en las siguientes secciones. Al respecto, resulta interesante notar el cambio de registro en el lenguaje de Marx cuando se pasa de las fuerzas que constituyen la base real de la ideología, hasta ahora vigentes en toda la historia, y el momento futuro del comunismo, en el que el lenguaje migra a uno de tipo profético. Véase Marx (IA, en especial pp. 42-68).

que estaríamos más bien frente a pseudo-ciencias o pseudo-teorías científicas, en la medida que sus leyes históricas no adoptan la forma de hipótesis universales válidas, tal como vimos *supra*. Sin leyes o hipótesis válidas, los resultados predictivos son evidentemente pobres.

(ii) En segundo lugar, “(...) las filosofías substantivas de la historia están interesadas en (...) *la profecía*.” (Danto 1989, p. 42). Esta no es una afirmación sobre el futuro, pues las predicciones también lo son. En lugar de ello, es un tipo de enunciado por el cual se predica del futuro de una forma que es solo adecuada para el pasado, como *fait accompli*. Nuevamente, esta crítica se puede acentuar con elementos hempelianos, pues la profecía (ii.1) vulneraría la forma prototípica de la hipótesis universal o ley general de la historia, que es la forma probabilística o estadística. Tratar al futuro como pasado implica fijar en la descripción un hecho sobre el que hoy en día solo hay cierta probabilidad de acaecimiento.

En tercer lugar (iii) hay un problema en el tipo de enunciado propio de la filosofía substantiva de la historia. Este problema se vincula al contexto de significado de un acontecimiento histórico. Mientras los historiadores académicos otorgan significado a un acontecimiento histórico por referencia a un contexto dado (ya sea político, económico, social, etc.), el filósofo substantivo se refiere a la historia como una suerte de meta-contexto, como totalidad y contexto más amplio posible (Danto 1989, p. 48). Pero por definición, ello vulnera las condiciones de significatividad de los eventos históricos. Si estos son significativos por referencia a un contexto dado, ¿cómo podrían serlo por referencia a un contexto total? Más aún, ¿no es el término “contexto total” una contradicción en los términos? Por tercera vez esta crítica puede ser complementada con elementos hempelianos, en la medida que (iii.1) en la explicación de la filosofía substantiva de la historia ya no habría referencia a unos hechos base C relevantes, pues para determinar la relevancia de los hechos respecto de una cadena explicativa o predictiva se requiere de la selección de aquellos que se consideran relevantes como causas de una consecuencia. Si el proyecto substantivista prescinde del contexto significativo, y lo abstrae a la totalidad de la historia, queda la interrogante de cuál es el criterio de selección de relevancia entre los hechos base, para imputarles significatividad. El filósofo de la historia puede superar esta crítica a un costo metafísico bastante grande: “(...) podría decir que el conjunto de la historia adquiere su significado de algún contexto no histórico, por ejemplo alguna intención divina (...)” (Danto 1989, p. 48), pero con ello, además, escapa al control racional de las teorías científicas.

Finalmente, (iv) la filosofía substantiva de la historia carece de un punto de partida cognitivo para poder formular el tipo de enunciado descriptivo que le debería interesar:

Los historiadores describen algunos acontecimientos del pasado mediante referencia a otros acontecimientos futuros respecto a los primeros, pero pasados para el historiador, mientras que los filósofos de la historia describen ciertos acontecimientos del pasado mediante referencia a otros acontecimientos, que son futuros tanto con respecto a esos acontecimientos, como al historiador mismo. Y quiero mantener que no podemos disponer de un punto de partida cognitivo que haga posible esa actividad (Danto 1989, p. 51).

2.4. La inviabilidad del proyecto hegeliano de filosofía de la historia

Las críticas hasta aquí expuestas parecerían frustrar cualquier proyecto de filosofía substantiva de la historia. Sin embargo, queda por responder si este es realmente el caso,

y si la propuesta de Hempel y las críticas de Danto a la filosofía substantiva de la historia hacen inviable cualquier reconstrucción de dicho proyecto. Para ello, resulta de utilidad analizar en qué medida las tesis de la filosofía hegeliana de la historia que se analizaron *supra* se pueden ver puestas en cuestión por las críticas presentadas en [2.3]. Las tesis y críticas, en relación de correspondencia, se resumen en el siguiente cuadro:

Figura 2: Tesis hegelianas y críticas al proyecto de una filosofía substantiva de la historia

Tesis de la filosofía substantiva de la historia en Hegel	Críticas de Danto y Hempel
Tesis 1: La filosofía de la historia universal debe abocarse a asir y reconstruir el movimiento de la Idea mediante la razón.	Crítica: La filosofía substantiva de la historia carece de un punto de partida cognitivo para poder formular el tipo de enunciado descriptivo que le interesa. Este enunciado describe acontecimientos del pasado por referencia a otros acontecimientos no solo futuros respecto a los primeros sino también al propio historiador. Por ello, su punto de partida cognitivo escapa a las facultades racionales de los hombres.
Tesis 2: El despliegue de la historia universal se dirige a una finalidad, que consiste en la realización de la Idea a través los pueblos de la historia.	Crítica: si la filosofía substantiva de la historia es un intento de construir una teoría científica de la historia, es un intento pobre, pues sus resultados predictivos han sido escasos. Además, estaríamos frente a pseudo-ciencias o pseudo-teorías científicas, en la medida que sus leyes históricas no adoptan la forma de hipótesis universales válidas. Sin leyes o hipótesis válidas, los resultados predictivos son evidentemente pobres. Finalmente, no hay control racional mediante el cual se puede afirmar que los pueblos realizan la Idea.
Tesis 3: Los individuos actuantes en el mundo son los medios por los cuales la historia despliega su finalidad.	No hay una crítica explícita de Danto respecto a esta tesis.
Tesis 4: La Idea es el sujeto de la historia, y la reconstrucción de su despliegue es el objeto de la filosofía de la historia.	Crítica: Hay un problema en el tipo de enunciado propio de la filosofía substantiva de la historia. Este se vincula al contexto de significado de un acontecimiento histórico. Mientras los historiadores académicos otorgan significado a un acontecimiento histórico por referencia a un contexto dado (ya sea político, económico, social, etc.), el filósofo substantivo se refiere a la historia como una suerte de meta-contexto, como totalidad y contexto más amplio posible. Pero por definición, ello vulnera las condiciones de significatividad de los eventos históricos. Si estos son significativos por referencia a un contexto dado, ¿cómo podrían serlo por referencia a un contexto total? Un corolario de ello es que existe una imposibilidad de tratar a la idea como sujeto de la historia, pues esta parece remitir al contexto de contextos que, como se ha visto, representa una imposibilidad.

Tesis 5: la filosofía de la historia postula un despliegue total de la razón, que corresponde con el momento en que esta alcanza su fin, por ello, el proyecto presenta un tenor escatológico y teológico.

Crítica: “(...) las filosofías substantivas de la historia están interesadas en (...) *la profecía*.” Esta no es una afirmación sobre el futuro, pues las predicciones también lo son. Es más bien un tipo enunciado por el cual se predica del futuro de una forma que es sólo adecuada para el pasado, como *fait accompli*. Con ello se vulneraría la forma prototípica de la hipótesis universal o ley general de la historia, que es la forma probabilística o estadística.

Elaboración propia

Como se puede apreciar, las críticas de Danto son potentes, en la medida que ponen en cuestión –implícita o explícitamente– al menos cuatro de las cinco tesis que atribuimos al proyecto de filosofía substantiva de la historia de Hegel. Sin embargo, las tesis 3 y 4 del proyecto hegeliano son insuficientemente analizadas por Danto y se vinculan, más que a temas metodológicos y epistemológicos, a una discusión ontológica.

Ahora bien, ¿es sólido atribuir las mismas críticas a la filosofía de la historia que Marx presenta en *La ideología alemana*? En lo sucesivo se tratará de argumentar que las críticas de Hempel y Danto a la filosofía substantiva de la historia no afectan al proyecto marxista, al menos en los términos de *La ideología alemana* y la concepción materialista de la historia que ahí se ofrece. Con ello estará el terreno preparado para caracterizar la segunda dimensión de la teoría de la ideología, en la última sección del presente capítulo.

3. Filosofía de la historia en *La ideología alemana*

Marx inicia la primera sección de *La ideología alemana*, dedicada a Feuerbach, y en general, al pensamiento neohegeliano, con una recapitulación irónica de lo que llama el “proceso de putrefacción del espíritu absoluto” (IA, p. 13). Este proceso, como se presentó en extenso en el capítulo precedente de esta investigación, remite a las discusiones de la filosofía y teoría alemanas principalmente entre 1842 y 1845, y por las cuales se forman bandos de interpretación de Hegel, pero también de crítica y abandono de su pensamiento. Hacia el pensamiento neohegeliano se van a dirigir las críticas marxianas sobre la concepción idealista de la historia universal. Es por ello que la primera subsección se dirige a plantear una caracterización de dicha concepción.

3.1. Concepción idealista de la Historia, o “La ideología en general y la ideología alemana en particular”

El primer problema que Marx identifica respecto de la filosofía alemana es su estrechez a dos niveles: (i) no salir del terreno de la filosofía, y, con ello, quedarse en el terreno de la mera especulación respecto de procesos históricos, sociales y económicos, y (ii) no haber salido, incluso, del sistema filosófico hegeliano. Este se habría tomado como una suerte de dogma que impide a la crítica alemana criticar a su vez sus propias premisas filosóficas (IA, p. 14).

Pero, por otra parte, un segundo problema más grave consiste en que toda la crítica alemana se habría limitado “a la crítica de las ideas *religiosas*.” (IA, p. 14). Ello quiere decir que el objetivo último de toda filosofía en clave de sistemática hegeliana consistía

en la articulación de ideas de todo tipo (p. ej. metafísicas, políticas, jurídicas, entre otras) en el marco de un sistema teológico. Como vimos, este es un rasgo distintivo de la filosofía de la historia hegeliana, y es una herencia directa de la crítica posterior a la que Marx se opone. Una consecuencia de esta forma de pensamiento tiene una repercusión directa sobre el problema de la ideología, pues en la medida que se produce una reducción conceptual conducente a un sistema filosófico, tanto los hegelianos “viejos” como los “nuevos” son víctimas de un mismo tipo de crítica meramente conceptual. El fino hilo que enlaza a ambos bandos queda graficado en la siguiente cita de Marx:

(...) como para estos neohegelianos las ideas, los pensamientos, los conceptos y, en general, los productos de la conciencia por ellos sustantivada 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. (IA, p. 15).

Esta crítica de Marx no es nueva, y la hemos visto articularse en los escritos de los últimos años de su periodo de juventud. Sin embargo, ahora aparece enlazada a las dos tradiciones posthegelianas: tanto los antiguos hegelianos, para quienes los productos de la conciencia eran la expresión del despliegue histórico de una entidad que los trasciende —el espíritu, la Idea o la razón—, como los neohegelianos, quienes sienten la necesidad de mostrar la contingencia de esos productos de la conciencia, pero mediante una crítica insuficiente; ambos son pasibles del mismo defecto. Para ellos, basta con el llamado ético para trocar la conciencia y liberarse de las barreras ideológicas que la mantienen presa de la sistemática teológica de los antiguos hegelianos. El problema es que esta crítica es meramente interpretativa. “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.” (IA, p. 15). El uso del término “interpretación” en este pasaje es interesante, pues parece que para escapar de la trampa ideológica en la que se mantienen cautivos todos los críticos y defensores hegelianos, es necesario reemplazar una interpretación de los productos de la conciencia por una suerte de descripción real de las condiciones de producción de dichos productos: pasar de una crítica y lucha contra frases a una descripción de condiciones de producción y reproducción de condiciones sistémicas. Esto es precisamente lo que parece hacer Marx en la sección llamada “La base real de la ideología”, y es un punto que será central para que el pensamiento marxiano pueda escapar a un conjunto de críticas sobre el tipo de explicación histórica formuladas por Hempel.

Nuevamente es importante mencionar que la operación básica que parece estar criticando Marx en estos pasajes es el de la sustitución de una descripción de la realidad por una especulación interpretativa de la misma, producto de la imputación de una teleología de corte religioso a una realidad que debe dirigirse a cierto fin a pesar de sí misma. Es por ello que Marx va a tratar de identificar las presuposiciones (o premisas) reales de las que debe partir una filosofía auténtica (IA, p. 16).

3.1.1. Las “premisas” (*die Voraussetzungen*) de toda historia humana

La sección titulada “Historia”, primera de “La ideología en general y la ideología alemana en particular” desarrolla las que Marx considera que son las cinco presuposiciones o premisas fundamentales del desarrollo de la historia humana. Las mismas son las siguientes:

- (i) Los hombres requieren, para poder vivir, de la producción de los medios para satisfacer sus necesidades (IA, p. 22).
- (ii) Con la satisfacción de la primera necesidad, que asegura la existencia, se generan nuevas necesidades (IA, p. 23).
- (iii) Los hombres que recrean las condiciones de su propia vida, comienzan, a la vez, a procrear. Ello da lugar a la formación de familias, primera forma de relación social (IA, p. 23).
- (iv) La producción de la propia vida, en el trabajo, y de la ajena, en la procreación, tiene una manifestación de doble faz: en la forma de una relación natural y como y una relación social de cooperación. Los modos de producción expresan estas formas de cooperación social y varían a lo largo de la historia (IA, p. 24).
- (v) Producción de la conciencia, que no posee carácter “puro”, en el sentido de liberado de materialidad. En suma, la conciencia también posee un sustrato material, el lenguaje (IA, pp. 24-25).

La existencia de individuos humanos vivientes es la premisa⁶⁵ fundamental de la historia, y lo que diferencia a estos individuos de otras especies de animales es, más que la producción de formas de conciencia, la producción de sus medios de vida. Esta es una de las tesis más fuertes de la filosofía marxiana, y presupone que la producción de la vida material humana está mediada por la producción de sus medios de vida (IA, p. 16). No obstante, no se trata de una mera producción en el sentido de supervivencia, sino que está ya determinada por el modo de vida de los hombres (IA, p. 16), que involucra aspectos culturales. En la medida que la producción de los medios de vida se torna más compleja en tanto se multiplica la población, aparecen formas de intercambio y producción más sofisticadas entre las sociedades humanas. Como apunta Marx al respecto, “Hasta dónde se han desarrollado las fuerzas productivas de una nación lo indica de modo más palpable el grado hasta el cual se ha desarrollado en ella la división de trabajo.” (IA, p. 17).

A continuación, con la aparición de una división del trabajo para satisfacer las condiciones de producción de la vida material humana, aparece también una separación entre ciudad y campo. Mientras que en las ciudades se concentra el trabajo industrial y comercial, en el campo se concentra el trabajo agrícola (IA, p. 17). A su vez, cada fase de desarrollo de la división de trabajo da lugar a una forma distinta de configuración de la propiedad, “(...) o, dicho en otros términos, cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí, en lo relacionado con el material, el instrumento y el producto del trabajo.” (IA, p. 17). A continuación, Marx presenta, de manera sumamente esquemática e incipiente⁶⁶, tres configuraciones históricas de la propiedad: la tribal, la comunal y estatal, y la feudal.

En la propiedad tribal las condiciones de producción y extracción de recursos –mediante, por ejemplo, caza o pesca– presuponen la existencia de grandes masas de tierra sin cultivar (IA, p. 17). Asimismo, la división del trabajo y la organización social responden

⁶⁵ El término en alemán empleado por Marx es *die Voraussetzungen*, que se traduce mejor como “presuposiciones” o “condiciones prácticas” (puestas como condiciones de la historia). La traducción de “premisa” ofrece un registro lógico más afín a una lectura positivista del tema abordado por Marx. Dicha acotación sigue la línea propuesta por Levy del Aguila (2016, p. 103, n. 198). Aquí, sin embargo, se ha mantenido la terminología de “premisas” debido a que se encuentra ampliamente difundida en la traducción de la obra marxiana. No obstante, es importante recordar la salvedad aquí expuesta.

⁶⁶ Lo incipiente de esta exposición es reconocido por el propio Marx y Engels en textos posteriores como el Prólogo de la *Contribución de la Crítica de la Economía Política*.

a variantes a mayor escala de la organización familiar, es decir, se trata de lo que Marx llama una división natural del trabajo. Sin embargo, una forma peculiar de esta organización social, que es la existencia de esclavos, será particularmente importante en las instancias superiores de desarrollo del comercio. Paulatinamente diversas tribus forman alianzas y relaciones entre sí, y con ello se establecen ciudades. A estas corresponde un nuevo estadio en el desarrollo de la propiedad, pues se trata de una propiedad comunal y estatal (IA, p. 17). Aquí sigue siendo importante la esclavitud, y a la par se desarrollan variantes mobiliarias e inmobiliarias de propiedad. Finalmente, en este estadio se forman dos contraposiciones importantes: entre el campo y las ciudades, y al interior de las ciudades, entre hombres dedicados al comercio y aquellos dedicados a la producción de mercadería (IA, p. 18). Como veremos más adelante, esta contraposición al interior de las ciudades da pie a las categorías de pequeña y gran burguesía.

Hasta este punto el análisis sobre el desarrollo histórico de las sociedades es endógeno, en el sentido de que solo toma en cuenta variables internas a cada comunidad, para explicar el desarrollo de intereses de clase y de nuevas concepciones sobre la propiedad. Es por ello que se introduce una segunda perspectiva externa, cuyo centro gravita en torno a la guerra y los procesos de conquista de unas naciones o pueblos por otros (IA, p. 18). Los procesos violentos son interesantes porque pueden representar un corte abrupto de procesos históricos, y su vuelta a un punto inicial de desarrollo. Aun con ello, algunos pueblos como los bárbaros incorporaron la violencia y la guerra a sus esquemas de desarrollo social y económico. Para estos pueblos, la expansión territorial representa la única forma –o, en todo caso, la más eficiente o rentable– de satisfacer las demandas crecientes de la expansión poblacional (IA, p. 18)⁶⁷.

Finalmente, a través de desarrollos históricos intermedios, representados por la propiedad privada romana, base del derecho privado contemporáneo –en ramas tales como el derecho de los contratos, los derechos reales y aquellos derechos ligados a la responsabilidad civil⁶⁸– llegamos a la tercera configuración histórica de la propiedad: la de tipo feudal “o por estamentos” (IA, p. 19). En este caso se produce una suerte de inversión particular de la configuración inmediatamente anterior. En la propiedad feudal el desarrollo social parte ya no de la ciudad sino del campo. Ello es así debido a un conjunto de condiciones históricas como la reducción poblacional o el ocaso de las grandes ciudades de la antigüedad, que sentó las bases para el desarrollo de extensas áreas aptas para la agricultura (IA, p. 19). A diferencia de las configuraciones tribal y comunal, en este caso parece reemplazarse a la figura del esclavo por la del siervo, una clase social al servicio de una nobleza local que dista de la opulencia de los imperios clásicos (IA, p. 19). Ahora bien, a esta estructura organizacional en el campo se sumaban formas corporativas de propiedad en las ciudades, y, finalmente, organizaciones o gremios de artesanos (IA, p. 20).

Precisamente el surgimiento de los gremios es el producto de una serie de presiones que se comenzaron a condensar por sobre los artesanos: una creciente competencia de mano de obra proveniente del campo, y presiones por parte de la nobleza de las ciudades (IA, p. 20). Con todo ello, ya tenemos las dos manifestaciones por antonomasia de propiedad en el periodo feudal: propiedad territorial, acompañada del trabajo de siervos en el campo;

⁶⁷ Para la recepción y desarrollo de esta idea en la tradición del pensamiento marxista es imprescindible remitir a Lenin (1973).

⁶⁸ Cfr. Larenz (1980), en especial la primera parte.

y una fuerza de trabajo que dirigía un pequeño capital urbano, y cuya manifestación más reconocida es la de los oficiales o artesanos mayores de los gremios urbanos (IA, p. 20).

Lo que ha señalado hasta este punto, permite ya a Marx trazar las líneas de una metodología de investigación que no recurra a ninguna forma de falsificación de la realidad. De lo que se trata, en los propios términos del filósofo de Tréveris, es de mostrar “(...) la trabazón existente entre la organización política y social y la producción.” (IA, p. 21). Con esto, se hace visible que formas institucionales como el Estado y la propia organización social son productos, o brotan, del proceso de vida de los hombres. Y a continuación, una segunda tesis muy fuerte se agrega a la primera: “La producción de las ideas y representaciones de la conciencia aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real.” (IA, p. 21). Se puede hacer, entonces, explícita una crítica que subyace a la reconstrucción de Marx: las formas de conciencia enajenada no se combaten a través de frases, como tratando de mostrar que estas están erradas, e interpretándolas de otro modo. Esto es lo que hacen los autores neohegelianos, sobre los que Marx ha ironizado tanto al inicio de *La ideología alemana*. Frente a ello, de lo que se trata es de mostrar que las formas de conciencia se asientan en una práctica material cuyo origen último es la satisfacción de necesidades humanas elementales, y la reproducción de los medios para satisfacer dichas necesidades. La relación entre configuraciones de la conciencia y satisfacción de necesidades queda bastante clara en el siguiente pasaje:

Los hombres son los productores, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. (IA, p. 21).

Por contraposición, en la ideología las formas de conciencia y las relaciones entre los hombres aparecen invertidas –como en una cámara oscura, en la conocida formulación de Marx– y lo que es un producto de la conciencia, tal como las ideas filosóficas, puede aparecer como productor de lo que, en realidad, es un producto (i.e. las relaciones entre los hombres). En un pasaje que recuerda las críticas del joven Marx contra la Filosofía del Derecho de Hegel, Marx concluye: “Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo.” (IA, p. 21). El método marxiano obliga al investigador a partir de la intervención fáctica del hombre en el mundo, de la creación de su proceso vital, para encontrar en este escenario a los elementos que dan lugar a una configuración ideológica de la conciencia, pues “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.” (IA, p. 21).

Finalmente, otra de las consecuencias importantes de partir de la producción de los medios de vida, más que de las sublimaciones de la conciencia humana, es que con ello se destierra la apariencia de sustantividad de dichas configuraciones. Esto es interesante y tiene consecuencias importantes en la filosofía de la historia substantiva, pues desplaza al sujeto de la historia desde la Idea hacia la praxis de los hombres.

3.1.2. El proceso histórico en clave marxiana

Hasta este punto las observaciones de Marx son críticas respecto de la metodología idealista, y programáticas respecto del proyecto propio. Si bien el filósofo de Tréveris ha expuesto la que considera la primera premisa de la historia, falta aún el desarrollo de un

esbozo de explicación del devenir histórico que ha llevado hasta la Modernidad y que ha hecho posibles formas de pensamiento como el hegeliano. Es para completar este vacío, antes de hacer explícita la base real de la ideología, que Marx dedica una sección al esbozo del proceso histórico ahora liberado de la inversión ideológica del idealismo. Es aquí donde ofrece la formulación de las tres premisas o presuposiciones faltantes, que hemos presentado al inicio de la sección anterior [3.1.1].

La primera premisa de la existencia humana, va a insistir Marx, “(...) es que los hombres se hallen, para ‘hacer historia’, en condiciones de poder vivir” (IA, p. 22). Esta cita es importante, pues –en una primera lectura– se podría entender que, desde un punto de vista koselleckiano (1993, pp. 335ss.), traza una discontinuidad entre tiempo histórico (IA, p. 22) y tiempo prehistórico. En ese sentido, los hombres harían historia cuando exceden las condiciones mínimas de supervivencia, por debajo de cuyo umbral solo pueden perpetuar una existencia miserable. La historia, en tanto producto cultural de comunidades de hombres, requiere de la satisfacción de la primera premisa entendida en términos de un poder vivir para hacer historia. Esta interpretación se vería favorecida con los ejemplos que Marx ofrece respecto de lo que se necesita para poder vivir: “(...) para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más.” (IA, p. 22). Como se ve, no se trataría de las condiciones mínimas para perpetuar una existencia, sino de las condiciones para vivir como miembro de proto-comunidades humanas. Con todo ello, el primer hecho histórico es la producción de los medios para perpetuar esta vida material, es decir, la producción de medios para poder vivir (IA, p. 22). Si la historiografía no parte de este primer hecho, esta no cuenta con una base terrenal o real, y es pasible de desvaríos por los cuales formas culturales y productos de la conciencia podrían guiar (más nunca fuera de una base terrenal) su despliegue. Esta incapacidad de identificar al primer hecho histórico es, además, un defecto central de la historiografía alemana, frente a los incipientes desarrollos de sus pares ingleses y franceses (IA, p. 23).

No obstante, es cuestionable extraer la división entre tiempo histórico y tiempo prehistórico del texto de Marx. El filósofo de Tréveris se mofa de los historiadores alemanes “(...) que hacen desfilar ante nosotros ante nosotros los ‘tiempos prehistóricos’, pero sin detenerse a explicarnos cómo se pasa de este absurdo de la ‘prehistoria’ a la historia en sentido propio (...)” (IA, p. 23). Pareciera, más bien, que para Marx todo lo que hay es historia social, más o menos miserable, más o menos cultivada, según los casos, pero siempre historia. No hay pues un más allá de la historia que, por ejemplo, vaya por fuera de las “premisas”. Asimismo, respecto de la idea de proto-comunidades, la misma no se encuentra en el planteamiento marxiano sobre el desarrollo histórico. En su lugar, puede haber comunidades sujetas a formas de explotación de diversa naturaleza, pero ello no las hace “proto” salvo en la clave antedicha⁶⁹. Al respecto, hay una nota tachada al inicio de la sección “La ideología en general y la ideología alemana en particular” que es bastante clara al respecto:

Conocemos sólo una ciencia, la ciencia de la historia. Se puede enfocar la historia desde dos ángulos, se puede dividirla en historia de la naturaleza e historia de los hombres. Sin embargo, los dos son inseparables: mientras existan los hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionan mutuamente. La historia de la naturaleza, las llamadas ciencias naturales, no nos interesa aquí, en cambio tenemos que examinar la historia de los hombres, puesto que casi toda la ideología se reduce ya bien a la interpretación tergiversada de esta historia, ya bien a la

⁶⁹ Debo esta observación referente a la distinción entre tiempo histórico y tiempo prehistórico, así como la llamada de atención sobre el pasaje citado a continuación, a Levy del Aguila.

abstracción completa de la misma. La propia ideología no es más que uno de tantos aspectos de esta historia. (IA, nota ii)⁷⁰.

Se puede ver que aquí, ya en clave de una filosofía de la historia más amplia que la que concierne a la actividad humana, Marx hace historia de todo el devenir de la naturaleza.

La segunda premisa no es más que el resultado recursivo de la operación de la primera a lo largo del tiempo. Con la satisfacción del primer grupo de necesidades vitales, las comunidades humanas generan otras nuevas y más complejas. Aunque Marx vuelve a llamar a este “(...) el primer hecho histórico” (IA, p. 23), parece que lo correcto es llamarlo segundo hecho histórico, ya que presupone la satisfacción de las condiciones esenciales para el desarrollo de una vida humana. Finalmente, en tercer lugar tenemos que estas condiciones de recreación de la vida humana requieren de la procreación de hombres, y de su formación al interior de espacios de protección y crianza. Con ello, el tercer hecho histórico parece ser la aparición de núcleos familiares a partir de los cuales se consolidan las tribus de las primeras sociedades humanas, es decir, la aparición de relaciones sociales (IA, p. 23).

Es interesante notar el tipo y orden lógico de la explicación histórica en Marx. Esta parte de las condiciones de vida se propone en un sentido esencialmente biológico –como perpetuación de las condiciones de autopoiesis (Cfr. Luhmann 2009)– como condiciones de posibilidad de desarrollo de las formas culturales o configuraciones de la conciencia más elementales, tales como la familia. Entonces la familia brota de un proceso histórico real de hombres vivientes que crean cultura, y no es una imposición conceptual que aparece por necesidad especulativa. En conclusión, en esta explicación histórica identificamos ya los elementos de la filosofía de la historia en tanto crítica de la ideología.

La producción de la vida propia y ajena, en la forma del trabajo y la procreación, se manifiesta en una doble faz: como relación natural y como relación social. En la forma de relación social requiere de modos de cooperación y modos de producción (IA, p. 24). Esta es la cuarta y penúltima premisa que guía el desarrollo histórico de una concepción materialista de la historia. A partir de la configuración de familias, el proceso histórico se hace más complejo, y nos lleva a través de una “(...) historia de la industria y del intercambio” (IA, p. 24), que adopta diversas formas a lo largo de la historia.

Luego de esta cuarta premisa recién vemos emerger a la conciencia, que Marx asocia directamente con el lenguaje (IA, p. 25). Las relaciones sociales que se han ido articulando para asegurar las condiciones de perpetuación de la especie humana son posibles solamente a través del medio del lenguaje, que es la forma materialista de manifestación de la conciencia: “el ‘espíritu’ nace ya tarado con la maldición de estar ‘preñado’ de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje” (IA, p. 25). Más aún, “el lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres” (IA, p. 25). Inicialmente el lenguaje expresa las relaciones de asombro del hombre frente a las fuerzas naturales, y, con ello, asume configuraciones religiosas (en específico, de una religión natural). Luego, sin embargo, es partícipe de la división del trabajo (IA, pp. 26ss.) y de los procesos de

⁷⁰ Véase <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/feuerbach/1.htm>

emergencia de un aparato estatal primitivo. A partir de este punto se suceden una serie de configuraciones que se analizarán con más detalle en la siguiente sección.

3.2. Saliendo de la cámara oscura de la conciencia, o “La base real de la ideología”

A continuación, planteamos una lectura cercana al texto marxiano, respecto de las que se consideran las bases reales de la ideología.

3.2.1. Primer constituyente: intercambio y la fuerza productiva

Desde el punto de vista de Marx, la división del trabajo entre físico y espiritual (o intelectual) tiene como una de sus consecuencias más importantes la separación de campo y ciudad, y, con ello, el origen de “la política en general” (IA, p. 42). Ello es así en la medida que las ciudades requieren de una administración, una policía y un sistema de administración de impuestos (además, claro, de una política fiscal); todos estos, cargos que se generan en y dinamizan a las ciudades. Pero adicionalmente, la división entre el campo y la ciudad establece una distinción entre dos clases sociales, respecto de las cuales se comienzan a atribuir caracteres distintivos. Esta nueva bipartición de clases queda graficada en la siguiente cita:

La contraposición entre la ciudad y el campo solo puede darse dentro de la propiedad privada. Es la expresión más palmaria de la absorción del individuo por la división del trabajo, por una determinada actividad que le viene impuesta, absorción que convierte a unos en limitados animales urbanos y a otros en limitados animales rústicos, reproduciendo diariamente su antagonismo de intereses (IA, p. 43).

La última parte de la cita requiere elucidación, ¿en qué podría consistir el antagonismo de intereses entre ciudadanos y campesinos? Parece ser que el mismo depende de que mientras que las presiones urbanas sobre la producción rural procuran precios más bajos para los productos que se comercian en la ciudad, los habitantes del campo desean lograr más capital para desarrollar una forma de agricultura y ganadería más sofisticada, o para eventualmente migrar a las ciudades (Cfr. Moore 1973). Claramente se ve emerger un antagonismo de clases pues sin la producción rural la nueva burguesía urbana no puede funcionar, pero sin el consumo de la producción rural, los campesinos no pueden subsistir (más allá de formas primitivas de intercambio, que nos llevan nuevamente a las primeras manifestaciones del desarrollo histórico-social).

Finalmente, a estas modificaciones introducidas por la división campo-ciudad se suma la forma de dicha división: la distinción entre el capital y la propiedad sobre la tierra (IA, p. 43). Como apunta Marx, “La separación de la ciudad y el campo puede concebirse también como la separación del capital y la propiedad sobre la tierra, como el comienzo de una existencia y de un desarrollo del capital independientes de la propiedad territorial, de una propiedad basada solamente en el trabajo y el intercambio” (IA, p. 43). La exacerbación de estas formas incipientes de capital-trabajo y capital-intercambio –cuyos orígenes Marx rastrea en la Edad Media– las vemos en varias manifestaciones contemporáneas del capitalismo: trabajadores altamente especializados, cuyo capital-cultural es su principal valor de mercado (Cfr. Bourdieu 2011), por sobre su propiedad privada, y fenómenos de intercambio y especulación financiera en los que el capital lleva hasta sus límites la abstracción del dinero y el intercambio⁷¹.

⁷¹ Al respecto, véase la Introducción a la presente tesis.

Un fenómeno urbano se sumó a estos cambios en la estructura social, y consistió en que, al interior de la gran clase social urbana, se comenzaron a desarrollar organizaciones gremiales, producto de una división de oficios, la reproducción de una destreza aprendida a lo largo de toda una vida, y la estructura feudal de la Edad Media (IA, p. 43). Como apunta Marx, existía un fuerte apego gremial debido a que el capital del que disponían los artesanos u otros gremios era de tipo natural o estable, es decir, formado por la vivienda urbana, las herramientas del oficio heredadas y una clientela cautiva desde hacía varias generaciones (IA, p. 43).

A este estadio medieval de desarrollo del capitalismo, le sucedió uno más complejo que requería de elementos adicionales para su adecuado funcionamiento. A diferencia de la variante medieval, en la que primaba un bajo índice de circulación de productos y un apego tradicional por ciertos oficios y comerciantes, en las nuevas variantes, más impersonales, se requería de medios de comunicación más desarrollados y mayor seguridad pública, para evitar actos de pillaje o sabotaje comercial (IA, p. 45). Lo crucial de la nueva fase de desarrollo del capitalismo estriba en que con el desarrollo del comercio, los gremios urbanos se agruparon frente a la nobleza para defender sus intereses respecto de la expansión del comercio o sobre el desarrollo de las comunicaciones. Estos grupos de defensa locales tomaron contacto con aquellos de otras ciudades y con ello se formaron alianzas de gremios que trascendían el contexto de pequeñas ciudades y que, sin embargo, defendían un mismo tipo de interés. Desde el punto de vista de Marx, aquí yacen las bases para el surgimiento de una clase burguesa (IA, p. 46). A esta explicación agencial sobre la formación de ciertos intereses de clase, Marx suma una segunda explicación de corte más bien estructural: con el surgimiento de las nuevas formas de producción y comercio se fueron gestando condiciones comunes de vida y trabajo en las ciudades. Al respecto, la siguiente cita resulta iluminadora:

Al entrar en contacto unas ciudades con otras, estas condiciones comunes se desarrollaron hasta convertirse en condiciones de clase. Idénticas condiciones, idénticas antítesis e idénticos intereses tenían necesariamente que provocar en todas partes, muy a grandes rasgos, idénticas costumbres. (IA, p. 46).

El tercer momento del desarrollo de la explicación marxiana tiene como actor fundamental a las manufacturas, que además de constituir formas de concentración de capital bastante más sofisticadas que las anteriores, agrupaban en su interior a expertos provenientes de distintos gremios. Con esta evolución en la dinámica del capitalismo los gremios como unidades de clase fueron sustituidos por nuevas formas de asociación de clase, que esta vez trascendían los intereses gremiales y se acercaban más a una clase agrupada bajo las mismas condiciones laborales. El objetivo de las manufacturas – inicialmente las más importantes fueron textiles– ya no consistía en el intercambio entre poblaciones o ciudades, sino el intercambio entre naciones (IA, p. 47). En buena cuenta, la burguesía devino en una clase internacional. Fue precisamente este último rasgo el que introdujo un conflicto entre diversas naciones, y de acuerdo a Marx, desde entonces el comercio adquirió una dimensión política (IA, p. 48) y bélica. En las naciones más desarrolladas se comenzaron a discutir medidas de promoción del comercio con las naciones amigas, y de protecciones, subsidios y aranceles frente al comercio con otras potencias.

Finalmente, la manufactura se vio impulsada por procesos de colonización a partir del descubrimiento de América, y el establecimiento de nuevas rutas marítimas. Asociado a

este último proceso, encontramos un decrecimiento del poder e importancia social de los gremios, debido a que con el comercio el capital móvil aceleró su desarrollo, frente al capital estable o natural de los gremios (IA, p. 49). Los gremios de oficios constituían una pequeña y ahora empobrecida burguesía, mientras que los comerciantes y manufactureros formaban parte de una nueva y gran burguesía.

A este primer periodo histórico de desarrollo del capitalismo, marcado por la triada gremios-manufacturas-comerciantes, le sucedió un segundo periodo que se inicia en el siglo XVII, y que desde el punto de vista de Marx duró hasta finales del siglo XVIII (IA, p. 50). Esta etapa estaba caracterizada por un comercio intercontinental alentado por la navegación. Dicho comercio creó las condiciones para establecer mercados en nuevas naciones, con lo que los productores encontraban nuevos consumidores en mercados interconectados (IA, p. 50). A este impulso del lado del capital se oponían fuerzas nacionales que establecían impuestos, aranceles y tratados que restringían el comercio. La última *ratio* en el arsenal de armas defensivas del comercio era la guerra. Esto, como vimos *supra*, no es exclusivo de esta fase de desarrollo del capitalismo, pero sí resulta endémico en el comercio europeo durante esta gran segunda fase de desarrollo. Con el establecimiento del comercio a gran escala, las ciudades portuarias pudieron devenir en ciudades opulentas y en el centro del comercio, mientras que las pequeñas ciudades agrupaban a pequeño-burgueses fabriles y gremiales (IA, p. 51). Mientras los puertos se hicieron los centros del comercio mundial y sofisticadas ciudades pobladas por nuevos y opulentos burgueses, las ciudades del interior mantuvieron una más pequeña y tradicional burguesía, salvo en los casos en los que lograron convertirse en ciudades de importancia fabril, burocrática o gubernamental. Por otra parte, un proceso de abstracción del capital se suma al de la dinámica del comercio: en este periodo comienzan a aparecer bancos y con ellos la especulación de acciones y documentos bancarios. Con ello, ve Marx un nuevo golpe a la noción de capital natural, tan importante en el momento gremial de desarrollo del capital.

Las condiciones hasta aquí descritas sientan las bases de un tercer momento en el desarrollo del capitalismo, al que Marx dedica la última parte de la sección sobre intercambio y fuerza productiva. Ocurrió que el comercio y la manufactura crearon –en especial en Inglaterra– nuevas y más intensas demandas, que ya no podían satisfacer las fuerzas productivas de la industria manufacturera. La nueva demanda ahora formada “fue la fuerza propulsora que dio nacimiento al tercer periodo de la propiedad privada desde la Edad Media, creando la gran industria y, con ella, la aplicación de las fuerzas naturales a la producción industrial, la maquinaria y la más extensa división del trabajo.” (IA, p. 51).

El desarrollo que Marx ofrece en la sección “Intercambio y fuerza productiva”, constituyente de la base real de la ideología, y que se ha expuesto en sus líneas fundamentales hasta aquí, muestra los resultados prácticos y mediatos de la inversión del sistema especulativo hegeliano (ejercicio que Marx viene llevando a cabo desde su crítica juvenil a la filosofía del derecho hegeliana). Ello es así porque a la necesidad especulativa del despliegue de la Idea como sujeto de la historia se antepone ahora la elucidación sobre la interacción entre diversas formas de división del trabajo, que dan como resultado un panorama histórico enriquecido que puede ser comprendido a partir de una concepción materialista de la historia. Es en este punto que se hace explícita y comprensible la negación marxiana de la tesis de la Idea como sujeto de la historia, y, por ende, de la fenomenología del espíritu como filosofía de la historia leída en clave de una teodicea. El

ejercicio que Marx lleva a cabo se reiterará en periodos posteriores de su obra, incrementando progresivamente la complejidad de la explicación a través de nuevas herramientas conceptuales provenientes, principalmente, de la Economía Política.

3.2.2. Segundo constituyente: la relación entre el Estado y el Derecho y la propiedad

En esta sección Marx analiza las manifestaciones o formas históricas que adopta la propiedad, comenzando con la propiedad tribal (IA, p. 53). Esta forma primitiva de propiedad se corresponde con la categoría jurídica de la posesión (Cfr. Jhering 2004) por parte de los individuos. Ello quiere decir que la propiedad tribal es Estatal, pero se permite que los individuos la disfruten en tanto les sea útil. En el análisis estrictamente jurídico, se sostiene que la propiedad es el derecho real más completo, lo que significa que atribuye a quien lo detenta un haz más completo de titularidades sobre el bien (p. ej. usar, disponer, enajenar, disfrutar, entre otros⁷²) mientras que la posesión es un simple derecho de uso. El nombre de propiedad tribal puede hacer pensar que estamos frente a una manifestación muy antigua de derecho de propiedad, pero Marx considera que sus manifestaciones se extienden hasta ejemplos de la Edad Media, como es el caso de la propiedad feudal (IA, p. 54). A esta forma imperfecta de propiedad se le opone una forma más perfecta de propiedad privada, que es la de tipo inmobiliario (IA, p. 54). Finalmente, en la propiedad privada moderna tenemos un complejo sistema de deuda pública (compuesto por crédito comercial, valores del Estado en la Bolsa, dinero que circula en el mercado y un complejo sistema de impuestos) que fundamenta la existencia y mantenimiento del Estado. Este aparece como una organización a la que voluntariamente se somete la burguesía en la medida que permite una “(...) mutua garantía de su propiedad y de sus intereses.” (IA, p. 54). Tenemos entonces un Estado que es la forma en que la clase dominante –la burguesía– hace valer sus intereses, su medio por excelencia para garantizar su propiedad frente a amenazas internas y externas (Cfr. Locke [1689] 2006).

El sistema jurídico burgués que resulta de la protección de la propiedad privada es uno en el que prevalece la ley y se genera la ilusión de que hay una voluntad libre de los ciudadanos, en la que se hace abstracción de la base real que consiste en una tensión entre burguesía, otras clases sociales y el Estado (IA, p. 54). Un buen ejemplo de esta correspondencia del Derecho a las exigencias de una nueva clase social lo tenemos en el caso del puerto de Amalfi, primera ciudad que “(...) en la Edad Media mantenía un comercio extenso por mar, [y que fue a la vez aquella en que se desarrolló] un derecho marítimo.” (IA, p. 55). Lo llamativo de todo ello es que se empleó el modelo del derecho romano, pues en este existía ya un desarrollo paralelo del concepto de propiedad privada y derecho privado, aunque no atado a las consecuencias industriales que se comenzaron a presentar desde la Edad Media.

Todo el desarrollo que ofrece Marx en este punto lo lleva a un corolario relevante desde el punto de vista de la ideología: el Derecho, al igual que la religión, carece de historia propia (IA, p. 55), y más bien su historia remite a la de un conjunto de relaciones industriales, comerciales y de propiedad entre los hombres.

3.2.2.1. Elementos ideológicos en el Derecho

⁷² Cfr. Mommsen (1999).

Marx sostiene que el Derecho privado moderno realiza un movimiento universalizador en la medida que se muestra como el resultado de una voluntad general que se expresa en categorías jurídicas y leyes con pretensión de universalización. En ese extremo su planteamiento es correcto: en efecto, en lo que se suele llamar paradigma del Estado de Derecho, uno de los elementos centrales consiste en la figura de la ley como instancia universal y abstracta, acordada por el parlamento en tanto representante de la voluntad general, y destinada a regular la vida en comunidad sobre diversos aspectos (véase Zagrebelsky 2008). Sin embargo, en el lema en latín de la propiedad como *jus utiendi et abutiendi* (derecho de usar y de abusar; consumir o destruir) (IA, p. 55) se muestra la desvinculación del derecho respecto de la comunidad, y la ilusión de la libre voluntad privada. Creer que el derecho de propiedad permite el abuso de la misma (su destrucción, por ejemplo) es abstraer un conjunto de limitaciones económicas y relacionales. Más aun, se produce una escisión funcional para los intereses de clase de la burguesía (por ejemplo, para el desarrollo de sus mercados financieros) que consiste en separar título jurídico y posesión⁷³. En este punto Marx ofrece el ejemplo de la renta de una finca, que se puede ver suprimida por la competencia, pero que sin embargo permanece en tanto título jurídico (IA, pp. 55-56). Lo que un análisis meramente jurídico encubre es que al título jurídico se debe adherir el capital para efectivizar las características formales de dicho título. Sólo mediante la abstracción del capital, el privatista burgués puede sostener que los contratos son acuerdos basados en el mero arbitrio o capricho individual de los contratantes (IA, p. 56).

3.2.3. Tercer constituyente: instrumentos de producción y formas de propiedad naturales y civilizados

Este es el tercer componente de la base real de la ideología y consiste en un análisis que se ha preservado de manera incompleta, sin el inicio de la sección. La primera distinción que traza Marx es entre instrumentos de producción naturales y aquellos producidos por el hombre en civilización (IA, p. 57). Lo particular de cada uno es que sostiene dos formas de propiedad distintas: la primera, asociada a los instrumentos de producción naturales, es la propiedad territorial, cuya característica central es que aparenta ser un poder directo sobre la cosa, mientras que en el segundo caso tenemos un poder como trabajo acumulado, como capital. Adicionalmente, en este último caso se presupone a individuos independientes vinculados por relaciones de intercambio. Finalmente, en la forma de propiedad territorial, los vínculos descansan en una noción fuerte de comunidad local y relaciones personales, pero en el segundo caso las relaciones se abstraen al nivel de un tercer elemento que es el dinero, mediante sistemas impersonales de intercambio que presuponen la división de trabajo entre físico e intelectual (IA, p. 57).

Señala Marx que en la industria extractiva –por ejemplo, aquella dedicada a la extracción de minerales o materias primas– la propiedad privada coincide con el trabajo (IA, p. 57), mientras que desde ese momento en adelante la misma es consecuencia de instrumentos de producción⁷⁴. Como se ve, tenemos dos formas que permiten la interacción en el

⁷³ En efecto ello ocurre en el derecho privado alemán, en el que se distingue, por ejemplo, entre el título y el modo de adquisición de una propiedad. Véase Jhering (2004).

⁷⁴ Es importante mencionar que la afirmación marxiana a este respecto no es obvia, pues la coincidencia entre propiedad privada y trabajo implicaría que en dicho supuesto no se produce una mediación. El contrapunto a esta tesis serían las mediaciones de los instrumentos civilizados, donde entran a tallar las propiedades del dinero, el cual escinde propiedad privada y trabajo. Asimismo, Marx parece estarse refiriendo a actividades extractivas de minerales y materia prima bastante rudimentarias, alejadas de formas

contexto de la gran industria y la competencia en el capitalismo: “(...) la propiedad privada y el trabajo” (IA, p. 58). Las fuerzas productivas se hacen fuerzas autónomas respecto de los individuos y estos pasan a crear su vida material a través del trabajo (IA, p. 59). La forma de revertir este contexto es mediante la apropiación universal y proletaria de las fuerzas productivas, por obra de una revolución (IA, p. 60), pero este es un punto sobre el que no ahondaremos aquí.

La argumentación marxiana hasta este punto, proclive a desarrollar extensos excursos de corte histórico o especulativo en medio del desarrollo de argumentos filosóficos, requiere una especial capacidad de síntesis por parte del lector. Es por ello importante recapitular el que parece ser el esquema general de la argumentación marxiana sobre la base real de la ideología. En esa medida, a continuación se recoge un gráfico que articula, esquemáticamente, el funcionamiento de una concepción materialista de la historia (en tres niveles) a partir de *La ideología alemana*.

Figura 3 – La articulación de una concepción materialista de la historia a partir de *La ideología alemana*

Oposición	Premisas de la historia humana	Base real de la ideología
<p>General: contra una filosofía de la historia substantiva que pone a la Idea como sujeto de la historia y, con ello, invierte su despliegue.</p>	<p>(i) Los hombres requieren, para poder vivir, de la producción de los medios para satisfacer sus necesidades.</p>	
Tesis en Hegel		
<p>(i) La filosofía de la historia universal debe abocarse a asir y reconstruir el movimiento de la Idea mediante la razón.</p>	<p>(ii) Con la satisfacción de la primera necesidad, que asegura la existencia, se generan nuevas necesidades.</p>	<p>(i) División del trabajo.</p>
<p>(ii) El despliegue de la historia universal se dirige a una finalidad, que consiste en la realización de la Idea a través los pueblos de la historia.</p>	<p>(iii) Los hombres que recrean las condiciones de su propia vida, comienzan, a la vez, a procrear. Ello da lugar a la formación de familias, primera forma de relación social.</p>	<p>(ii) Regímenes de propiedad diferenciados a lo largo de la historia. Corolario: historia subordinada [a las relaciones industriales, comerciales y de propiedad entre los hombres] del Derecho.</p>
<p>(iii) Los individuos actuantes en el mundo son los medios por los cuales la historia despliega su finalidad.</p>	<p>(iv) La producción de la propia vida, en el trabajo, y de la ajena, en la procreación, tiene una manifestación de doble faz: en la forma de una relación natural y como y una relación social de cooperación. Los modos de producción expresan estas formas de cooperación social y varían a lo largo de la historia.</p>	<p>(iii) Propiedad natural y propiedad como poder de trabajo acumulado, esto es, como capital. Con ello los individuos pasan a relacionarse a través del intercambio.</p>
<p>(iv) La Idea es el sujeto de la historia, y la reconstrucción de su despliegue es el objeto de la filosofía de la historia.</p>		

más bien contemporáneas de extracción de materia prima, en las que la mediación del dinero se manifiesta con mucha mayor claridad. Debo este comentario a Levy del Aguila.

- (v) la filosofía de la historia postula un despliegue total de la razón, que corresponde con el momento en que esta alcanza su fin, por ello, el proyecto presenta un tenor escatológico y teológico.
- (v) La conciencia materialista: el lenguaje.

Elaboración propia

4. ¿La filosofía substantiva de la historia de Marx es pasible de las mismas críticas a Hegel?

Hasta este punto se ha presentado una reconstrucción de las críticas de Marx a la concepción idealista de la historia en su variedad neohegeliana, así como la exposición de los determinantes de lo que él llama la base real de la ideología. Como aparece claro en el texto marxiano, la pretensión es la de construir una explicación y predicción sobre los procesos históricos, desde la premisa de que el primer hecho histórico es la producción de los medios para perpetuar la vida y la generación de nuevas necesidades. Asimismo, a partir de este primer hecho Marx defiende la tesis de que el desarrollo histórico está presidido por un proceso de división del trabajo, y por una dialéctica entre modos de producción y modos de cooperación, y diversas configuraciones de la propiedad.

Con estos elementos en consideración, podemos –al igual que hicimos con el texto hegeliano– presentar las que consideramos las tesis centrales de la filosofía de la historia marxiana, tal como aparecen en *La ideología alemana*: (i) la comprensión del desarrollo histórico debe partir de premisas reales y no de producciones de la conciencia. (ii) La premisa de toda la historia humana es la existencia de individuos humanos vivientes, cuyo rasgo distintivo consiste en la producción de sus medios de vida. (iii) El nivel de desarrollo de las fuerzas productivas se ve reflejado en el desarrollo y complejidad de la división de trabajo, lo cual nos lleva desde la división ciudad-campo hasta las complejas formas contemporáneas. (iv) A cada nuevo desarrollo o forma de división del trabajo, corresponde –tendencialmente–, una nueva forma de propiedad, y ello explica la evolución desde la propiedad tribal hasta la feudal, pasando por la forma comunal y estatal. (v) No se puede comprender la historia humana sin hacer una historia de las relaciones entre la industria y el comercio, pues a partir de estas se producen formas particulares de conciencia. (vi) Finalmente, toda la historia humana puede comprenderse a través de la dialéctica entre modos de producción y de cooperación, y, a partir de ello, en términos de la apropiación de la producción de acuerdo con un régimen de propiedad. Esta última tesis permitirá el desarrollo, en obras posteriores como el *Manifiesto comunista*, de que la historia humana puede reducirse a la historia de la lucha de clases⁷⁵. En tanto en el comunismo se acaba con las relaciones de producción e intercambio basadas en la propiedad privada, y se aborda de modo consciente a las premisas naturales como creaciones del hombre para satisfacer sus necesidades (IA, p. 61), aquellas relaciones y premisas dejan de aparecer como heteronomías para este. Esto quiere decir que la historia de la lucha de clases conduce a un momento final en el que los proletarios derrocan al

⁷⁵ La formulación en términos de lucha de clases no aparece en *La ideología alemana*, aunque se podría argumentar que dicho planteamiento se encuentra implícito en el tipo de tratamiento de la historia que ofrece Marx en dicha obra. En donde sí aparece la formulación es en *El Manifiesto Comunista*, que analizaremos más adelante. Véase Karl Marx (1983, p. 27). Asimismo, Cfr. con IA, pp. 64ss.

Estado (véase, p.ej., IA, p. 68) e implantan un régimen comunista, momento en el que concluye la prehistoria humana en el sentido de que se abriría paso una sociedad humanamente emancipada.

4.1. Filosofía substantiva de la historia en Marx

Tal como han sido presentadas, las seis tesis principales de la filosofía de la historia de Marx no parecen pasibles de las mismas críticas que Hempel y Danto formulan contra una filosofía substantiva de la historia. Esta afirmación, sin embargo, requiere de un análisis más pormenorizado.

En primer lugar, a diferencia de las estipulaciones especulativas hegelianas, la filosofía substantiva de la historia de Marx ofrece –en tanto teoría– un conjunto de causas, una predicción de consecuencias y explicaciones causales que, aunque perfectibles, parecen consistentes con un método de ciencias sociales. Como muestran las tesis (ii)-(vi) presentadas *supra*, Marx plantea una explicación de los procesos históricos desde la premisa de las relaciones entre los seres humanos con vistas a la satisfacción de sus necesidades en la actividad productiva que transforma la naturaleza⁷⁶. A partir de los procesos históricos que Marx analiza, podemos ver que dicha explicación es plausible pues da una cuenta adecuada de los procesos históricos reales, de la evolución institucional real y de las formas de propiedad que se han ido asumiendo en tanto se pasaba de un modo de producción e intercambio a otro. Es por ello que explicaciones contemporáneas en ciencias sociales siguen recurriendo a un marco explicativo tendencialmente marxista⁷⁷, aunque perfeccionando y afinando sus métodos y herramientas. En ese sentido, la crítica de Danto y Hempel tampoco afecta a la filosofía de la historia substantiva marxiana.

En segundo lugar, debemos analizar la crítica que se vincula a la figura de la profecía. Esta no es una afirmación sobre el futuro, pues las predicciones también lo son. Es más bien un tipo enunciado por el cual se predica del futuro de una forma que es solo adecuada para el pasado, como *fait accompli*. Con ello se vulneraría la forma prototípica de la hipótesis universal o ley general de la historia, que es la forma probabilística o estadística. Pues bien, para responder a esta crítica es necesario dividir la explicación marxiana en dos momentos: la descripción de acontecimientos y procesos históricos ya acaecidos, y la predicción de acontecimientos futuros. Respecto del primer punto, la explicación marxiana no recurre a ninguna forma de profecía, pues simplemente ordena dichos acontecimientos y procesos en una pauta teórico-explicativa que les da sentido de coherencia y unidad. Dicha pauta explicativa se muestra sólida para dar cuenta de la evolución de procesos históricos, por lo que Marx la ofrece como una suerte de teoría general de la historia. En segundo lugar, respecto de los acontecimientos y procesos futuros –y a pesar del lenguaje mesiánico que el propio Marx asume en ciertos pasajes–, la explicación marxiana tampoco recurre a la figura de la profecía. Como vimos, en esta figura, el filósofo dota de significación a ciertos hechos históricos por referencia a otros hechos futuros, tanto para el historiador como para los sujetos de la acción interpretada (los actores sociales). Así, en el caso de la explicación marxiana, la contradicción de clases es un hecho presente y patente para el teórico, el propio Marx, por lo que su explicación teleológica no vulnera los supuestos de Danto.

⁷⁶ Con ello, a nivel político, se generan eventualmente conflictos de clase. Este punto será desarrollado con mayor detalle en los últimos dos capítulos de esta investigación.

⁷⁷ Véase, entre muchos otros, Theda Skocpol (1979); Barrington Moore (1973); y Vivek Chibber (2003).

En todo caso, el momento utópico del paso al comunismo está sustentado en una teoría sobre la toma de conciencia por parte de la clase proletaria. Parece ser que solo el último paso –el de la implantación de un régimen comunista– se encuentra injustificado, pues de la toma de conciencia no se sigue una revolución o abolición de toda forma de propiedad privada. Sin embargo, este defecto (que incluso requiere un análisis más detallado y que se llevará a cabo en los capítulos posteriores) no invalida la solidez de la explicación e interpretación de la historia (i) hasta el momento actual, y (ii) la predicción de sucesos futuros en tanto la fuerza causal de los modos de producción y distribución, la división del trabajo, los conflictos en torno del régimen de propiedad y la lucha de clases como motor de la historia se mantengan operantes (Cfr. Jaeggi 2016). En ese sentido, la crítica de Danto afecta sólo marginalmente a la filosofía de la historia marxiana.

En tercer lugar, en Marx queda claro que el significado de ciertos procesos o acontecimientos –por ejemplo, la consolidación de ciudades portuarias en la baja edad media– se puede comprender e interpretar a partir de su contexto histórico, sin requerir, como en Hegel, de un meta-contexto que trasciende incluso a la historia. En el caso de las ciudades portuarias, se puede interpretar su desarrollo como propio de la consolidación del comercio por sobre la producción fabril de las ciudades dominadas por gremios de artesanos. En ese sentido, la aparición de una burguesía vinculada al comercio muestra evoluciones importantes en el concepto de propiedad, pero también en los modos de producción. En conclusión y como se ve a partir de este ejemplo, no existe un problema referido al contexto de significación de los acontecimientos históricos en la filosofía substantiva de la historia marxiana.

Por último, el punto de partida cognitivo de la filosofía de la historia marxiana no se encuentra fuera del alcance racional de los individuos. Más aun, el punto de partida de la filosofía de la historia marxiana es un hecho histórico vinculado a las necesidades elementales de supervivencia humana, y, en ese sentido, Marx no requiere de un punto de vista absoluto o de alguna otra premisa imposible de comprender por parte de seres humanos.

Conclusión: la ideología historiográfica como consecuencia de la filosofía de la historia

La discusión precedente en torno a la filosofía de la historia presente en *La ideología alemana* nos permite un acceso privilegiado para concluir este capítulo con una caracterización de la ideología en este segundo periodo de la obra marxiana. Como vimos *supra*, una filosofía de la historia que se sustente en premisas y fundamentos reales, esquivando las formas típicamente ideológicas de filosofía de la historia, por las cuales productos de la conciencia humana se le aparecen a esta como necesidades externas.

En Marx, frente a una interpretación especulativo-idealista, fantástica, por la cual se representa “(...) la serie sucesiva de los individuos relacionados entre sí como un solo individuo que realiza el misterio de engendrarse a sí mismo” (IA, p. 31) en la conocida tesis de la “sociedad como sujeto”, de tenor hegeliano, se opone una en la cual se expone el proceso real de producción, que parte o se inicia –como vimos– con la producción de los medios materiales para la existencia, y continúa a lo largo de un extenso recorrido hasta las diversas formas de conciencia como la religión, moral o filosofía (IA, p. 31). La diferencia entre ambas interpretaciones, que representan a su vez dos metodologías

distintas, consiste en que en la segunda el teórico se mantiene siempre “(...) sobre el terreno histórico real (...)” (IA, p. 31). Con ello, cualquier transformación profunda de las condiciones históricas dadas no parte de la crítica sino de la praxis como transformación de las condiciones históricas de producción e intercambio, en suma, la transformación de las condiciones de interacción de los hombres entre sí.

Una consecuencia importante de estas distintas concepciones consiste en que para el filósofo de la historia especulativo-idealista existen momentos en la historia que se explican por una pauta que les es ajena, la pauta de un arquetipo meta-histórico que se mueve en las trastiendas de los actos humanos que le son, desde este punto de vista, instrumentales –recordemos, en ese sentido, la tercera tesis que identificamos en la filosofía substantiva de la historia hegeliana–. Marx señala al respecto que los historiadores cuya empresa se encuentra viciada por una concepción idealista imaginan que ciertos periodos de la historia se ven presididos por motivaciones de un tipo puro, ya sea político, religioso o de otro tipo (IA, p. 32), cuando la verdad es que estas son manifestaciones de movimientos reales a nivel de las relaciones de producción e intercambio:

Y así, cuando la forma tosca con que se presenta la división del trabajo entre los hindúes y los egipcios provoca en estos pueblos el régimen de castas propio de su Estado y de su religión, el historiador cree que el régimen de castas fue la potencia que engendró aquella tosca forma social. (IA, pp. 32-33)⁷⁸.

Pero finalmente, la filosofía de la historia marxiana no solo requiere de una concepción del hombre en tanto objeto sensible, sino que requiere complementar ello con un estudio y análisis de su praxis como actividad sensible. Lo primero –ver al hombre como objeto sensible– distinguía ya a Feuerbach de los neohegelianos, mientras que lo segundo distingue a Marx de Feuerbach. El hombre no es solo un objeto sensible en un vacío social, sino un ser inserto en condiciones de vida, relaciones humanas y estructuras de producción e intercambio, en las que actúa transformando, pero también reproduciendo patrones (IA, pp. 35-36).

Entonces un primer componente importante de la ideología en clave de filosofía de la historia consiste en concebir a la sustancia como sujeto de la historia, a la Idea como pauta impuesta a los hombres para comprender el desarrollo de su devenir a lo largo de los siglos. Frente a ello, el historiador no ideologizado debe partir de las relaciones y prácticas reales que dan lugar a una historia que se debe entender, primero a nivel real, y luego a nivel de los productos de la conciencia.

El segundo elemento de la teoría de la ideología que emerge de un análisis histórico es que “(...) las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época.” (IA, p. 39). Esto se produce debido a que la clase dominante puede disponer libremente de los medios de producción material y reproducción de formas de conciencia que le resultan convenientes para legitimar y reproducir las relaciones de producción que le favorecen. Ello no quiere decir que siempre se encuentra una sola ideología, pues, por ejemplo, cuando se disputan el poder la corona, la aristocracia y la burguesía, aparece la doctrina de la división de poderes sublimada como ley eterna o necesidad histórica (IA, p. 39). Como vemos, en este segundo elemento se encuentra una crítica y explicitación de las

⁷⁸ Es interesante notar la similitud de esta crítica respecto de la que Vivek Chibber ha planteado contra los estudios postcoloniales. Véase, al respecto Chibber (2013), en especial el cap. 1.

condiciones contingentes de una historia dada, y su reemplazo con formas emancipatorias en las que ciertas relaciones de opresión pueden ser reemplazadas por otras formas nuevas más sutiles. En conclusión, la segunda característica de esta teoría de la ideología nos muestra que existe una diferencia entre lo que alguien –la clase dominante o sus historiadores y filósofos– dice que es, y lo que realmente es (IA, p. 42); y nos insta a explorar y profundizar en lo primero.



[Capítulo 4]

El fetichismo de la mercancía como teoría tardía de la ideología

Los capítulos precedentes han presentado, a partir de un contraste con la interpretación propuesta por Louis Althusser, una teoría de la ideología en la obra de Karl Marx; la misma que, por lo pronto, se desenvuelve a dos niveles:

- (i) crítica a una inversión especulativa de corte hegeliano, y un llamado al retorno a la praxis humana; y
- (ii) elaboración de una teoría sobre la praxis histórica humana, con lo que el llamado de un retorno a la praxis deja de aparecer excesivamente abstracto, y se traduce en una concepción materialista de la historia.

La tarea del presente capítulo, entonces, consiste en rastrear un segundo conjunto de escritos marxianos relacionados más a la Economía Política que a la filosofía proveniente de las tradiciones materialista y neohegeliana. En 1844, como ya apuntaba Althusser, Marx descubre la Economía Política, y ello tiene un efecto crucial en el desarrollo de su obra posterior, pues le permite complementar sus análisis históricos con consideraciones referentes a las condiciones de evolución de distintos modos de producción a lo largo del tiempo⁷⁹. Los *Manuscritos de París* de 1844 representan un primer diálogo crítico con la tradición de la Economía Política, cuyos principales representantes son Adam Smith y David Ricardo. El periodo de investigación inicial, como Marx mismo retrata en el *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*, se inició en París “prosiguiéndola en Bruselas, hacia donde había emigrado como consecuencia de una orden de expulsión del señor Guizot” (Prólogo, p. 4). En el capítulo 2 de la presente investigación se ha relatado con mayor detalle el periodo que Marx pasó en París, y su posterior expulsión.

A continuación, Marx resume los resultados de esta primera aproximación crítica, emprendida en los *Manuscritos*:

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Überbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida determina [*bedingen*] el proceso social,

⁷⁹ En este extremo Lenin puede sernos de utilidad para comprender la sucesión de intereses en el desarrollo de la obra de Marx. En un pasaje de *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*, el líder ruso señala lo siguiente: “Después de haber comprendido que el régimen económico es la base sobre la cual se erige la superestructura política, Marx se entregó sobre todo al estudio atento de ese sistema económico.” ([1913] 1980, p. 76). De esta manera se puede ver cómo una teoría de la ideología puede ir trasladando su interés desde un nivel metodológico (crítica de la inversión), pasando por uno teórico (concepción materialista de la historia) hasta, finalmente, arribar al análisis de las condiciones ideológicas en el sistema económico capitalista.

político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia. (Prólogo, pp. 4-5).

La investigación sobre la tradición de la Economía Política pasa, desde este punto, a ocupar un lugar central en el desarrollo intelectual de la obra de Marx. Sin embargo, acontecimientos biográficos impidieron una completa inmersión del filósofo de Tréveris en esta nueva temática. Nuevamente en sus propias palabras, la edición de la *Nueva Gaceta Renana* impidió que Marx prosiga con una investigación profunda entre los años 1848 y 1849. Dicha investigación se reanuda, finalmente, en Londres en 1850, y desde entonces convive con la necesidad de procurar medios para la subsistencia, para lo cual Marx ejerce el oficio de periodista (principalmente, como corresponsal del *New York Tribune*). Los cuadernos o *Grundrisse*, también llamados *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* datan de 1857-1858, la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* de 1859, y, finalmente, el primer volumen de *El Capital* ve la luz en 1867, varios años después de las otras obras. Vemos entonces una preocupación persistente y acumulativa en la obra de Marx, y de cuyo estudio trataremos de obtener nuevas luces sobre la teoría marxiana de la ideología. En buena cuenta, esa es la tarea a llevar a cabo en el presente capítulo.

1. El método de Marx frente a la Economía Política

En la Introducción a *Capital in the Twenty-First Century*, Thomas Piketty señala –más no desarrolla con mayor profundidad– la hipótesis de que en el mundo contemporáneo altamente globalizado y en el que se han establecido relaciones descentralizadas de intercambio (Wallerstein 2006) es posible realizar “diagnósticos” de los tiempos a partir de productos culturales, combinados con una buena dosis de intuición intelectual, más que de datos estadísticos. En sus propias palabras:

To be sure, it would be a mistake to underestimate the importance of the intuitive knowledge that everyone acquires about contemporary wealth and income levels, even in the absence of any theoretical framework or statistical analysis. Film and literature, nineteenth-century novels especially, are full of detailed information about the relative wealth and living standards of different social groups, and especially about the Deep structure of inequality, the way it is justified. And its impact on individual lives. (Piketty 2014, p. 2).

Este tipo de estrategia ha sido desarrollada por la llamada sociología pragmática de la crítica (*pragmatic sociology of critique*), uno de cuyos principales representantes contemporáneos es el sociólogo francés Luc Boltanski (2011, pp. 23ss.). Más allá del potencial de la estrategia de crítica hasta aquí descrita, el acercamiento intuitivo debe ser complementado con un análisis metódico basado en una teoría general y una metodología. Así, el diagnóstico de un tiempo –ya sea a nivel político, social o económico– debería estar asistido de herramientas suministradas por una ciencia social, o por una teoría general. Esta extraña combinación de intuición y método parece estar presente en la obra de Karl Marx. Como se ha indicado en capítulos precedentes, la obra de Marx es rica y compleja porque el filósofo de Tréveris no temía cruzar los límites disciplinares, ni renunciaba a incorporar disciplinas como la Literatura, Filosofía y Economía en sus obras.

Como vívidamente apunta Harvey a propósito de *El Capital*:

En sus páginas aparecen citados Shakespeare, los clásicos griegos, Fausto, Balzac, Shelley, poesía, cuentos de hadas, historias de licántropos y vampiros e innumerables economistas,

filósofos, antropólogos, periodistas y politólogos. (...) Así pues, *El Capital* es un texto rico y multidimensional. Recurre a un vasto mundo de experiencias conceptualizadas en una gran diversidad de literaturas escritas en varias lenguas en distintos lugares y épocas. (2014, p. 10).

La heterodoxia en la selección de fuentes relevantes para el análisis permitió a Marx, de manera más penetrante que otros economistas políticos antecesores (como Malthus o Ricardo), notar los sutiles cambios que mediaron entre la publicación de los *Principios de Economía Política y Tributación* (1817) de Ricardo y el primer volumen de *El Capital* (1867). Si bien el periodo que separa a ambas obras es de apenas cincuenta años, la distancia en cuanto a las dinámicas del desarrollo económico y social son más bien notables. Partiendo de una economía agraria respecto de la cual Ricardo pronosticaba que los ricos terratenientes llevarían la batuta del desarrollo y el agravamiento de las desigualdades sociales, se pasó al surgimiento y consolidación de una clase burguesa e industrial en el auge de la Revolución Industrial. Así, los jornaleros y campesinos que trabajaban la tierra cedieron su centralidad en el sistema económico y su lugar como sujetos subyugados por excelencia hacia una nueva clase hasta entonces inédita en la historia: la clase proletaria (Piketty 2014, pp. 5 – 7).

De pronto, las condiciones de explotación económica, social y laboral que habían sido invisibles durante los siglos anteriores, debido a la privatización de la vida esclava durante el esclavismo (Anderson 2014) y a la lejanía geográfica de los enclaves de jornaleros, se manifestaron en el centro de las bullentes ciudades. Hacia mediados del siglo XIX, el engranaje de funcionamiento del capitalismo industrial se mostró desnudo y visible a todo el mundo: “The working day was long, and wages were very low. A new urban misery emerged, more visible, more shocking, and in some respects even more extreme than the rural misery of the Old Regime.” (Piketty 2014, p. 7). En este escenario el análisis económico marxiano no es estrictamente novedoso, pero sí el más penetrante, si se toma en cuenta a toda la tradición de la Economía Política clásica.

Desde el punto de vista de autores como Lenin ([1913] 1980, p. 74)⁸⁰ o David Harvey (2014, pp. 12-14), la particularidad de los análisis marxianos se debe a la original combinación de tres tradiciones al interior de su obra. En primer lugar, tenemos precisamente a la Economía Política clásica, que podríamos ubicar desde una perspectiva temporal entre el siglo XVIII y mediados del XIX. En esta tradición Harvey cuenta a William Petty, Locke, Hobbes, Hume, Smith, Malthus y Ricardo. A este primer grupo de autores, la gran mayoría de ellos de nacionalidad británica y de adhesión filosófica empirista, podríamos sumar el ala francesa de los fisiócratas, entre los cuales contamos a Quesnay y Turgot, e incluso más tarde a Sismondi y al smithiano abolicionista Jean Baptiste Say (Perdices de Blas & Ramos 2016). Estos autores brindaron a Marx insumos para el desarrollo de su teoría de la plusvalía, y el material crítico para la elaboración de dicha teoría se puede encontrar en los volúmenes de notas titulados *Teorías de la plusvalía*.

Sin embargo, la relación de Marx con esta primera tradición fue evolucionando a lo largo del tiempo. En sus inicios consistió en un proceso de aprendizaje y apropiación de sus categorías, y luego ello se tornó en una feroz crítica de sus presupuestos. La influencia decisiva, en este contexto, fue David Ricardo. Al igual que este, Marx emprendió un

⁸⁰ Señala Lenin al respecto: “El marxismo es el heredero legítimo de lo mejor que la humanidad creó en el siglo XIX: la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés.” ([1913] 1980, p. 74).

análisis de las contradicciones internas del capitalismo, lo cual ya suponía un distanciamiento respecto de la comprensión smithiana del mercado como un sistema autorregulado o capaz de autorregularse (Piketty 2014, p. 9).

En segundo lugar, Marx se vio influenciado por la tradición filosófica en general, pero por el idealismo alemán y la tradición del materialismo en particular. Al interior del idealismo, como hemos visto en los capítulos precedentes, la influencia de Hegel es central para comprender la metodología de análisis marxiana. Para Marx resultó especialmente estimulante el debate sobre la “sucesión” del legado hegeliano que libraron los llamados “hegelianos de izquierda” y los “de derecha”. Es aquí donde podemos posicionar la influencia del materialismo feuerbachiano del que hemos dado cuenta en los capítulos precedentes. Sin embargo, más allá del idealismo, de la filosofía hegeliana y del materialismo de Feuerbach, Marx conocía la tradición de la filosofía griega con gran profundidad, y, en especial, a Epicuro y Demócrito (cuyas filosofías de la naturaleza fueron objeto de análisis de la tesis doctoral del Marx) y Aristóteles. Es de la relación con estos autores de donde se puede rastrear la compleja relación que la obra marxiana establece entre la praxis humana y la transformación de la naturaleza a través del trabajo.

Finalmente, Marx se vio influenciado por la tradición francesa del socialismo utópico (Lenin [1913] 1980, p. 79), que Harvey rastrea hasta el británico Tomas Moro. Otros autores importantes para este tercer marco teórico de influencia marxiano son Robert Owen y su cooperativismo, el movimiento francés de 1830-1850 que incluye a figuras como Saint-Simon, Fourier y Étienne Cabet. Finalmente, es importante mencionar aquí a Pierre-Joseph Proudhon, Louis-Auguste Blanqui, “quien acuñó la frase ‘dictadura del proletariado’” (Harvey 2014, p. 14) y hasta feministas socialistas como Flora Tristán.

Ahora bien, Marx no esperaba que la confluencia de estas tres tradiciones fuese pacífica, ni que se realizara al modo del armado de un rompecabezas. Se trataba más bien de la construcción de un sistema crítico a partir de insumos provenientes de tres tradiciones, y cuyo resultado sería inteligible para cada una de estas, pero de ninguna manera acriticamente compatible con las mismas. Ello lleva a Harvey a plasmar de manera muy clara lo que el proyecto de Marx representaba:

El propósito de Marx era convertir el proyecto político radical de un socialismo utópico que juzgaba bastante frívolo en un comunismo científico; pero para ello no le bastaba confrontar simplemente el pensamiento utópico con la economía política; tenía que recrear y reconfigurar todo el método del socialismo científico. Dicho a grandes rasgos, ese nuevo método científico se basa en la crítica de la tradición principalmente británica de la economía política clásica mediante los instrumentos de la tradición principalmente alemana de la filosofía crítica, aplicando todo ello a guiar el impulso utópico principalmente francés (...) (2014, p. 14).

La cita de Harvey es relevante para comprender la propuesta del presente trabajo de investigación, pues permite identificar diversas formulaciones de la noción de ideología a través de cada una de las fuentes de la teoría marxiana. Así, las dimensiones de la teoría marxiana de la ideología muestran la confluencia de las tres tradiciones en la obra de Marx. La primera etapa revela su reacción frente a un sistema especulativo de corte hegeliano, y el resultado de esa disputa de pensamiento es una crítica de la ideología en la que se ha invertido el sistema hegeliano, para partir no de la necesidad teórica sino de las prácticas humanas reales. Este proceso se acentúa en el periodo de elaboración de *La Ideología alemana*, pero aquí también se muestra la interacción producto del primer acercamiento de Marx con la tradición de la Economía Política clásica. Precisamente, lo que podríamos llamar “filosofía de la historia marxiana” es el producto de una conjunción

fructífera entre idealismo y las primeras lecturas marxianas de la Economía Política. A lo largo de este capítulo veremos que *El Capital* es el producto más logrado de la conjunción entre un sistema especulativo y dialéctico –la herencia filosófico-idealista de Marx– con un análisis basado en fenómenos históricos y una teoría de Economía Política. Finalmente, como veremos en el último capítulo, a ello se agrega un interés utópico emancipatorio que también tiene un desarrollo importante en la obra de Marx y, en especial, en sus textos más periodísticos y de análisis político.

Específicamente, en el presente capítulo se desarrolla la tesis de que la que podríamos llamar teoría de la ideología en *El Capital* debe ser leída como una amalgama de dialéctica y Economía Política. Para contrastar esta tesis puede ser de utilidad presentar brevemente los postulados de una corriente teórica que diverge de la tesis de la “necesidad de la dialéctica”, y que ha tratado de releer a Marx como liberado de presupuestos metafísicos e idealistas. Este proyecto se emprendió desde diversos frentes, pero aquí nos detendremos en la corriente denominada “marxismo analítico”, y por ello resultará necesario aludir a su empresa de construcción de una teoría de la ideología no dialéctica.

Con lo hasta aquí señalado, entonces, se puede delinear la estructura general de desarrollo del resto del capítulo. Así, en [2] se presenta la discusión sobre la teoría del valor al interior de la Economía Política clásica y neoclásica. Dicha discusión dividió a los bandos de aquellos autores que abrazaban una teoría subjetiva versus una teoría objetiva del valor. A continuación, en [3] se presentan los presupuestos de la teoría de la ideología desde la perspectiva del marxismo analítico que, en buena cuenta, responde al proyecto de leer a Marx desde la estricta perspectiva de la Economía Política y la teoría de la elección racional. Finalmente, en [4] luego de discutidas diversas opciones hermenéuticas para leer el desarrollo de la teoría de la ideología en *El Capital*, se asume la tesis de Harvey por la cual dicha obra debe ser abordada y leída como esencialmente dialéctica. A partir de ello se desarrollará una lectura de la sección primera del libro primero del primer volumen de *El Capital*. Y, en especial, de la noción de “fetichismo de la mercancía”. Por último, el capítulo concluye recogiendo las principales conclusiones de su desarrollo.

2. Teorías del valor

Una de las disputas que subyacen a la discusión de las primeras secciones de *El Capital* es aquella que existe entre las llamadas teorías subjetivas y objetivas del valor. Esta discusión es relevante para la tradición de la Economía Política clásica, y Marx trabaja a partir de teorías ya disponibles en su periodo. Por ello, partiremos de una breve presentación de la teoría del valor en David Ricardo que, aunque heredera de la teoría de Adam Smith al respecto, supone también importantes críticas y reformulaciones. A continuación, se discutirán los rasgos principales de las llamadas teorías subjetivas y objetivas del valor.

2.1. Teoría ricardiana del valor

Una de las principales fuentes de discusión sobre la teoría económica del valor disponible y empleada por Marx se encuentra en el Capítulo I de los *Principios de Economía Política y Tributación* (1817) de David Ricardo. Ahí Ricardo inicia mencionando la distinción propuesta por Adam Smith entre valor de uso y valor de cambio, que llama respectivamente “valor en uso” y “valor en cambio” ([1817] 1993, p. 9). El valor en uso

expresa la utilidad de un objeto particular, como idóneo para satisfacer una necesidad concreta. Por ejemplo, el valor de uso de una silla es que uno la puede emplear para sentarse y evitar el cansancio. Por su parte, el valor en cambio hace referencia a la capacidad de comprar otros bienes, o de intercambiarlos entre sí. Por ejemplo, el intercambio de una silla por 200 soles es un ejemplo del valor de cambio de una silla en un sistema de precios determinados por la posesión de dinero. Ambos conceptos son independientes y puede que un objeto tenga un gran valor de uso y poco valor de cambio, así como la relación inversa. Los ejemplos propuestos por Ricardo en este extremo son los del agua y el aire, por un lado, y el oro, por otro. El agua y el aire son útiles e indispensables para la vida, pero no se puede obtener nada a cambio de ellos. Por su parte, el oro no tiene un uso importante en la satisfacción de necesidades, pero a pesar de ello permite un intercambio fluido por una gran cantidad de bienes en el mercado.

A continuación, Ricardo introduce un tercer concepto en su análisis, y es el de utilidad. Así, menciona que la utilidad no es medida del valor de cambio de un objeto, como muestra el caso del oro. Sin embargo, es esencial que un objeto ofrezca alguna utilidad, por más pequeña que esta sea, para que el mismo pueda ser intercambiado en el mercado. Ahora bien, los bienes obtienen su valor de cambio, basado en la utilidad que poseen, a partir de dos fuentes: (a) la escasez y (b) la cantidad de trabajo que se requiere para obtenerlos ([1817] 1993, p. 9). Así como hay bienes como cuadros raros (u otras obras de arte) o vinos de cierta calidad que adquieren valor por su escasez, y que no pueden ser fabricados masivamente, es decir, no se puede aumentar su cantidad mediante trabajo; hay otro grupo mayoritario de bienes que pueden ser multiplicados mediante el trabajo humano. En este caso Ricardo apunta que estos bienes pueden ser creados casi sin ningún límite. Ello, desde luego, no implica que no exista cantidad de trabajo involucrada en la producción de una obra de arte, sino que el valor que dicha obra reporta proviene, principalmente, de su escasez.

Para Ricardo, en las etapas iniciales de desarrollo de una sociedad, el valor de cambio depende casi totalmente de la cantidad de trabajo invertida para la creación o fabricación de un bien ([1817] 1993, p. 10). En este punto, como se habrá ya advertido, Ricardo está siguiendo de cerca de Adam Smith. Más aun, cita a Smith, quien señala que “El trabajo fue, pues, el precio primitivo, la moneda originaria que sirvió para comprar y pagar todas las cosas.” (Smith, citado por Ricardo [1817] 1993, p. 10). La forma en la cual opera esta identidad entre valor de cambio y trabajo es mediante la noción de “cantidad de trabajo cristalizada” en un bien (Stigler 1950, p. 311). Dicha cristalización, a su vez, es variable, por lo que un aumento en la cantidad de trabajo invertida para la creación de un bien redundaría en el aumento del valor de cambio de este.

Sin embargo, Smith habría caído en una eventual paradoja pues, por otra parte, creía que el valor también se determina por la capacidad o poder adquisitivo que le da una determinada cosa. Por ejemplo, pensemos en un trabajador que recibe 100 kilos de arroz como pago por una semana de trabajo, en un contexto en que el precio del arroz es de 80 soles el quintal; y 125 kilos de arroz cuando el precio del arroz desciende a 40 soles el quintal. Adicionalmente, imaginemos que el trabajador consume 50 kilos de arroz a la semana, y que cambia el resto por otros productos. En este caso –continúa Ricardo– ¿el valor del trabajo habría aumentado o más bien disminuido cuando pasamos de la primera a la segunda situación? De acuerdo al primer criterio de valor, este habría aumentado ya que el trabajador recibe más arroz por semana a cambio de su trabajo; pero a la vez habría disminuido porque el poder adquisitivo del arroz ya no permite tantos intercambios por

otros bienes como antes, es decir, la mano de obra ofrece un menor poder para adquirir otros bienes (Ricardo [1817] 1993, p. 15).

Ahora bien, la cantidad de trabajo puede dar lugar a distintas cristalizaciones a lo largo del tiempo. Ello depende de incrementos o pérdidas de productividad, así como del capital necesario para la producción de determinados bienes. Por ejemplo, si una onza de oro pierde valor en el mercado, ello se podría deber al descubrimiento de una mina más fructífera o al empleo de nueva y más eficiente maquinaria. Con ello, la pérdida de valor se explica (a) por “la mayor facilidad de su producción (del bien)”, o (b) “la menor cantidad de trabajo necesario para obtenerlo” ([1817] 1993, p. 14). Más aun, Ricardo agrega:

Advierto que precisamente, como en el caso del oro, la causa de la variación entre los cereales y otras cosas es la menor cantidad de trabajo necesario para producirlos; por tanto, en buena lógica, me veo obligado a llamar a esa variación de los cereales y del trabajo reducción de su valor, y no elevación del valor de las cosas con las cuales fueron comparados. (Ricardo [1817] 1993, p. 15).

Hasta aquí la teoría del valor-trabajo de Ricardo parece sencilla y pareciera no ofrecer mayores complicaciones. Sin embargo, a continuación, el economista político inglés agrega algunas precisiones importantes. Así, en primer lugar, el valor de un bien no está solo determinado por el trabajo directamente invertido para su producción, sino también por el trabajo que se empleó en la producción de los insumos para la construcción o creación del bien ([1817] 1993, p. 17). Este es el fundamento del mayor valor relativo del trabajo intelectual, en el que el especialista ha invertido horas de trabajo en su aprendizaje. Pero más allá de este ejemplo, tenemos casos más usuales como el del valor del producto de la caza. Este depende no sólo de la inversión de horas de trabajo directamente asociadas a la búsqueda y caza de un animal, sino que incluye la elaboración de armas, trampas, entre otros.

Finalmente, en segundo lugar, Ricardo enfatiza el hecho de que no existe una suerte de medida estándar invariable del valor, “ya que no existe ningún bien que no se halle expuesto a las mismas variaciones que las cosas cuyo valor queremos determinar; o sea, no hay ninguno que no esté expuesto a requerir más o menos trabajo para su producción.” ([1817] 1993, p. 33). Ello muestra que el valor es siempre un *concepto relacional*, que vincula el trabajo invertido para la producción de dos o más bienes, y que cada vez que se asume que se habla de un valor universal, en realidad se trata de una cuestión de perspectiva de análisis, del tipo “El valor de A desde la perspectiva de x”.

2.2. Teorías objetivas y subjetivas del valor

La teoría del valor de David Ricardo es una de las más resaltantes de una tradición teórica que se ha llamado “teoría objetiva del valor”. En este grupo de teorías, la principal interrogante es por aquello que permanece constante entre los diversos valores de cambio. Por ejemplo, si una camisa puede ser vendida por S/. 50 soles, y dicha cantidad permite, a su vez, comprar 10 lapiceros, podemos plantear la siguiente relación de igualdad:

$$1 \text{ camisa} = S/. 50 = 10 \text{ lapiceros}$$

Ahora bien, si es que existe una sustancia o constante que sustenta dicha igualdad, y de ser así, cuál podría ser, es el objeto de estudio y discusión en la teoría del valor en

economía (Lichtenstein 2017, pp. 27-8). Por un lado, pareciera que, en efecto, existe una sustancia que sustenta la igualdad, más allá de que la misma sea difícil de describir o comprender en términos teóricos. Del otro lado, parece que no es posible, en una economía de mercado, que un individuo determine por sí sólo el valor de cambio de un bien determinado. Desde ese punto de vista, podríamos afirmar que el valor de cambio responde más bien a dinámicas descentralizadas de mercado. Es decir que de un lado tenemos una teoría que busca el basamento de la contingencia y volatilidad de los valores de mercado, mientras que de otro lado se busca una explicación sistémica que finalmente recae en nociones como la de la “mano invisible” del mercado.

2.2.1. Teorías objetivas del valor

Para las llamadas teorías objetivas del valor, presentes en la Economía Política clásica – como vimos en el caso de Ricardo– pero también en algunas vertientes de post-keynesianismo, los determinantes del valor se encuentran en lo que Lichtenstein llama “esfera de la producción”, por oposición a la esfera del intercambio, como ocurre en el caso de las teorías subjetivas (2017, p. 28). Podríamos, a su vez, entender a la esfera de la producción como factores de producción tales como capital o trabajo. Con ello, las teorías objetivas reciben su denominación por el hecho de que se refieren a aspectos concretos y/o materiales, más que a atributos psicológicos en las actividades económicas. En ese sentido, por ejemplo, se analiza el empleo o gasto de energía y esfuerzo humano como el condicionante material que otorga valor a un bien dado.

Desde el punto de vista de Lichtenstein, podemos rastrear los orígenes de la teoría objetiva del valor en la obra de Santo Tomás de Aquino, y lo interesante de su evolución desde entonces es que no solo hay variedades de teoría objetiva del valor-trabajo, sino una diversidad de desarrollos a lo largo del tiempo. Así, en sus inicios aristotélicos, la teoría objetiva del valor era entendida como un intercambio simétrico que no incluía la posibilidad de obtener ganancias mediante el intercambio de artículos:

The idea of buying or producing a commodity for the sole purpose of reselling it at a profit was frowned upon and considered acquisitive and hence unethical. Reimbursement for cost incurred, together with an increment for the maintenance of the seller at his or her given standard of living, was the ‘just’ reward. (Lichtenstein 2017, p. 29).

Esta forma de pensar en la teoría del valor, de forma indesligable respecto de una dimensión ética en el intercambio, fue la dominante durante la Edad Media y el renacimiento europeo. Lichtenstein llama al paradigma subyacente *teoría del precio justo*. En ese contexto, el desarrollo de actividades comerciales y mercantiles a nivel nacional, continental e intercontinental supuso cada vez con mayor claridad un problema de moralidad pública. De pronto se acuñó el término “moralidad comercial” como una categoría intermedia entre la clara intención lucrativa pecaminosa y la teoría del equilibrio simétrico en el intercambio, de raíces aristotélicas.

El debilitamiento progresivo de la teoría del precio justo dio lugar a una teoría de valor como costo de producción, la misma que fue evolucionado durante los siglos XVI a XVIII. En la medida que el desarrollo histórico se acercaba a la Revolución Industrial, el papel que desempeñaba el trabajo se hizo progresivamente más importante: “Without a large supply of workers available to work in the newly opening factories, the growing capitalist class would be unable to continue producing.” (Lichtenstein 2017, p. 30).

Con el desarrollo de la industrialización, el trabajo se pasó a considerar como un universal en el proceso de producción. Este proceso es interesante pues en el contexto histórico de la Revolución Industrial, el trabajo casi eclipsó por completo a los demás factores de producción. Estaban sentadas las bases para el desarrollo de una teoría de valor trabajo, aquella presente en el tridente Smith-Ricardo-Marx. Dichas teorías, y, en especial, la teoría marxiana del valor trabajo, se sostienen sobre lo que autores como García de la Sierra llaman “ley de la teoría del valor trabajo”, y que siguiendo el desarrollo del volumen 3 de *El Capital*, tiene el siguiente sentido:

(...) el movimiento de los precios ‘observados’, determinado por las preferencias y la ley de la oferta y la demanda, ‘oscila’ (...) alrededor del sistema de precios de producción, el cual está determinado, en la esfera de la producción, por el trabajo: cuando el tiempo de trabajo requerido para la producción de un bien cae, su precio (relativo) cae; y cuando se eleva, su precio se eleva *ceteris paribus* (...) De manera que las variaciones de los precios debidas a cualquier factor que no sea un cambio en la estructura de producción (la tecnología), en la productividad del trabajo o en la ponderación social de los tipos de trabajo concreto, deben ser consideradas como circunstanciales: los precios deben nivelarse en torno al valor expresado en el precio de producción. (2012, pp. 69-70).

2.2.2. Teorías subjetivas del valor

A diferencia de las teorías objetivas del valor, en el grupo de teorías subjetivas –que están presentes, además, en la gran mayoría de autores neoclásicos– se afirma que el valor de cambio se determina subjetivamente y se revela a través de elecciones e intercambios en el mercado. En ese sentido, como señala Lichtenstein, el valor de cambio se hace una función de valoraciones psicológicas subjetivas de los individuos, respecto de la utilidad final que esperan obtener mediante el uso de los bienes que intercambian (2017, p. 28).

Así, para la teoría neoclásica, la utilidad es el determinante final del valor de cambio, y dicha utilidad yace en las preferencias –propiedades mentales– de los consumidores. A diferencia de la teoría objetiva discutida en el acápite anterior, la teoría subjetiva se desarrolló desde 1900 y se ha convertido en la variedad dominante en los enfoques estándar de Economía.

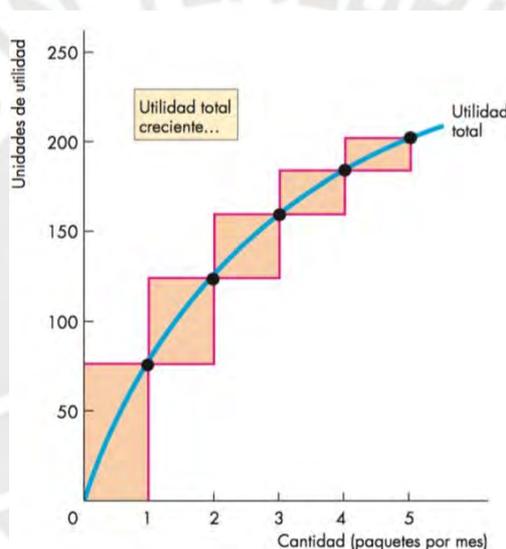
Desde el punto de vista de los adherentes a la teoría subjetiva, existe una relación importante entre precio y valor de un bien. Dicha relación era negada por las teorías objetivas pues el precio no indicaba necesariamente, por ejemplo, la cantidad de trabajo invertida en la producción de un bien. Con ello, para las teorías subjetivas el valor de uso determina el precio (Lichtenstein 2017, p. 44). Entre algunos de sus representantes más importantes se cuentan Jeremy Bentham, Augustine Cournot y Herman Gossen.

En primer lugar, la teoría de Bentham es interesante porque se conecta con un sistema filosófico de tipo utilitarista-consecuencialista y una psicología de corte hedonista, por la cual toda acción humana está motivada por el simple principio de generar o incrementar el placer y disminuir el dolor o sufrimiento. Lo interesante de ello es que Bentham se esforzó por construir una teoría en la que existieran dimensiones de placer y dolor que esperaba pudieran medirse con objetividad. Estas dimensiones eran (1) intensidad, (2) duración, (3) certeza y (4) propensión (Stigler 1950, p. 309). Desde el punto de vista de Lichtenstein, la combinación de una psicología hedonista y una ética consecuencialista dio lugar al utilitarismo benthamiano.

Desde la perspectiva utilitarista era necesario desarrollar una herramienta metodológica que permita cuantificar el incremento de satisfacción que producen los actos de consumo en el mercado, y esto se logró mediante la noción de “utilidad marginal” (Lichtenstein 2017, p. 45). En términos genéricos y poco precisos, podemos caracterizar a la utilidad marginal como el incremento de satisfacción que producen pequeños cambios (diferenciales) en el consumo. La definición ofrecida por Pindyck & Rubinfeld va en la misma línea. Así, la utilidad marginal “mide la satisfacción adicional que reporta el consumo de una unidad más de un bien.” (2009, p. 108, cursivas de los autores originales). Como se puede notar, dicha medida es siempre subjetiva y por ello la teoría subjetiva es incapaz de derivar una noción objetiva de valor.

Esta tendencia se acentúa en el análisis de Gossen y su propuesta de dos leyes de utilidad (Stigler 1950, p. 314). Los siguientes gráficos muestran las nociones de utilidad total y marginal.

Figura 4 – Utilidad total



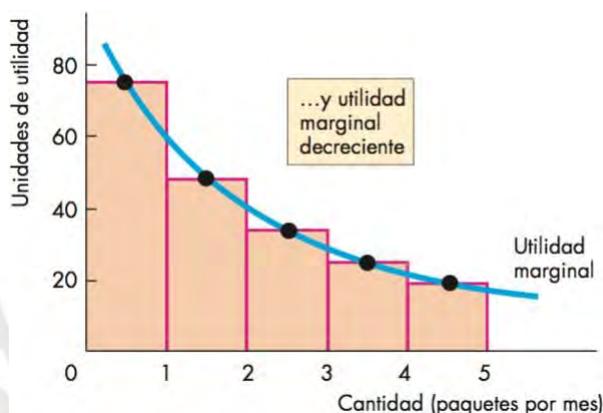
Fuente: Parkin & Loría (2010, p. 183).

Comenzando por la utilidad total⁸¹, como se puede observar en la figura 1, a medida que se incrementa la cantidad de un producto dado en unidades discretas de tiempo (por ejemplo, paquetes de un alimento por cada mes), el incremento de unidades de utilidad disminuye. Teóricamente, a partir de cierto punto en la curva –que es una curva de utilidad– veríamos que el nivel de utilidad (1) deja de incrementarse a pesar de que se incremente la cantidad de bienes adquiridos durante un periodo de tiempo, y (2) luego incluso disminuye. Ello muestra que, en la medida que nos acercamos al “punto de saciedad” (Lichtenstein 2017, p. 47), la utilidad marginal se reduce progresivamente en la medida en que se adquiere una unidad adicional de un bien dado. A la relación que une a estas variables se le llama Relación Marginal de Sustitución (RMS) (Nicholson & Snyder 2011, pp. 58-63; Krugman & Wells 2006, pp. 259-263).

⁸¹ Parkin & Loría definen, en términos muy generales, a la utilidad total como “el beneficio total que una persona obtiene del consumo de los diversos bienes y servicios. La utilidad total depende del nivel de consumo; por lo general, a mayor consumo, más utilidad total.” (2010, p. 182).

La RMS se grafica mejor a través de una figura que muestre la utilidad marginal a la que hemos hecho referencia *supra*. En ese sentido, una curva de utilidad marginal muestra “el cambio en la utilidad total que proviene de aumentar en una unidad la cantidad consumida de un bien.” Asimismo, “la utilidad marginal es *positiva*, pero *disminuye* conforme aumenta la cantidad consumida de un bien.” (Parkin & Loría 2010, p. 182). Los resultados de esta evolución se muestran en la figura 2:

Figura 5 – Utilidad marginal



Fuente: Parkin & Loría (2010, p. 183).

Un ejemplo nos puede ayudar a esclarecer la noción de utilidad marginal: una persona abandonada en medio del desierto valorará en demasía una botella de agua que podría salvarle la vida. Así, la utilidad que le brinda la primera unidad de agua es altísima pues permite que la persona se rehidrate en condiciones de calor extremo que ponen en riesgo su vida. La segunda botella puede aún ser muy valiosa pues saciará completamente la sed del caminante del desierto. Sin embargo, podemos notar que mientras más unidades del bien se brinden al sujeto, menor será la utilidad marginal que estas le reporten. Así, llegará un punto en que nuestro caminante del desierto (a) haya saciado completamente su sed, (b) almacenado agua para el resto de su viaje, y (c) no tenga donde guardar más agua. A partir de ese punto, cualquier unidad adicional del bien no reportará utilidad marginal alguna al sujeto, quien ya no estará dispuesto a comprar una botella adicional. Podríamos llamar a esta ley, la “ley de las necesidades saciables” (Lichtenstein 2017, p. 47).

Por su parte, la segunda ley de Gossen establece que los consumidores pueden maximizar su utilidad mediante la selección de una variedad de bienes hasta un punto tal que la utilidad marginal por unidad monetaria gastada sea igual para todos los bienes (Ekelund & Hébert 2002; Lichtenstein 2017, p. 47). Podríamos llamar a esta ley, siguiendo a Lichtenstein, “principio equimarginal”⁸² y puede ser descrito en términos matemáticos del siguiente modo:

⁸² Stigler (1950, p. 315) lo llama “principio fundamental de la teoría de la utilidad” y ofrece una definición más general en términos matemáticos:

$$\frac{MU_1}{P_1} = \frac{MU_2}{P_2} = \frac{MU_3}{P_3} = \dots = \frac{MU_n}{P_n}$$

$$\frac{MU_X}{P_X} = \frac{MU_Y}{P_Y}$$

Donde MU_X representa la utilidad marginal del bien X, y MU_Y es la utilidad marginal de un bien Y. Como se puede ver, ambas utilidades marginales son divididas entre el precio de cada uno de los bienes y la igualdad garantiza que el consumidor no podría estar mejor mediante un cambio en alguno de los bienes. Si, por ejemplo, estuviésemos frente a una relación de desigualdad, el consumidor mejoraría su nivel de utilidad mediante intercambios para obtener el bien que reporta mayor utilidad.

Con posterioridad a Gossen la teoría subjetiva del valor se ha desarrollado y refinado a nivel matemático. Entre quienes aportaron a este desarrollo se cuentan William Stanley Jevons (1835-1882), Carl Menger (1840-1921) y León Walras (1834-1910). Para los fines de la presente investigación, sin embargo, no es posible ni necesario ahondar en la evolución de la teoría marginalista y neoclásica del valor.

3. ¿Una teoría analítica de la ideología? Sobre la teoría de la ideología en el marxismo analítico

Se ha tratado de leer a las tesis de Economía Política que propone Marx sustrayendo de estas los elementos propios de una dialéctica de tipo hegeliano. Este proyecto ha tomado varias vías de realización, y una de ellas, especialmente fructífera a mediados de 1980 fue la propuesta del “marxismo analítico”. Frente a ello, esta sección pretende argumentar que el proyecto de gran parte del marxismo analítico no solo es incompatible con la pretensión dialéctica de la obra marxiana, sino que concluye sin una explicación sobre los modos de producción que hacen posible ciertas instancias ideológicas, finalidad que era fundamental para Marx.

No obstante, para comprender la propuesta del marxismo analítico de cara a la presente investigación, resulta relevante plantear, en primer lugar, la pregunta de en qué sentido una teoría de la ideología puede ser llamada “analítica”. Una primera respuesta consistiría en afirmar que una teoría analítica –y filosófica– de la ideología consiste en la aplicación de algunas categorías desarrolladas en la tradición de la filosofía analítica para el estudio del concepto de ideología. Esta intuición no es descabellada, pues el análisis lingüístico y lógico –para el cual, la tradición analítica se ha mostrado especialmente apta– es fundamental para la aclaración de un fenómeno que parece encontrarse en el “espacio de las razones” (Cfr. Brandom 2009, pp. 3ss.), como es el caso de la ideología. Llamaré a este sentido, una *teoría analítica en sentido amplio*, y será opuesta a un sentido restringido que se presentará a continuación.

3.1. Sentido amplio de una teoría analítica de la ideología

En un sentido amplio, tendríamos que asentir en que autores como Žižek (2003, en especial pp. 127 y ss.) pertenecen también a la tradición analítica de la ideología. En *El Sublime Objeto de la Ideología*, el autor esloveno recurre a Kripke para plantear el debate entre descriptivistas y antidescriptivistas a propósito de la referencia semántica. Los primeros consideran que la intensión tiene prioridad lógica sobre la extensión en la labor de definición. Ello quiere decir que, por ejemplo, una “mesa” significa mesa, porque contiene un cúmulo de propiedades (*bunch of properties*) incluido en la definición de la palabra “mesa”: es decir, es un objeto de una forma dada, que es usado con un

determinado tipo de finalidad⁸³ (Žižek 2003, p. 128). En oposición a ello, un antidescriptivista adhiere a la tesis del *designador rígido* (Kripke 1971), por la cual la palabra “está conectada a un objeto o a un conjunto de objetos mediante un acto de ‘bautismo primigenio’ (...)” (Žižek 2003, p. 128). Lo resaltante del bautismo primigenio es que permite que el vínculo entre objeto y palabra persista a pesar de que los rasgos descriptivos hayan cambiado completamente en el tiempo, es decir, opera un efecto retroactivo en la nominación (Žižek 2003, p. 134). En la reinterpretación de la discusión que efectúa Žižek, el soporte de la identidad del objeto en el antidescriptivismo es precisamente el nombre de este, y este nombre constituye un “plus” o un *objet petit a*, en terminología lacaniana (Žižek 2003, p. 135).

Pero a continuación, la teoría de la ideología requiere de una inversión, y esta se produce cuando el cúmulo contingente de propiedades toma precedencia sobre la definición de un objeto. El ejemplo que propone Žižek es el de los judíos: mientras que al inicio “judío” es un significante asociado a ciertas propiedades como la codicia, el antisemitismo se configura cuando la relación se invierte, y decimos que X es codicioso *porque* es judío (2003, p. 137). El objeto de la primera y la segunda afirmación son distintos, pues en el segundo caso se trata, en cierto sentido, de “un judío más que judío”, aquel que comparte un conjunto no especificado de propiedades presentes y latentes; en suma, concluirá Žižek, se refiere a una X inalcanzable.

Entonces, podríamos sostener que una teoría analítica de la ideología en sentido amplio parte de un supuesto antidescriptivista por el cual el *definiendum* excede siempre la instanciación particular de un *definiens*, es decir, el concepto posee un “plus” respecto de las propiedades que lo dotan de contenido; y en la medida que no contamos con el punto de vista del “cura del acto bautismal”, no podemos afirmar a ciencia cierta cuál era el sentido original de cierto concepto. Esto no está del todo ausente en los desarrollos de la reciente teoría crítica de Frankfurt, como muestra la noción de *excedente de validez* propuesta por Axel Honneth:

So conceived, the history of an ethical sphere is an unplanned learning process kept in motion by a struggle for recognition, since the participants contend for specific ways of applying an institutionalized norm according to their own respective situations and sensibilities. The further this struggle advances—that is to say, the more revisions have already been made to the practice of a given norm—the more restricted is the dialectical space that remains available for novel objections and grievances. In this way the history of an ethical sphere can be thought of as a conflictual process whereby a certain validity surplus initially inherent in every ethical norm is gradually stripped away. (2014b, p. 824).

Una metáfora matemática puede ayudar a aclarar este punto. La asíntota de una función es una recta que se aproxima a la gráfica de la función de manera continua, es decir que la distancia entre ambas tiende a ser cero, pero a pesar de ello, ambas rectas “no se llegan a interceptar”. Al igual que en el caso de la asíntota, Honneth propone un escenario en cierta medida optimista, en el cual la esfera ética hace más denso (*thick*) el contenido de una norma o concepto ético, mediante un proceso de acumulación de objeciones. Sin embargo, si asumimos la corrección del antidescriptivismo, la identidad entre concepto e instancia del mundo no se da del todo, pues siempre existe un excedente de validez que la instancia institucional no logra superar, y que está presente en la noción o concepto ético. Haciendo referencia al antiesencialismo de corte antidescriptivista del teórico

⁸³ Más adelante Žižek emplea el mismo análisis a propósito de la ilusión esencialista respecto de conceptos políticos como “democracia”, “socialismo” o “marxismo” (2003, pp. 138ss.).

político Ernesto Laclau, señala Žižek:

En contraste con [la] 'ilusión esencialista', el antiesencialismo de Laclau nos obliga a llegar a la conclusión de que es imposible definir esa esencia, ese conjunto de propiedades reales que seguirá siendo el mismo en 'todos los mundos posibles'". (Žižek 2003, p. 139).

Ello marca un "plus" invencible, pero desde el punto de vista menos optimista también permite transformar y manipular las propiedades asociadas a determinado *definiendum*. Si la distancia o "plus" está siempre presente, la ideología puede manifestarse, entonces, en variantes asociadas a la negación o relativización de la tesis antidescriptivista: (i) cuando se presenta a un *definiens* como si fuese una suerte de descripción exhaustiva –descriptivista– de la noción disputada, es decir, una de tipo tal que no admita revisiones; (ii) cuando en el proceso social de asignación de significado por propiedades, cierto grupo determinado obtiene más "poder definicional", excluyendo a otros sectores; y, finalmente, (iii) cuando opera la inversión entre propiedades y definición. En resumen, cuando se emplea el término ideología en sentido peyorativo, nos podemos referir a una patología de definición, ya sea por fosilización de significados –que también podríamos llamar cierre del espacio de las razones (Cfr. Casuso 2017)–, por exclusión en la labor social de dotación de contenido, o por la inversión en el orden de los factores.

3.2. Teoría analítica de la ideología en el marxismo analítico

El apartado precedente nos permite ya contar con un estándar de crítica del pensamiento ideológico que, curiosamente, parte de una forma de inversión análoga a la inversión marxiana del sistema especulativo en Hegel. Ahora nos falta una explicación sobre cómo y por qué ello ocurre. Es decir, hace falta desarrollar un complemento teórico y estructural-institucional al concepto analítico de ideología, y para ello se requiere de un sentido más restringido de *teoría analítica*. En este sentido más restringido, cuando nos referimos a una teoría analítica de la ideología, se hace referencia a un concepto de ideología acorde con la corriente del marxismo analítico.

Siguiendo a Wright (1994, pp. 181-182) podemos identificar cuatro características distintivas del estilo del marxismo analítico: (a) un compromiso con normas científicas convencionales⁸⁴ en la elaboración de teorías y el desarrollo de investigaciones, (b) un énfasis en la conceptualización sistemática, en especial respecto de las nociones centrales de la teoría marxista, (c) una preocupación marcada por la elaboración de argumentos basados en pasos sucesivos, en especial en los casos en los que se interrelacionan conceptos⁸⁵. Aquí juega un rol importante el uso de modelos, ya sean matemáticos (como en el caso de la teoría de juegos) o causales. Finalmente, (d) la importancia brindada a las acciones intencionales de los individuos, ya sea para la elaboración de teorías explicativas como normativas.

Con estas características centrales en mira (que, desde luego, no son un monopolio exclusivo del marxismo analítico, como bien apunta Veneziani (2010, p. 652)), autores

⁸⁴ Aquí se trata de una visión realista sobre la ciencia, por la cual la misma trata de identificar mecanismos que generan o producen los fenómenos empíricos que experimentamos en el mundo (Wright, 1994, p. 183). Sobre el tema de una ciencia social unificada y basada en el estudio de "mecanismos", como concepto fundamental, véase Elster (2009).

⁸⁵ Un interesante ejemplo es el del tratamiento que Wright ofrece respecto del concepto de "clase media", que para el marxismo más tradicional era una categoría residual (1994, p. 186). Asimismo, más recientemente Wright ha trabajado la noción de "micro-clases" (2015, pp. 113ss.).

pertenecientes al grupo de marxistas analíticos como G.A. Cohen, Jon Elster, John Roemer, Adam Przeworski y el mismo Olin Wright recurrieron a las siguientes premisas como fundamentales para canalizar los objetivos (a)-(d): (e) un análisis de los micro-fundamentos, más que de las macro-instanciaciones de la ideología, o cualquier otro concepto marxiano (Wright 1994, p. 185), (f) una primacía de la metodología propia de la teoría de la elección racional (Wright 1994, p. 189; Carling, 1986)⁸⁶, y (g) un destierro de la herencia hegeliana en la formulación del concepto de ideología (Elster 1985). Sobre este último aspecto, más en general, se identifica en el marxismo analítico una prescindencia sistemática de una metodología de tipo dialéctico (Veneziani 2010, p. 652), con la que Marx más bien –y en sus propias palabras– llegó a “coquetear [en El Capital] de vez en cuando, por ejemplo, en el capítulo consagrado a la teoría del valor, con su lenguaje peculiar” (EC, pp. xxiii-xxiv). A continuación, se analizará, bajo los parámetros aquí propuestos, al concepto de ideología. Para ello, seguiremos de cerca el tratamiento que Jon Elster y G.A. Cohen han propuesto respecto del tema.

3.2.1. El mecanismo ideológico en el marxismo analítico

Como señala Elster (1986, 1994), cuando empleamos la categoría de “falsa conciencia”, no simplemente hacemos referencia a un error de tipo cognitivo respecto de los hechos, sino que consideramos que dicho error se debe a una falsificación o distorsión de tipo sistemático. Con ello se traza una distinción entre el error accidental y las ideologías, en las cuales operan mecanismos que les permiten sobrevivir a la crítica y refutación durante largo tiempo. (1986, p. 168). ¿Cuáles son, pues, estas fuerzas que mantienen el pensamiento ideológico? Elster menciona que la respuesta estándar y oficial de Marx es que las fuerzas coinciden con los intereses de una clase dominante (Cfr. Leopold 2013).

La pregunta que queda por responder a partir de ello es, entonces, ¿cómo, o mediante qué mecanismo, el interés de la clase dominante moldea las perspectivas de los otros miembros de la sociedad? (Elster 1986, p. 168). Como apunta Elster:

The view that rulers and exploiters shape the world view of the oppressed by conscious, cynical manipulation is too simplistic, not because there have been no attempts to do exactly this but because they are unlikely to succeed (1986, pp. 168-169).

En contraposición a la estrategia simplista, el adoctrinamiento exitoso suele requerir que los dominantes crean en lo que predicán, es decir, el adoctrinamiento exitoso va más allá de una actitud instrumental frente a las doctrinas que se pregonan. (Elster 1986, p. 169). Más aun, la falsa representación de los oprimidos puede, en estricto, promover los beneficios de clase de la clase dominante, pero ello no prueba una relación causal mediante la cual los dominantes son responsables de la falsa conciencia de los oprimidos.

⁸⁶ Aquí resulta importante plantear una precisión: si bien prácticamente todos los llamados “marxistas de la elección racional” (*Rational Choice Marxists*) son, a la vez marxistas analíticos, la relación inversa no es necesaria, como prueba la obra del mismo Cohen, Brenner (véase, por ejemplo, 2002) o Nielsen (2003). Desde el punto de vista de Veneziani la principal diferencia entre marxismo de la elección racional y marxismo analítico es metodológica: “although the methodological tenets of AM [marxismo analítico] are not uncontroversial, they are weaker than those of RCM [marxismo de la elección racional]. AM is consistent with an anti-reductionist perspective that emphasises the importance of social structures and the role of culture, social norms, endogenous preferences and non-instrumental rationality. RCM can be seen as a sub-school of AM and the methodological tenets of RCM –in particular, methodological individualism (...) and rational choice theory– are shared only by a subset of analytical Marxists.” (2010, p. 650).

Pero Marx también se refiere a un segundo mecanismo mediante el cual opera la ideología: aquí sostiene que las ideologías pueden surgir o consolidarse espontáneamente en las mentes de los subyugados, sin la asistencia de otros miembros de la sociedad. La ideología, entonces, “(...) is a figure of thought shared by many people and caused by whatever is common in their situation” (Elster 1986, p. 169). Ello nos lleva a la pregunta por cómo surgen las creencias ideológicas en este segundo mecanismo. Dos son las alternativas analizadas por Elster: (i) de manera simultánea y espontánea en las mentes de varias personas, que son expuestas a influencias externas similares, o sometidas a los mismos procesos psicológicos; o (ii) pueden surgir primero en la mente de una persona, y luego ser difundidas a otros individuos que por alguna razón están dispuestos a aceptarla (como en la micro-sociología de Gabriel Tarde, 2013). Una distinción parecida se traza en la sociología del conocimiento, que marca una diferencia entre el estudio de la producción de ideas, y el de la aceptación de las mismas (Elster 1986, pp.169-170).

A partir de este marco analítico, Elster propone dos estrategias para el estudio de este segundo mecanismo por el que opera la ideología: (i) una de corte biologicista, por el que las ideas aparecen como mutaciones aleatorias y son aceptadas o rechazadas de acuerdo con su “aptitud de supervivencia social” (*social fitness*); o (ii) la emergencia de ideas es en sí un fenómeno que se puede estudiar sociológicamente. Así, ciertas ideas pueden aparecer en simultáneo en muchos lugares, y lo interesante es saber por qué ello es así (Elster 1986, p. 170).

Los puntos hasta aquí planteados se canalizan en dos actitudes sujetas a prejuicio (*bias*) ideológico: afectivas y cognitivas. Estas, al combinarse con ciertos tipos de prejuicios, generan las siguientes combinaciones:

- (i) las actitudes afectivas pueden ser moldeadas por procesos teñidos de prejuicio afectivo, como en el ejemplo de la gente que usualmente ajusta sus aspiraciones a aquello que parece factible, para evitar vivir en la frustración de desear lo imposible⁸⁷;
- (ii) motivaciones afectivas pueden ser moldeadas por factores cognitivos fríos, como en el caso de las preferencias que se modifican cuando las opciones se describen de una manera distinta (el llamado *framing effect*);
- (iii) las actitudes cognitivas son usualmente moldeadas por procesos motivacionales: como en el pensamiento optimista (*wishful thinking*), la auto-decepción, etc.; y, finalmente,
- (iv) la cognición puede ser el sujeto de distorsiones específicamente cognitivas, como cuando la gente tiene confianza excesiva en pequeñas muestras e ignora los principios de la inferencia estadística (Elster 1986, p. 171; 1994, pp. 466-467).

De todos los mecanismos arriba descritos, Elster sostiene que Marx emplea en cierta medida todos, salvo el mecanismo (ii): así, (i) la religión es el opio del pueblo, es decir, ayuda a que los creyentes se adapten a las miserables condiciones de su vida mediante el escape imaginario a una vida después de la muerte, un premio por sus sufrimientos terrenos; el mecanismo (iii) opera en la selección de perspectivas sobre el mundo (o cosmovisiones), por ejemplo, cada clase o grupo elige una visión del mundo que justifique especialmente sus intereses de clase (y lo puede hacer con una vehemencia que

⁸⁷ Este fenómeno es también llamado “preferencias adaptativas”.

excede el mero cinismo⁸⁸). Finalmente, (iv) es importante cuando Marx ofrece un concepto de posición de clase, antes que de interés de clase, como la fuente del pensamiento ideológico. Es decir, una clase hace pasar sus intereses como universales de toda la especie. Como se ve, (iii) y (iv) se parecen a falacias de “generalización apresurada” (*in pars pro toto*) que, en el lenguaje de Laclau canalizan operaciones de hegemonización.

Finalmente, las ideologías pertenecen a la superestructura, que Elster define como “el conjunto de fenómenos no económicos en la sociedad, que pueden ser explicados por la estructura económica.” (1986, p. 172). Pero mediante el análisis precedente se ha mostrado que no todos los fenómenos superestructurales tienden a estabilizar la estructura económica, e incluso cuando lo hacen, esto no tiene por qué ser parte de una explicación sobre la imposición del propio interés. Puede darse el caso que, para reducir la disonancia cognitiva (Festinger 1957), los sujetos limiten –por ejemplo– su aspiración de liberad política. Ello, a pesar de que es funcional a los intereses de las clases dominantes, no puede ser imputado causalmente a su acción sino a los intereses y necesidades de la propia clase dominada (Elster 1986, pp. 172-73).

En suma, una teoría con basamento conductual de la ideología muestra que esta es, por así decirlo, una “epidemia social” cuyo origen se encuentra en sesgos conductuales y actitudes (afectivas o cognitivas), más que un síndrome respecto del cual las clases dominantes son inmunes. Esto tendrá consecuencias muy importantes para el diseño de curas a la patología ideológica, pues dichas curas deberán abarcar a todo el espectro social.

3.2.2. Aplicaciones estructurales de la teoría marxista-analítica de la ideología

La teoría micro-sociológica y conductual de la ideología, propuesta por Elster, puede ser probada a través del análisis de ciertos procesos sociales. Por ejemplo, se podría tomar los casos de las ideologías políticas, de un lado, y de la religión, por otro. Respecto a las ideologías políticas, desde la perspectiva del autor noruego, estas no son pura expresión de intereses egoístas, ni la lucha política es pura negociación en la que el autointerés es la fuerza motora de los participantes. Más bien, como señalaba Tocqueville, el autointerés no llega a embelesar a las audiencias o a los propios partidarios (Elster 1986, pp. 173-4). En el peor de los casos, el de la deshonestidad, uno debe pretender actuar por el interés general:

When working-class parties demand redistribution of income in their favor, they usually feel an obligation to argue that it will not cause massive damage to economic efficiency. When their opponents demand tax cuts, they usually add that trickle-down benefits and supply-side effects will work out in the interest of all. (Elster 1986, p. 174).

Más aún, los miembros de una clase o sus representantes usualmente creen que existe una identidad entre sus intereses y el interés general. Tres argumentos apuntan en esta dirección:

- (a) argumento de la selección natural; aquí, los partidos cuyos líderes no creen en su propia ideología fracasarán en conseguir adherentes, por su falta de convicción;

⁸⁸ Como muestra, por ejemplo, la cultura “yuppie”. Véase Hammond (1986).

- (b) argumento psicológico, por el cual incluso las personas que al inicio solo fingen hablar en nombre del interés general, llegan luego a creer en lo que dicen; y
- (c) no es difícil llegar al convencimiento de que implementando el interés propio se abonará en el interés general. (Elster 1986, p. 174).

Una ideología política, para ser exitosa, debe articularse en términos del interés general. Pero ello puede acarrear una fuerza histórica más allá de las previsiones de la propia ideología, como muestra el ejemplo del desencadenante proletario producido por la burguesía.

En segundo término, respecto de la religión como ideología, tenemos que el concepto de alienación tiene un origen en el pensamiento religioso (en la inversión entre creador y creatura), y este arquetipo se replica en la política y en la economía:

Man becomes the slave of his own products in economic life by the subsumption of labor under capital; in politics, by the usurpation of power by representatives or delegates; and in religion, by the subjection of man to an imaginary divine being. (Elster 1986, p. 181).

Desde el punto de vista de Elster, Marx no ofrece un análisis sistemático del fenómeno religioso, pero podemos emplear la distinción entre el hecho religioso en sí, y su contingente contenido. Todas las sociedades poseen una forma de religión, y ello requiere de una explicación sociológica. Luego es relevante preguntarnos en qué difieren estos sistemas religiosos. El centro analítico de qué es la religión (primera pregunta) es que la misma emerge de manera espontánea en la mente, como una forma de reducción de disonancia cognitiva (Elster 1986, p. 182), mientras que la diferencia entre sistemas religiosos es dependiente de los procesos históricos contingentes de cada sociedad.

Al análisis conductual propuesto por Elster podemos sumar el trabajo de G.A. Cohen. Dicho autor, también al interior del marxismo analítico, ha prestado más atención a los fenómenos del fetichismo de la mercancía y del capital como instancias ideológicas. En *Karl Marx's Theory of History: A Defense* (1978), Cohen parte de la idea de que en el fetichismo –por ejemplo, el religioso– se invierte a un objeto de un poder que en realidad no posee. Marx traslada esta figura –del análisis religioso– al análisis de fenómenos económicos, y es entonces donde emerge la noción de “fetichismo de la mercancía”. Aquí la apariencia de poder del fetichismo no es el resultado de un proceso de pensamiento – como en el caso del fetichismo religioso– sino de un proceso de producción, es decir, que surge de la forma en que la producción se organiza en una sociedad de consumo. (Cohen 1978, p. 115). Por esta razón, entender cómo funciona realmente la producción no disipa el mito.

Veamos con mayor detalle los fetichismos que Marx analiza en *El Capital*: la mercancía tiene valor de cambio, y el capital es productivo. Pero esos poderes les pertenecen solo por la gracia del proceso material de trabajo. A pesar de ello, parece que estas características les son inherentes. Esa apariencia es a lo que llamamos fetichismo (Cohen 1978, p. 116). Ello quiere decir que, a diferencia del fetichismo religioso, en el fetichismo económico los objetos sí poseen poder, pero este es delegado por el modo material de producción:

The time taken to produce a commodity takes the form of the exchange-value of the commodity. The productivity of men working with means of production takes the form of the productivity of

capital. The forms are visible, but their foundation in labouring activity is not. *The social forms conceal the material content.* (Cohen 1978, p. 116).

La doctrina del fetichismo de la mercancía opera entonces a través de cinco pasos argumentales:

- (i) El trabajo de las personas toma la forma del valor de cambio de las cosas;
- (ii) las cosas, en efecto, tienen valor de cambio;
- (iii) sin embargo, no lo tienen de manera autónoma;
- (iv) [pero] parece que lo tienen de forma autónoma.
- (v) En conclusión, el valor de cambio, y la ilusión que le acompaña, no son permanentes sino peculiares a determinado tipo de sociedad. (Cohen 1978, pp. 116-17).

De manera equivalente, en el fetichismo del capital,

- (i) la productividad de los hombres que operan con maquinaria física toma la forma de la productividad del capital,
- (ii) el capital es productivo,
- (iii) [sin embargo] el capital no es autónomamente productivo,
- (iv) [pero] aparece como si lo fuera.
- (v) En consecuencia, el capital, y la ilusión que le acompaña no son permanentes sino peculiares a determinado tipo de sociedad (Cohen 1978, p. 118).

Los ejemplos de la ideología política, la religión y los fetichismos económicos de la mercancía y el capital muestran que una teoría sobre los micro-fundamentos conductuales de la ideología es de utilidad para explicar distintas instancias de pensamiento ideológico. Sin embargo, el tipo de descripciones que propone el marxismo analítico –centradas en procesos locales antes que en dinámicas sistémico-globales– resta potencial explicativo cuando se pasa de un micro-nivel, al de las grandes sociedades capitalistas, además de que ignora el problema de metodología de las ciencias sociales que supone la aparición de propiedades emergentes sociales cuando se abandona el nivel de individuos aislados, problema que es compartido, en general, por la gran mayoría de aproximaciones basadas en el individualismo metodológico (Cfr. Sawyer 2001; Searle 2010, caps. 3 y 5). Si bien, por ejemplo, a pequeña escala las preferencias adaptativas explican la construcción de un escape religioso en uno u otro individuo particular, el marxismo analítico no ofrece una explicación sobre las prácticas sociales a gran escala que hacen necesario dicho escape ideológico. Como en el caso de materialistas como Feuerbach, de la sola explicación o denuncia del fenómeno (explicación que es reactualizada en el marxismo analítico a través de un lenguaje proveniente de la psicología conductual y de la teoría de la elección racional) no se sigue un destierro de la religión, sino que se hace necesaria una transformación de las condiciones sociales que la hacen posible. Las preferencias adaptativas aparecen, entonces, como una estrategia cuando los posibles cursos de acción se restringen y los individuos ven limitadas sus opciones, pero en este punto, es decir, en la explicación de las causas de esta limitación de opciones, la teoría de ideología ofrecida por autores como Elster no ofrece mayores lineamientos.

En segundo lugar, la teoría de la ideología desarrollada en el marco del marxismo analítico desecha la dimensión dialéctica presente en la propia teoría de Marx. Frente a esta elección metodológica se pueden proponer dos contraargumentos: (i) a nivel de una reconstrucción fidedigna del pensamiento marxiano en obras como *El Capital*, no es

posible prescindir de la influencia hegeliana presente en la obra del filósofo de Tréveris, pues no solo hay secciones como la del fetichismo de la mercancía que coquetean con el lenguaje hegeliano (es imprescindible, al respecto, la lectura atenta del Postfacio a la segunda edición de *El Capital*, donde Marx asume la defensa de Hegel frente a quienes lo consideran un “perro muerto” del pensamiento), sino que la estructura misma de la obra es de corte dialéctico (Cfr. Korsch 1980, pp. 216-225; Dussel 2001, p. 13, donde se llama la atención sobre la relectura de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, que Marx emprende alrededor de 1860). Sin embargo, (ii) la fidelidad filológica al pensamiento de un autor, a pesar de ser una razón suficiente para prescindir de la estrategia del marxismo analítico en una obra de reconstrucción del pensamiento de dicho autor (como, en cierta medida es la presente investigación), no es una razón suficiente para seguir a Marx en su adopción de la dialéctica hegeliana desde el punto de vista más general del poder explicativo de las ciencias sociales. Es decir: si prescindir de la dialéctica resulta útil para explicar mejor (esto es: con mayor simpleza, elegancia y claridad) los fenómenos investigados por Marx, dicha prescindencia resulta legítima “a pesar de la intención dialéctica del autor”. Sin embargo, en el presente caso esto no ocurre. Si observamos cuidadosamente la reconstrucción de los argumentos sobre el fetichismo de la mercancía y el fetichismo del capital propuestos por Cohen, lograremos identificar que los pasos (iii) y (iv) son los que resultan centrales para explicar el efecto “fetichista” de la mercancía y el capital en un modo de producción capitalista. Pero el argumento no muestra o revela la apariencia autónoma de valor, pues para ello debemos adentrarnos en la trastienda de las relaciones sociales que invisibilizan la producción de valor, y esto no se logra –al menos en la estrategia emprendida por Cohen– a través de una reconstrucción analítica del argumento. Frente a este empobrecimiento analítico, la siguiente sección muestra la dialéctica del valor y la emergencia del fetichismo de la mercancía en su riqueza dialéctica. Es por ello que a continuación nos adentramos en el análisis de las primeras secciones de *El Capital*.

4. La teoría estructural de la ideología en *El Capital*

La lectura de la obra de Marx que realiza el marxismo analítico es sugerente por varias razones. Entre las más importantes se encuentra la adaptación de categorías marxianas al contexto de discusiones más contemporáneas de las Ciencias Sociales. Sin embargo, esta que parece una gran virtud, es también una importante insuficiencia. Por ejemplo, mediante la reinterpretación de Marx desde el punto de vista de una teoría de la elección racional, se pierde el elemento dialéctico propio de la obra marxiana (Carver 1975). Con ello, categorías como la de “fetichismo de la mercancía” se empobrecen y terminan siendo poco más que instancias de una teoría conductual de la ideología, tal como se vio en el apartado anterior. Es por ello que en esta sección resulta central regresar al propio texto del Capítulo I de la Sección Primera (volumen 1) de *El Capital* para reconstruir en toda su riqueza las secciones relevantes para la comprensión de la noción de fetichismo de la mercancía.

4.1. Mercancía: Valor de uso, valor de cambio y valor

Como han apuntado autores como Harvey (2014, pp. 23 y ss.), *El Capital* posee un inicio extraño. A pesar de tratarse de un análisis estructural del modo de producción capitalista, la obra comienza con la categoría de mercancía, sobre la cual Marx señala que constituye –en forma agregada– la riqueza de las sociedades (EC, p. 3).

Más allá de ser la fuente de riqueza social, la mercancía posee una doble dimensión que marca el inicio del movimiento dialéctico en *El Capital*. Al igual que Smith y Ricardo, pero incorporando en sus categorías cierto vocabulario hegeliano, Marx va a señalar que la mercancía posee un valor de uso y un valor de cambio (EC, pp. 3-6, pp. 25-27). El valor de uso se refiere a la mercancía en tanto objeto externo, es decir, un objeto apto para satisfacer necesidades humanas. Ahora bien, más allá de la cualidad consistente en la aptitud para satisfacer necesidades, existe una multiplicidad de bienes con valores de uso diversos. En estricto, cada bien en una economía capitalista cuenta con una aptitud distinta para satisfacer diversas necesidades (pensemos sino en los procesos de diferenciación y segmentación de los modernos mercados). Pero a su vez, el valor de uso está condicionado por el sustento material del bien, o lo que Marx llama sus “cualidades materiales” (EC, p. 4).

Por su parte, el valor de cambio remite a una relación cuantitativa, o a “la proporción en que se cambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra (...)” (EC, p. 4). Esta magnitud relacional entre valores es variable de acuerdo con el contexto, pero siempre manifiesta una permutabilidad que se sustenta en que los valores intercambiados remiten finalmente a una igualdad (a un tercer término al cual las cosas intercambiadas se reducen). Asimismo, de acuerdo con Marx, dichos valores de cambio expresan un contenido diferenciable, del cual el valor de cambio es una forma de manifestación.

El valor de uso y el valor de cambio se reconducen, finalmente, a la distinción que se establece entre el doble punto de vista desde el cual considerar a un bien: “atendiendo a su *calidad* o a su *cantidad*.” (EC, p. 3). Mientras que el valor de uso cifra su lugar en la cualidad de una objetividad material, el valor de cambio se reconduce a la abstracción del ser cuantitativo y relacional entre dos o más objetos. Desde el punto de vista de la calidad se toma en cuenta la aptitud de determinado bien para satisfacer una necesidad, mientras que desde el punto de vista de la cantidad se toma en cuenta la proporción cuantitativa “en que se cambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra (...)” (EC, p. 4). Hay un primer apunte relevante hasta este punto: el valor de cambio parece volátil y mutable a lo largo del tiempo y el espacio, pues depende de equilibrios inestables entre distintos valores (EC, p. 24). Como señala Marx al respecto: “Parece (...) como si el valor de cambio fuese algo puramente casual y *relativo*, como si, por tanto, fuese una *contradictio in adjecto* la existencia de un valor de cambio interno, inmanente a la mercancía (valeur intrinsèque).” (EC, p. 4).

Sin embargo, esta relatividad es una apariencia. Una consideración más cercana del asunto revela que los valores de cambio son permutables solo en la medida de que sean iguales entre sí. Más aún, el valor de cambio expresa una equivalencia más fundamental que se refiere a un contenido homogéneo. En suma, el valor de cambio es la “forma de manifestarse” (EC, p. 4) de esa propiedad más fundamental que marca relaciones de equivalencia. Como vemos, Marx comienza a tomar partido, en este extremo, respecto de las teorías objetivas del valor, y con ello se adhiere a la tradición que une a Smith y Ricardo.

Hay entonces un tercer elemento –aún desconocido– que sustenta la igualdad en los valores de cambio. Estos muestran que hay un elemento común en dos o más bienes, el mismo que se expresa en una misma magnitud. Se ha terminado de revelar un elemento que permanecía oculto en los análisis de los economistas políticos clásicos: “Ambas cosas son, por tanto, iguales a una tercera, que no es de suyo ni la una ni la otra. Cada una de

ellas debe, por consiguiente, en cuanto valor de cambio, poder reducirse a este tercer término.” (EC, p. 5). Este tercer término al que hace referencia Marx es el valor, que sustenta las relaciones de equivalencia entre mercancías, más no puede consistir en una propiedad natural o física de las mercancías (EC, pp. 5, 30), pues estas propiedades son solo relevantes cuando la perspectiva de análisis es la del valor de uso. Podemos reconstruir, entonces, un camino ascendente en el nivel de abstracción de este inicio de *El Capital*:

- (i) Manifestación física sensible: el valor de uso de un bien. Todos los bienes son cualitativamente distintos.
- (ii) Manifestación cuantitativa: el valor de cambio entre mercancías. Las mercancías, a este nivel, solo se distinguen por su cantidad (EC, p. 5).
- (iii) Manifestación abstracta (valor): propiedad abstracta que establece la proporción de igualdad para el intercambio de mercancías.

La manifestación abstracta a la que se refiere (iii), esto es, el valor, remite más que a la inmediatez del objeto –a su ser físico que satisface una necesidad– o a su manifestación cuantitativa cifrada en las relaciones de intercambio; a una relación social: la relación de trabajo. Así, “(...) si prescindimos del valor de uso de las mercancías éstas sólo conservan una cualidad: la de ser productos del trabajo.” (EC, p. 5). Pero no estamos frente al trabajo “concreto” de tal o cual trabajador, por ejemplo, de un ebanista, carpintero o jornalero rural, sino frente a una forma de trabajo humano abstracto e indiferenciado.

4.2. El concepto de “trabajo socialmente necesario”

Tal como se señaló al final del acápite anterior, el objeto de (iii), el valor, consiste en una propiedad que sustenta la igualdad de proporción en el valor de cambio, y Marx considera que la única cualidad que preservan los bienes al hacerse abstracción de su valor de uso es el hecho de que son productos del trabajo humano (EC, p. 5). Nótese que el trabajo al que hace referencia Marx no puede tener rezagos de trabajo concreto o material. Esta cualidad ha sido abstraída mediante el paso de (i) a (ii). En esa línea afirma Marx que “Al prescindir de su valor de uso, prescindimos también de los elementos materiales y de las formas que los convierten (a los productos de trabajo) en tal valor de uso.” (EC, p. 5). Mediante la abstracción de las propiedades materiales en el concepto de valor de uso, lo que nos queda como sustento de la igualdad en el valor de cambio es la noción de “trabajo humano abstracto” (EC, p. 6): su objetividad social. Los ejemplos de Marx en ese sentido son contundentes: ya no se trata del trabajo concreto del ebanista o del carpintero, ni de los bienes útiles y las necesidades que estos satisfacen mediante su labor, sino de su reducción a una categoría indistinguible en la que tanto el trabajo del ebanista como el del carpintero cuentan por igual.

Marx ahonda en metáforas para comprender la compleja noción de trabajo humano abstracto. En ese sentido, se refiere al mismo como una “materialidad espectral” o como un “coágulo de trabajo humano indistinto” (EC, p. 6, Harvey 2014, p. 33). Como se puede notar, el autor de Tréveris estaba buscando un nivel de análisis en el cual sólo interese atender a que para la producción de bienes se invierta fuerza humana de trabajo. A su vez, cuando este trabajo se condensa o cristaliza, la sustancia común y social del trabajo humano abstracto crea valores en la forma de mercancías que satisfacen necesidades. Con ello, el proceso de abstracción y regreso a la materialidad se ha completado. El análisis

de una mercancía material nos llevó hasta el trabajo humano abstracto, y su cristalización nos devolvió a la mercancía en su forma material, es decir, como valor de uso.

El argumento, sin embargo, puede proseguir. El trabajo abstracto humano va a ocupar el lugar del valor, como tercera categoría que en realidad sustenta el valor de uso y el valor de cambio (EC, pp. 6ss.). Más aún, el valor de uso es tal en la medida que es materialización del trabajo humano abstracto. Tenemos entonces que la sustancia del valor es el trabajo humano abstracto y su magnitud es “la cantidad de `sustancia creadora de valor`” (EC, p. 6). El argumento es altamente complejo y requiere detenernos sobre algunos de sus elementos. Hasta este punto, entonces, Marx ha distinguido entre valor de uso, valor de cambio y valor. Dicho valor posee una doble faz (esto es, un bifacetismo): de un lado aparece la instancia material del valor de uso, y, del otro, la instancia cuantitativa del valor de cambio, que posee una sustancia y una magnitud. Su sustancia es ser trabajo humano abstracto, que a su vez se cristaliza en bienes que satisfacen diversas necesidades; mientras que su magnitud es la cantidad de este trabajo, es decir, la cantidad de sustancia creadora de valor. Finalmente, la forma de medir esta cantidad de trabajo es a través del tiempo de duración de la producción, para lo cual el sistema capitalista emplea unidades de fracción de tiempo, tales como la hora, los días, entre otros (EC, p. 6). En este punto Marx no está siendo solo altamente original respecto de anteriores autores (y adelantándose, por ejemplo, a una sociología del tiempo como forma de sociología del conocimiento, al modo de Norbert Elias, 1992) sino que ha logrado concluir el primer movimiento dialéctico de *El Capital*.

Finalmente, es interesante notar que Marx está empleando una categoría abstracta e indiferenciada de trabajo, por la cual no hay problema con que, por ejemplo, el trabajador encargado de la producción de un bien sea holgazán y se demore en demasía para concluir con sus labores. La categoría de trabajo humano abstracto es trabajo igual, lo que supone una misma inversión de fuerza (EC, p. 6). Este último paso nos lleva desde la sustancia y magnitud del trabajo, hasta la noción social de “tiempo de trabajo socialmente necesario” (EC, p. 6). Ello quiere decir que la medición de la magnitud del trabajo humano abstracto no se realiza respecto de la instanciación material de un trabajador concreto, sino desde el punto de vista social. Al respecto señala Marx: “Tiempo de trabajo socialmente necesario es aquel que se requiere para producir un valor de uso cualquiera, en las condiciones normales de producción y con el grado medio de destreza e intensidad de trabajo imperantes en la sociedad.” (EC, pp. 6-7). Es importante notar que, en este punto, Marx está haciendo una forma de macroeconomía que toma en cuenta el rendimiento promedio del trabajo humano en determinada sociedad, a partir de tres factores: (i) condiciones normales de producción, (ii) grado medio de destreza, y (iii) grado medio de intensidad de trabajo. Estos factores no solo pueden cambiar de acuerdo a distintas sociedades, sino que también se modifican de acuerdo a factores exógenos como los adelantos tecnológicos: “(...) después de introducirse en Inglaterra el telar de vapor, el volumen de trabajo necesario para convertir en tela una determinada cantidad de hilado, seguramente quedaría reducido a la mitad.” (EC, p. 7). Con ello, las mercancías poseen el mismo valor de cambio en la medida que encierran cantidades de trabajo socialmente necesario igual. La magnitud del valor depende, finalmente, de la capacidad productiva del trabajo en determinada sociedad (EC, p. 7). La relación entre todas estas variables se expresa del siguiente modo: “(...) cuanto mayor sea la capacidad productiva del trabajo, tanto más corto será el tiempo de trabajo necesario para la producción de un artículo, tanto menor la cantidad de trabajo cristalizada en él y tanto más reducido su valor.” (EC, p. 8).

Lo desarrollado hasta este punto da pie a Marx para proponer las que podríamos llamar las primeras relaciones directas e inversas de *El Capital*, y que podemos expresar de la siguiente manera semi-formal:

$$M_v^+ \approx C_t^+ \text{ e } M_v^- \approx C_p^+$$

Donde M_v se refiere a la magnitud del valor, C_t a la cantidad de trabajo y C_p a la capacidad productiva del trabajo. Como podemos ver, en la medida que se incrementa (disminuye) la cantidad de trabajo, se incrementa (disminuye) la magnitud del valor; mientras que en la medida que la capacidad productiva de una sociedad aumenta (disminuye), la magnitud de trabajo decrece (aumenta) (EC, p. 8; Contribución, p. 20).

4.3. El fetichismo de la mercancía

El tridente conformado por el valor de uso, valor de cambio y valor permite a Marx descifrar el secreto que esconde la mercancía. La sección sobre el fetichismo de la mercancía es central para comprender el funcionamiento de la ideología en la teoría marxiana de madurez. Así, la forma directa y sensible de manifestación de la mercancía, esto es, como valor de uso, no esconde ningún misterio (EC, p. 36). Sin embargo, el objeto físico que se ha convertido en un bien no es solamente un objeto sensible, sino que a la vez expresa un complejo entramado social determinado por un modo de producción: esto es, en tanto objeto físico no hay ningún misterio, pero en tanto mercancía (es decir, en tanto objeto socialmente producido, véase Contribución, p. 19) dicho bien oculta el secreto para comprender el modo de producción capitalista.

La temática no es nueva en la obra de Marx. En la sección final sobre “Trabajo enajenado” de los *Manuscritos de 1844*, el filósofo de Tréveris se refiere a la enajenación en los siguientes términos:

(...) el objeto producido por el trabajo, su producto, se enfrenta a él [al obrero] como *algo extraño*, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha plasmado, materializado en un objeto, es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo como estado económico, se manifiesta como la *privación de realidad* del obrero, la objetivación como la *pérdida y la esclavización del objeto*, la apropiación como *extrañamiento*, como *enajenación* (Man. 1844, p. 75).

La enajenación aparece, entonces, como la manifestación de un proceso propio del modo de producción capitalista, por el cual un objeto se enfrenta a su productor como algo extraño en la medida que el carácter social del trabajo ha sido velado. El producto del trabajo es una objetivación de este que, sin embargo, parece desconocer su origen en el productor, debido a un modo de producción que separa al productor de su producto. Frente a ello, el valor posee un bifacetismo cuyas dos facciones son, de un lado, el valor de uso y del otro el valor de cambio. Pero como Marx indica desde el primer subtítulo del Capítulo I de *El Capital* (*Los dos factores de la mercancía: valor de uso y valor (sustancia y magnitud del valor)*), el valor posee una sustancia, que es trabajo, y una magnitud que es el tiempo. Es precisamente en el ocultamiento de la sustancia donde yace el fetichismo de la mercancía.

La temática es retomada en la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* a través de las figuras de la “inversión”, el “ocultamiento” y la “mistificación”, en los siguientes términos:

(...) algo que caracteriza al trabajo que crea valor de cambio es que la relación social de las personas se presenta, por así decirlo, invertida, vale decir como una relación social de las cosas. Sólo en la medida en que se relaciona un valor de uso a otro como valor de cambio se está relacionando entre sí el trabajo de las diferentes personas como trabajo igual y general. Por ello, si es correcto decir que el valor de cambio es una relación entre personas, hay que agregar, empero, que es una relación oculta bajo una envoltura material (...) Únicamente el hábito de la vida cotidiana hace que parezca trivial y obvio el hecho de que una relación de producción social adopte la forma de un objeto, de modo que la relación de las personas en su trabajo se presente, antes bien, como una relación que guardan las cosas entre sí y para con las personas. En la mercancía, esta mistificación es aún muy sencilla. (Contribución, p. 17).

Ahora bien, volviendo a *El Capital*, para llegar al centro de la tesis marxiana sobre el fetichismo de la mercancía es necesario seguir distinguiendo cuidadosamente. Señalábamos que, en tanto objeto físico, no hay ningún misterio en los objetos producidos, más en tanto mercancías, dichos objetos ocultan el proceso de trabajo en el modo de producción capitalista. Asimismo, en segundo lugar, el misterio del fetichismo de la mercancía tampoco yace en las determinaciones del valor, es decir, en su sustancia y magnitud. En cuanto a la sustancia, por mucho que difieran los trabajos concretos, todos remiten finalmente a “funciones del organismo humano” (EC, p. 37). Es decir que más allá de la forma en que las funciones del organismo se emplean para la producción de tal o cual bien, a nivel abstracto cualquier producción de mercancía demanda un gasto cerebral, muscular, o de cualquier otro órgano necesario para la producción. Por su parte, en cuanto a la magnitud, tampoco hay misterio alguno: las jornadas se refieren al concepto de trabajo socialmente necesario para la producción, pero ello no esconde ninguna relación social relevante para la determinación de la noción de fetichismo de la mercancía.

El carácter misterioso y fetichista de la mercancía proviene más bien de su forma-mercancía, en tanto instancia distinta de la materialidad física del objeto (EC, p. 37). Más precisamente, el misterio de la forma-mercancía reside en que oculta el carácter social del trabajo y lo muestra como una propiedad material de los productos de trabajo. Es decir, la mercancía posee una objetividad social velada por su apariencia. En ese sentido, el fetichismo de la mercancía sigue el arquetipo de la crítica de la enajenación religiosa que hemos presentado en capítulos precedentes. En la enajenación religiosa un producto del pensamiento humano –la divinidad– se escindía de sus creadores para adquirir un papel protagónico como creador y principio ordenador de las relaciones sociales. Algo parecido pasa con la forma-mercancía, en la medida que su carácter social como producto de relaciones de producción expresadas en el trabajo humano es omitido frente a la inmediatez de la apariencia mercancía-objeto sensible. La cita central de Marx para comprender el juego de apariencias del fetichismo de la mercancía es la siguiente:

El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de estos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores (EC, p. 37).

Entonces, el producto del trabajo, instancia física o bien simple en tanto sensible, posee además una faz social que nos muestra que la mercancía es una unidad de valor, que posee una magnitud expresada en el valor de cambio y que exhibe materialidad (valor de uso).

En tanto mercancía, se trata de un objeto social además de “físicamente metafísico” (EC, p. 38). A continuación, Marx realiza un movimiento dialéctico interesante, auténticamente hegeliano. Así, contra la que podríamos llamar la *certeza sensible* que afirma que la mercancía es “lo real”, la misma es la forma fantasmagórica –la apariencia– de una relación social “concreta” que se establece entre los mismos hombres (EC, p. 38).

Los objetos se muestran como mercancías porque el sistema de mercado privatiza el trabajo y no permite ver que el agregado de este –expresado como la riqueza de una nación entendida como riqueza de mercancías, tal como comenzaba la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* y *El Capital* (Contribución, p. 9; EC, p. 3)– es el trabajo colectivo social (EC, p. 39). Ahora bien, la forma-dinero hace aún más compleja la relación, pues al establecer equivalencias entre bienes, a través de equivalencias monetarias y más allá de su mismo valor-trabajo, oculta la naturaleza social en la que descansa el mismo valor de dos bienes (EC, pp. 41, 47). En suma, el juego de apariencias de la forma-mercancía y la forma-dinero constituye la base de las categorías de lo que Marx llama la economía burguesa. No obstante, así como el misticismo se ha apoderado de la comprensión del funcionamiento del capitalismo, es posible escapar de este cuando nos desplazamos hacia un modo de producción que no dependa de las formas y categorías de producción típicamente burguesas. Este representará, como veremos en el capítulo final de esta investigación, el puente que une la dimensión teórica de la ideología con el ideal emancipatorio-utópico por el cual a la descripción del modo de producción capitalista sigue la superación del mismo.

Como afirma Harvey (2014, p. 50), las ironías de Marx respecto del ejemplo de Robinson Crusoe, que tanto gustaba a los economistas políticos y que Marx analiza, estriba en que Crusoe llevaba consigo desde ya, al llegar a la isla de Viernes, todas las categorías de una economía burguesa: “(...) en esas relaciones [que median entre Robinson y los objetos que conforman su riqueza] se contienen ya todos los factores sustanciales del *valor*.” (EC, pp. 42, 47). Asimismo, “(...) los economistas políticos clásicos preferían el mito de Robinson Crusoe debido a su capitalismo naturalizado; pero como insiste Marx, el capitalismo es una construcción histórica, no un objeto natural.” (2014, p. 50). El punto importante aquí es que, a la par de un análisis del modo de producción capitalista, Marx está criticando a la ciencia de la Economía Política clásica por basarse, en gran medida, en un sistema de apariencias. La sola dicotomía entre valor de uso y valor de cambio, y una teoría del valor objetivo cifrada en los factores de producción, resultan herramientas conceptuales insuficiente para comprender el modo de producción capitalista y las categorías burguesas; se requiere, además, una investigación sobre la sustancia y magnitud del valor, y una forma de razonamiento dialéctico que muestre el bifacetismo del valor, con una final aprehensión de su objetividad social en el trabajo. Ese es el elemento central de la reformulación marxiana respecto de la tradición de Economía Política de Smith y Ricardo.

4.4. El fetichismo como ideología

El desarrollo de las secciones precedentes nos conduce, entonces, hacia dos preguntas que resulta pertinente responder antes de finalizar el análisis propuesto en el capítulo. Así, (i) es relevante determinar en qué medida el desarrollo conceptual sobre la ideología ofrecido por el marxismo analítico resulta insuficiente para dar cuenta del potencial de la teoría marxiana, y, en especial del fetichismo de la mercancía. Por su parte, (ii) es importante articular el análisis que aquí se ha llevado a cabo respecto de la dialéctica del

valor y el fetichismo de la mercancía, respecto del proyecto general de una teoría multidimensional de la ideología en la obra de Marx.

En lo concerniente a la primera cuestión, como se señaló en anteriores secciones, la teoría de la ideología desarrollada en la tradición del marxismo analítico parte de supuestos usualmente asociados al individualismo metodológico y a la teoría de la elección racional. Este, desde luego, no es un rasgo compartido por todos los autores que se suelen asociar a este estilo de teorización respecto de la obra marxiana, pero, en concreto, es un rasgo distintivo de la obra de Jon Elster. Pues bien, el inconveniente con la teoría de la ideología desarrollada por el autor noruego consiste en que no logra acreditar el paso desde una teoría sobre los micro-fundamentos de la ideología, sedimentada en procesos cognitivo-conductuales, hacia las instancias macrosociales de la ideología. Es por esta razón que, desde el punto de vista de una ontología social, su teoría presupone un tipo de reduccionismo metodológico que se suele objetar con vehemencia por parte de quienes defienden enfoques más holistas (Cfr. Elder-Vass 2010; para una discusión amplia de estas cuestiones véase Epstein 2018). Asimismo, una teoría como la propuesta por Elster no toma suficientemente en cuenta la posibilidad de la existencia de propiedades sociales emergentes. Un ejemplo de ello se puede ver en las teorías del poder centradas en la dimensión agencial del mismo, y que por ende descuidan el aspecto estructural (graficado a través de la metáfora foucaultiana de “mallas” de poder) (véase, al respecto, Searle 2010, cap. 7; y compárese con Foucault 1999, pp. 235-254). En lo referente a la ideología, un reduccionismo cognitivo-conductual logra dar cuenta de los procesos psicológicos por los que un individuo recurre a la religión (p. ej., como una estrategia de reducción de disonancia cognitiva o de preferencias adaptativas), pero ello no explica los tipos de inversión u ocultamiento que tienen lugar en el plano social (que muchas veces difieren de las manifestaciones individuales), y que se refieren a una teoría más holista sobre la ideología. En suma, autores como Elster pueden responder a la pregunta sobre las razones por las que uno u otro individuo recurre a la religión frente a las angustias de la existencia, pero no logra dar cuenta de las condiciones sociohistóricas que hacen necesario que grandes sectores de la humanidad recurran al escape de la divinidad.

Por otro lado, un autor como Gerald Cohen no es pasible –al menos en la misma medida– de las críticas sobre un reduccionismo metodológico que se pueden plantear a la obra de Elster. No obstante, su propuesta renuncia a una lectura dialéctica de la obra de Marx, con lo cual se pierde aptitud para aprehender diversos juegos de apariencias, ocultamientos e inversiones presentes en el desarrollo argumental de la obra del filósofo de Tréveris. Para proseguir con el ejemplo de la reconstrucción del argumento del fetichismo de la mercancía, que Cohen expone en cinco pasos (Cohen 1978, pp. 116-117), tal vez la cuestión más interesante de analizar –esto es, ¿por qué parece que la mercancía posee valor de manera autónoma?– queda sin respuesta. Sabemos que el trabajo humano toma la forma del valor de cambio, y sabemos, entonces, que las cosas no poseen un valor autónomo; pero el argumento presentado en pasos sucesivos no muestra que, en realidad, la mercancía posee un bifacetismo. Esta es tanto un valor de uso, apto para satisfacer alguna necesidad humana mediante su objetividad material; como una objetividad social que expresa trabajo humano “coagulado”. Es precisamente el bifacetismo del valor el que fundamenta la afirmación del paso (iv) en el argumento de Cohen ([las cosas] aparentan tener valor de manera autónoma): las cosas tienen valor de uso y valor de cambio, pero este último expresa una sustancia y magnitud cuyo origen se encuentra en una objetividad social. En suma, tenemos que este tipo de argumentación

queda suprimida mediante una operación como la que practica Cohen en *Karl Marx's Theory of History: A Defense*.

Finalmente, nos queda por responder la segunda cuestión planteada al inicio de esta sección, referente a la forma en que la obra marxiana más centrada en la Economía Política se articula con las dimensiones de la teoría de la ideología identificadas en los capítulos precedentes. Dichas dimensiones nos mostraban (i) una inversión de sistemas especulativos que parten de necesidades teóricas antes que del desarrollo mismo de la historia como praxis; y, (ii) un llamado, en consecuencia, a retornar a dicha praxis. Este llamado era concretizado a través de una concepción materialista de la historia que posee cinco premisas o presupuestos, y nos permite comprender la evolución de diversos sistemas de producción. Pues bien, el análisis emprendido en este capítulo con referencia a la teoría marxiana del valor-trabajo y a la figura del fetichismo de la mercancía nos revela que en el modo de producción capitalista opera un oscurecimiento de la cuarta premisa de la historia humana (de acuerdo al esquema argumental expuesto en *La ideología alemana*). Esto es: la producción de la propia vida, en el trabajo, y de la ajena, en la procreación, se manifestaba tanto como una relación natural como como una relación social de cooperación. La relación social de cooperación es ocultada bajo un régimen de propiedad y acumulación de capital que hace posible la enajenación del trabajo humano. Finalmente, este producto enajenado es puesto frente al hombre en la forma de una mercancía que posee un valor autónomo, como si su objetividad social se hubiese evanescido. Tenemos entonces que a la figura (i) de la inversión y (ii) del retorno a la praxis histórica, se suma ahora la forma ideológica (iii) del ocultamiento. En ello radica la novedad del análisis marxiano –en lo concerniente a la ideología– contenido en la obra centrada en la Economía Política.

Conclusión: el fetichismo como “ocultamiento” de la objetividad social de la mercancía

La investigación emprendida en el presente capítulo nos permite arribar a cuatro conclusiones principales. En primer lugar, *El Capital* se inscribe dentro de la tradición de la Economía Política clásica desde un punto de vista crítico. A pesar de que Marx desarrolla una teoría de valor objetivo, que entiende como valor trabajo, pero que en sí misma no es nueva, su noción es más compleja que la teoría del valor de autores como Smith o Ricardo. El elemento importante para dotar de complejidad a la teoría marxiana proviene de un conjunto de movimientos dialécticos que no estaban presentes en la concepción ingenua y empirista de los demás economistas políticos. La ingenuidad se manifiesta tanto en una prescindencia del bifacetismo del valor presente en los objetos que circulan en el mercado, como en una abstracción o simplificación del proceso social e histórico de la producción, que da lugar a formas de enajenación del producto del trabajo. Solo de esta manera se hace posible la apariencia de valor intrínseco que exhibe la mercancía en el modo de producción capitalista.

En segundo término, el empobrecimiento que, sobre la teoría del valor objetivo, se da cuando comparamos a los economistas políticos clásicos con Marx se replica cuando comparamos la teoría de la ideología del marxismo analítico con la del propio filósofo de Tréveris. Como se ha argumentado a lo largo del capítulo, la dialéctica presente en el juego de apariencias del fetichismo de la mercancía no es adecuadamente reconstruida mediante una teoría reduccionista de corte conductual de la ideología, como la que han tratado de proponer autores como Jon Elster. Por su parte, la propuesta de Cohen dota de

cierta precisión al argumento sobre el fetichismo de la mercancía, pero al precio de oscurecer el bifacetismo presente en la teoría marxiana del valor.

Finalmente, el concepto de fetichismo de la mercancía revela el mecanismo ideológico mediante el cual opera un sistema de producción capitalista. En este, las relaciones sociales entre hombres, que dan lugar a la producción de mercancías, son ocultadas mediante una apariencia que se expresa en la forma-mercancía. Con ello, la crítica a la Economía Política parte de revelar este ocultamiento para, mediante dicha operación, mostrar la contingencia histórica de la economía burguesa.



[Capítulo 5]

Ideología, hegemonía y coyuntura política

La investigación emprendida hasta este punto nos ha mostrado que es posible diferenciar tres dimensiones en la teoría de la ideología desarrollada a lo largo de la obra de Karl Marx: (i) una dimensión crítica, que aparece por oposición a la obra de Hegel, de materialistas como Feuerbach y neohegelianos como Bruno Bauer, y cuya fórmula se puede condensar en la figura de la inversión de un sistema especulativo y su reemplazo por una teorización que parte de la praxis humana real; (ii) una teoría sobre el sentido y extensión de dicha praxis humana, que se canaliza en una concepción materialista de la historia con aptitud para mostrar el trasfondo social en el que se forman progresivamente las instancias ideológicas; y (iii) una segunda manifestación de la ideología que aparece en la forma del ocultamiento.

Es importante en este punto, entonces, preguntarse por la interrelación que existe entre estas tres dimensiones de la teoría de la ideología en Marx. Para ello puede resultar de utilidad recurrir a la figura de “ver aspectos” que Wittgenstein desarrolla en sus *Investigaciones filosóficas*⁸⁹ ([1953] 2017, en especial pp. 264-269). La ideología aparece, entonces, como un proceso social al que uno se puede aproximar a través de dos perspectivas: de una parte, la ideología se nos muestra como una *inversión*, es decir, como la imposición de una instancia abstracta o teórica por sobre la praxis humana. Desde luego, como se ha argumentado en extenso en los capítulos 2 y 3, ello no implica que para Marx se encuentre vedado el desarrollo teórico y la abstracción filosófica. Sin embargo, dicha abstracción debe partir de las prácticas humanas reales, que se sostienen, a su vez, en un conjunto de premisas o presuposiciones que constituyen el primer basamento de una concepción materialista de la historia. En segundo lugar, la ideología aparece como el *ocultamiento* de un proceso social que puede ser el trabajo, como en el caso del fetichismo de la mercancía. No obstante, en su aspecto formal, este tipo de razonamiento se puede aplicar a cualquier otra instancia en la que un proceso social (una dimensión de la praxis humana) es ocultado bajo el velo de una forma de animismo o fetichismo. Como se desarrolló en el capítulo precedente, esta no es una exclusividad de las categorías de la Economía Política que Marx discute en extenso a partir de 1844, sino que toma como arquetipo la enajenación religiosa, que oculta las miserias de la vida humana a través de un escape divino.

Si se percibe con atención, el lector podrá notar que la tercera dimensión de la ideología (numerada como ii) en los párrafos precedentes) –la teoría sobre la praxis humana– funciona en Marx como presupuesto de las manifestaciones ideológicas en la forma de inversión y ocultamiento. En ese sentido, solo es posible escapar a la lógica pluriperspectival de la ideología, mediante un retorno a las premisas de la historia humana tal como esta tiene realmente lugar. La tercera dimensión, entonces, es la base común

⁸⁹ Los párrafos en los que Wittgenstein discute la noción de “ver aspectos” son el 118 y siguientes. Contemporáneamente se considera que la que se solía llamar “Parte II” de las *Investigaciones filosóficas*, es un fragmento de *Filosofía de la Psicología*. Al respecto, véase la reciente edición publicada por la editorial Trotta (2017).

sobre la cual se identifica y puede criticar una instancia ideológica dada⁹⁰. Ello, a su vez, muestra que, a pesar de que es posible distinguir analíticamente entre dimensiones de la teoría de la ideología, estas se encuentran interrelacionadas de tal forma que en la práctica deben ser analizadas como conjuntos, entramados ideológicos con diversos niveles de análisis.

Con los presupuestos señalados hasta este punto, el presente capítulo final aborda la que podríamos llamar “dimensión política” de la teoría de la ideología, que se canaliza a través de la noción de hegemonía, básicamente implícita en la obra del propio Marx (aunque, argumentaremos, presente en su análisis de la coyuntura revolucionaria de 1848⁹¹), y desarrollada en extenso dentro de la tradición de pensamiento marxista (desde la obra de Lenin⁹², pasando por Gramsci⁹³ hasta autores postmarxistas como Laclau y Mouffe). Esta dimensión, menos desarrollada que las anteriormente estudiadas, parte de la compleja relación entre los acontecimientos histórico-políticos que Marx analiza tanto en textos de corte más teórico como también en otros textos más bien periodísticos; y la pregunta por la utopía y su vinculación con una sociedad comunista emancipada. Ello supone interrelacionar los tres ejes sobre los que se ha construido la propuesta hermenéutica del presente trabajo. Como ha apuntado acertadamente del Aguila (2016, pp. 99ss.), desde el prisma de la utopía, la relación hasta aquí propuesta representa en Marx la superación de la “historia natural”, a través de las contradicciones inmanentes al modo de producción capitalista, y la sustitución del orden social hasta entonces vigente por una “historia humana” que se desenvuelve en el horizonte de posibilidades, llamado sociedad comunista. Se recordará, sin embargo, que la cuestión de la “historia humana” ya ha sido abordada en el capítulo 3 a partir de la exposición de la filosofía de la historia que Marx ofrece en *La ideología alemana*, considerada por la ortodoxia marxista como la obra que da inicio al “materialismo histórico” (del Aguila 2016, p. 100). En la misma línea, del Aguila señala:

En *La ideología alemana*, la cuestión se nos plantea en el terreno de la filosofía de la historia en torno a la distinción entre lo que significa que los individuos se hallen sometidos a sus propias fuerzas productivas y el que sean capaces más bien de tenerlas bajo su control. Se trata de la diferencia entre lo que vendría a ser la historia social en términos de una “historia natural” frente a lo que sería ella misma comprendida como “historia humana”. (2016, p. 101).

⁹⁰ Esta forma de presentar la teoría de la ideología pone a Marx del lado de una teoría crítica de tipo inmanente, en la medida que no se recurre a un estándar externo de crítica, sino a la misma praxis humana, propia de cada sociedad, como fundamento para identificar desviaciones o patologías sociales. Este es un punto importante que requiere un desarrollo más amplio del que aquí se puede ofrecer. Para una discusión contemporánea sobre los tipos de crítica que toma como punto de partida el par crítica interna/externa véase Honneth (2009) y Zurn (2016). Asimismo, para una variante en clave pragmatista, y que toma como su categoría central la de “forma de vida” véase Jaeggi (2015),

⁹¹ A ello podríamos sumar que el término “hegemonía” se utiliza unas cuantas veces tanto en *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850* como en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*.

⁹² Lenin menciona el término “hegemonía”, a pesar de no ahondar en el desarrollo conceptual de dicha noción, en *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática*. Véase en la versión en inglés de las obras completas (donde se traduce “hegemonía” como “tutelage”) (1977, p. 94). La versión en español que se empleó como respaldo para este pie de página se encuentra en el siguiente enlace: <https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1900s/1905-vii.htm>

⁹³ En el caso de Gramsci, las reflexiones sobre el concepto de hegemonía aparecen en sus *Cuadernos de la cárcel*. Aquí se ofrece un primer esbozo conceptual al caracterizar a la sociedad civil como “(...) hegemonía política y cultural de un grupo social sobre la sociedad entera, como contenido ético del Estado.” (1984, p. 28). Más adelante retornaremos sobre este punto.

Con estas consideraciones presentes, el capítulo se divide en dos secciones: en 1 se presenta el análisis que Marx ofrece sobre el contexto revolucionario de la Segunda República francesa en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (DB) y otros escritos recientemente compilados en español bajo el título *Las revoluciones de 1848* (2006), y que contiene tanto *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850* (LCF), como una extensa selección de artículos publicados en la *Nueva Gaceta Renana*. En la medida que DB es un texto posterior a *La ideología alemana*, su selección nos permite ver que cuando Marx analiza los sucesos históricos franceses, ya cuenta con las herramientas teóricas de su filosofía de la historia, así como con diversas herramientas metodológicas. De esta manera, en 2, y a través de la noción de clase dominante y hegemonía, se mostrará la encarnación de la historia a través de la política, y hasta qué medida Marx persiste en su fidelidad al guiño estructuralista de *La ideología alemana* cuando tiene que traducir el aparato categorial ahí desarrollado al análisis concreto de procesos históricos en los que la agencia individual parece incorporar una alta dosis de incertidumbre. Estos problemas de consistencia han llevado a muchos autores, principalmente al interior del marxismo analítico, a cuestionar la caracterización rígida de Marx como un pensador historicista (Cfr. Nowak 1980). Finalmente, en las conclusiones se resumen los hallazgos del capítulo.

1. El proceso histórico de la Segunda República francesa desde el lente de Marx

El *Dieciocho Brumario* es un texto que Marx escribió entre fines de 1851 y marzo de 1852 (Chuliá 2015, p. 9), y que tiene como objeto un segundo análisis (el primero aparece en *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*) de los acontecimientos políticos que en Francia desencadenan la llamada Segunda República, como consecuencia de la caída de Felipe de Orleans. Más en específico, el periodo analizado por Marx es aquel que media entre:

(...) la caída de Luis Felipe de Orleans como consecuencia de la protesta social en febrero de 1848 y el consiguiente establecimiento de un gobierno provisional; la elección mediante sufragio universal de la Asamblea Constituyente en mayo de 1848; el fracaso del levantamiento obrero un mes después; la elección popular de Luis Bonaparte, sobrino de Napoleón I, como Presidente de la República en diciembre de 1848; la constitución de la Asamblea Legislativa en mayo de 1849; el progresivo deterioro de la relación entre el legislativo y el ejecutivo a lo largo de los siguientes años, y el golpe de Estado de Luis Bonaparte el 2 de diciembre de 1851. (Chuliá 2015, pp. 10-11).

En referencia a este corto periodo histórico, la historiografía tradicional ha enfatizado su importancia para comprender la historia posterior de Francia en referencia, por ejemplo, a cuestiones tales como su sistema electoral o el sufragio universal (Guyver 2016, pp. 2, 16). Sin embargo, para Marx este periodo de tiempo tenía una importancia aun mayor. Guyver ha llamado la atención sobre la importante sucesión de hechos que obligaban al filósofo de Tréveris a afinar sus herramientas analíticas para que su teoría no sea acusada de sucumbir frente al contexto histórico. En enero de 1848 se publicaba *El Manifiesto del Partido Comunista*, texto escrito por encargo de la Liga de los Comunistas (*Bund der Kommunisten*) (Hobsbawm 2012, p. 3; 2010, p. 21), en el que Marx y Engels predecían la inminencia de una revolución proletaria. En los párrafos finales del *Manifiesto* se lee lo siguiente:

Los comunistas fijan su principal atención en Alemania, porque Alemania se halla en vísperas de una revolución burguesa y porque llevará a cabo esta revolución bajo condiciones más progresivas de la civilización europea en general, y con un proletariado mucho más desarrollado que el de Inglaterra en el siglo XVII y el de Francia en el siglo XVIII, y, por lo tanto, la revolución burguesa

alemana no podrá ser sino el prelude inmediato de una revolución proletaria (MC, p. 61, cursivas agregadas).

Más aún, el lenguaje en el que Marx lee los acontecimientos franceses toma un tono profético y escatológico incluso en no pocos pasajes del *Dieciocho Brumario*. Comentando el golpe de Estado perpetrado por Luis Napoleón Bonaparte el 2 de diciembre de 1851, señala un confiado Marx lo siguiente:

Pero la revolución va hasta el fondo. Todavía está pasando por el purgatorio. Hace su trabajo metódicamente. Hasta el 2 de diciembre de 1851 había terminado una mitad de su tarea preparatoria, ahora termina la otra mitad. Perfeccionó primeramente el poder parlamentario para poder derribarlo. Ahora que ha conseguido esto, completa el poder ejecutivo, lo reduce a su expresión más pura, lo aísla, se encara con él como único blanco para concentrar contra él todas sus fuerzas de destrucción. Y cuando haya concluido esta segunda parte de su labor preliminar, toda Europa se levantará y gritará de alegría: “¡Bien has hozado, viejo topo!” (DB, p. 187).

Comentando este pasaje, del Águila ha identificado un motivo profundamente hegeliano en la lectura sobre el proceso histórico y el lugar del proletariado en la historia revolucionaria que plantea Marx. La clave hermenéutica, de proveniencia hegeliana, consistiría en interpretar los hechos históricos a partir de una “astucia revolucionaria del proletariado”, noción análoga a la “astucia de la razón” hegeliana⁹⁴ (2016, pp. 154-155), lo que reintroduce una dimensión teleológica en la argumentación marxiana.

La alternancia entre optimismo, cautela y leve decepción se repite a lo largo de la evolución del contexto histórico analizado en la obra marxiana. Por tomar un ejemplo, solo meses después de la publicación del *Manifiesto*, Marx y Engels tenían ante sus ojos una revolución fallida y eficazmente reprimida, que parecía contradecir el pronóstico optimista. Frente a la tesis de la insignificancia de la revolución de 1848, Marx va a interpretar los hechos como parte de una más larga lucha de clases en la cual la derrota era necesaria como condición de posibilidad para una ulterior y más potente revolución proletaria, la única revolución auténtica (Guyver 2016, p. 3). Pasado algún tiempo, nuevamente este entusiasmo volverá a decrecer luego del golpe de Estado de Luis Napoleón Bonaparte en diciembre de 1851. Escribiendo con mucha mayor distancia temporal respecto de los sucesos, va a señalar Engels en la Introducción a *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*, de 1895, lo siguiente:

Mientras que en los tres primeros artículos [que componen *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*] se trasluce todavía la esperanza de que pronto cobre nuevo auge la energía revolucionaria, el pronóstico histórico formulado por Marx y por mí para el último número [de la *Nueva Gaceta Renana*], el número doble del otoño de 1850 (mayo a octubre), rompe de una vez con esas ilusiones: “Una nueva revolución –leemos aquí– sólo será posible como secuela de una crisis. Pero será, desde luego, tan segura como esta” (LCF, p. 658).

Por otro lado, a partir de los textos dedicados al devenir de la Segunda República, Marx va a mostrar que en la práctica se presentaban marcadas divisiones al interior de la clase dominante⁹⁵, pero también que, a pesar de dichas divisiones, la burguesía era capaz de generar alianzas transversales frente a la amenaza común del proletariado. Los textos principales en los que Marx va a abordar la cuestión de la Segunda República son dos:

⁹⁴ Sobre la noción de “astucia de la razón”, véase Hegel ([1830] 2000, § 209).

⁹⁵ Esta tesis ha encontrado un eco importante en las ciencias sociales peruanas. Al respecto, es importante referir a la interpretación que Julio Cotler propone en *Clases, Estado y Nación en el Perú* (2013). En dicho texto, a una clase dominante semifeudal asentada en la sierra, se contraponen una clase dominante globalizada, dinámicamente conectada con el capitalismo mundial.

La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850, publicado en la *Nueva Gaceta Renana (Neue Rheinische Zeitung)* en 1850, y el *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, publicado en 1852, luego del golpe de Estado efectuado por Luis Napoleón Bonaparte (Guyver 2016, p. 3).

1.1. Sobre los orígenes de la Segunda República francesa

Antes de proseguir con el análisis de la obra marxiana, resulta relevante plantear un breve excursu sobre el contexto de origen de las revoluciones de 1848 y la Segunda República francesa. Dicho excursu, más que una muestra de erudición histórica, tiene como función principal facilitar la comprensión del análisis emprendido por Marx en términos de procesos históricos y facciones involucradas.

La Segunda República es un periodo de la historia moderna de Francia que, convencionalmente, comprende el lapso temporal que media entre la revolución de 1848 y el golpe de Estado llevado a cabo por Luis Napoleón Bonaparte el 2 de diciembre de 1851. Aunque la extensión temporal de este periodo es menor a cuatro años, la cantidad de sucesos de importancia política es significativa. Será entonces en el marco de este corte temporal que se enmarque el análisis marxiano.

Con posterioridad a la Revolución Francesa de 1789 y con el declive –iniciado en 1810– y fin del llamado Primer Imperio, al mando de Napoleón Bonaparte, se estableció en Francia, bajo el liderazgo de Luis XVIII de la casa de Borbon (en el periodo histórico conocido como “Restauración borbónica”), un gobierno parlamentario cuyo funcionamiento continuado se inició hacia 1814, el mismo año de la renuncia al trono, y exilio a la isla de Elba, de Napoleón⁹⁶. Este hecho, sumado al respeto de derechos civiles, era notorio en el panorama europeo donde, como apunta Guyver, se tuvo que esperar un par de generaciones antes de que las monarquías se transformen en regímenes constitucionales:

Even if Louis XVIII brushed aside the constitution drafted by Talleyrand and the Senate, and granted his own Constitutional Charter to the French nation on 4 June 1814, to give the impression that he was issuing a constitution by his free will, the fact remains that France was one of the most liberal states in western Europe, where Frenchmen enjoyed greater freedoms than even in the much vaunted British system (for example, French Protestants had greater rights than did British Catholics at that time) (Guyver 2016, p. 16).

La situación de relativa libertad política que describe Guyver convivía con una sociedad civil de élite que guardaba considerables niveles de continuidad con el *ancien régime* (véase Jennings 2011, pp. 13ss.)⁹⁷. La facción de élite tendrá un rol fundamental para el

⁹⁶ No obstante esta primera derrota, Napoleón trataría de restablecer el Imperio cuando en marzo de 1815 retomó el gobierno por un periodo conocido como “Imperio de los Cien Días”, que concluyó con la derrota en la batalla de Waterloo, el 18 de junio de 1815 (Ellis 2003, pp. 76, 120ss.).

⁹⁷ La pugna entre los rezagos del antiguo régimen y la ascendente burguesía también han sido resaltados por otro privilegiado observador de los sucesos alrededor de 1848: Alexis de Tocqueville, quien señala: “nuestra historia [esto es, de Francia], desde 1789 hasta 1830, vista de lejos y en su conjunto, se me aparecía como el marco de una lucha encarnizada, sostenida durante cuarenta y un años, entre el antiguo régimen, sus tradiciones, sus recuerdos, sus esperanzas y sus hombres representados por la aristocracia, de una parte, y la Francia nueva, capitaneada por la clase media, de otra.” (2016, p. 28). A continuación, sin embargo, Tocqueville señala que esta pugna tuvo un claro vencedor: la burguesía o clase media. Su consolidación, como mostrarían los posteriores sucesos, no fue un proceso lineal y ascendente sino una nueva pugna no solo contra la clase obrera sino contra las fuerzas que revivían del pasado en la forma de legitimistas y orleanistas.

desarrollo de los eventos posteriores, pues optará por adherirse al llamado partido del Orden, en cuyas filas se congregaban las dos vertientes del monarquismo francés: los legitimistas que lucharían por la restitución de la monarquía de los Borbones, y los legitimistas, partidarios de la casa de Orleans, derrocada luego en la revolución de febrero de 1848 (LCF, en especial p. 648).

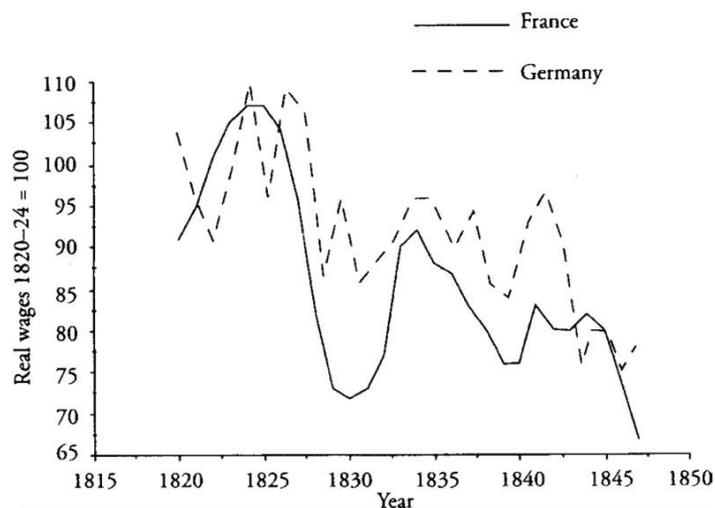
Volviendo al contexto prerevolucionario, aun viviendo en esta situación en cierta medida privilegiada, Francia no fue la excepción al panorama general de descontento con los regímenes políticos europeos durante la primera mitad del siglo XIX. Hobsbawm, por ejemplo, llama la atención sobre la rapidez y amplitud con que las revoluciones se extendieron y replicaron a partir del arquetipo francés (24 de febrero de 1848). A la “revolución de febrero” le siguieron Alemania del suroeste (2 de marzo), Baviera (6 de marzo), Berlín (11 de marzo), Viena y Hungría (13 de marzo) e Italia (18 de marzo) (Hobsbawm 2010, p. 22). Asimismo, se pueden mencionar las insurrecciones de Pernambuco, en Brasil, y la revolución en Colombia (Hobsbawm 2010, p. 22; en el mismo sentido el propio Marx, LCF, p. 536).

¿Qué convirtió a Europa en terreno fértil para las revoluciones durante el siglo XIX? Marx ofrece una explicación basada en el descontento general enconado a partir de dos acontecimientos de carácter económico: (1) la carestía de 1847, precedida por una plaga que atacó a los sembríos de papas y por malas cosechas en 1845 y 1846; y (2) “la crisis general del comercio y la industria en Inglaterra” (LCF, p. 527). Dicha crisis se agudizó en 1847 debido a “(...) las bancarrotas de los grandes comerciantes londinenses en artículos coloniales, seguidas muy de cerca por las quiebras de los bancos agrarios y el cierre de fábricas en los distritos industriales ingleses.” (LCF, p. 528). En la misma línea señala Engels, con referencia a las investigaciones de Marx sobre los orígenes revolucionarios,

(...) la crisis del comercio mundial producida en 1847 había sido la verdadera matriz de las revoluciones de Febrero y Marzo [de 1848] y (...) la ola de prosperidad industrial que volvió a iniciarse gradualmente a mediados de 1848 para llegar a su apogeo en 1849 y 1850 sirvió de fuerza propulsora para el nuevo fortalecimiento de la reacción europea. (LCF, p. 658).

A los factores correctamente identificados por Marx (en la misma línea véase Sperber 2005, p. 109) podríamos sumar la reducción del poder adquisitivo de los salarios, en un aproximado de 20%, en el periodo 1820-1840. Sperber recoge la evolución del poder adquisitivo salarial (salario real) para el periodo 1820-1847 en Francia y Alemania en el siguiente gráfico:

Figura 6 – Evolución de los salarios reales en Francia (*France*) y Alemania (*Germany*), 1820-1847



Fuente: Sperber (2005, p. 24)

A su vez, el estancamiento salarial y la crisis de carestía produjeron una suerte de efecto de círculo vicioso, pues los burgueses industriales dejaron de tener incentivos para expandir su producción. A menor poder adquisitivo de los trabajadores, era posible avizorar una reducción en la demanda, por lo que muchos optaron por migrar capital al mercado financiero (Sperber 2005, p. 25), fortaleciendo el poder la burguesía financiera, actor fundamental en el análisis marxiano de la Segunda República⁹⁸.

En segundo término, el inicio del periodo revolucionario de 1848 presenciaba a una Francia cuyo espectro político era el legado de la Revolución de 1789 (Sperber 2005, p. 65). La disputa, entonces y en el plano ideológico, se libraba entre liberales (no en el sentido contemporáneo del liberalismo político, sino en el sentido de la época, más cercano al monarquismo constitucional⁹⁹, capaz de simpatizar con el logro de ciertos

⁹⁸ Marx, no obstante la importancia de la aristocracia financiera para el entramado social de la Francia pre y postrevolucionaria, mostraba una actitud despectiva frente a la misma, llegando a llamarla “*encarnación del lumpenproletariado en las alturas de la sociedad burguesa*” (cursivas de Marx). Esta actitud se fundamenta por el hecho de que la aristocracia financiera se enriquecía “(...) mediante el escamoteo de la riqueza ajena ya existente” (LCF, p. 526). De este pasaje se infiere que la objeción marxiana se dirige a que la aristocracia financiera, a diferencia de la burguesía industrial, no crea riqueza mediante la producción sino mediante maniobras especulativas, y ofreciendo una actitud cínica frente a las leyes.

⁹⁹ Una figura ineludible del monarquismo constitucional es Benjamin Constant, quien se refería a dicha doctrina como aquella que ofrece una defensa moderada de los ideales de la Revolución de 1789, lo que incluía el imperio de la ley, el derecho a la libertad de expresión y opinión, el derecho a la propiedad o el derecho de asociación. A estos ideales se sumaba la pretensión de lograr un equilibrio de poderes entre el legislativo y el ejecutivo. Al respecto, véase Howard (1980, pp. 38ss.). Sperber resume la posición del liberalismo en el contexto inmediato a las revoluciones de 1848 del siguiente modo: “If we were to sum up the position of liberalism as a political doctrine and a political movement in Europe during the 1840s, it might be in a series of firm statements, each followed by a qualifier. Liberals were for equal treatment under the law, but their espousal of equality ended when it came to the franchise. Sharing the Enlightenment’s criticism of absolutism and a society of orders, liberals supported the ideals of the French Revolution, but not to the point of endorsing democracy or republicanism. A movement self-consciously opposing privilege and representing the people, liberals confined their definition of the people to substantial, educated property owners, at a time when most Europeans were not educated and even more had little or no property. Liberalism was itself a movement of notables, of the influential and affluent. Certainly by the 1840s, most liberals shunned political violence or even taking drastic, peaceful measures. They were reluctant to stir up popular support, preferring a policy of moderation, reform, and cooperation with the existing authorities –only in most of Europe, excepting (naturally, a very important exception at

derechos civiles y políticos como el de la igualdad ante la ley, pero reacios a, por ejemplo, el ejercicio de derechos sindicales), conservadores (cuyo engranaje teórico, una reacción a los valores de la Ilustración y de la Revolución de 1789, estaba articulado alrededor de una cerrada defensa de la tradición histórica –diestramente desarrollada en Alemania por la Escuela Histórica del Derecho de Savigny¹⁰⁰, Puchta, entre otros–, del patriarcalismo –en oposición a la burocratización gubernamental– y una justificación de origen divino para el ejercicio del poder político que, en última instancia, debía restablecer un Estado Cristiano¹⁰¹), republicanos, seguidores del legado jacobino que no solo trataban de emular sino también profundizar¹⁰² (véase Sperber, quien los llama radicales 2005, p. 80); y socialistas y comunistas quienes, en estricto, eran facciones del pensamiento radical, especialmente interesadas en la transformación de las condiciones económicas vigentes (Sperber 2005, p. 83).

Dichas ideologías políticas generaban adhesiones dependiendo de las demandas de clase de la burguesía industrial, financiera, pequeña burguesía de tenderos (o pequeños comerciantes), campesinos (una gran mayoría de la población, para quienes medidas como la eliminación de un impuesto sobre el vino aparecía como una demanda central en su programa de acción, por lo demás poco estructurado), facciones del proletariado y la clase obrera, y actores relegados que fueron adquiriendo centralidad durante el desarrollo de los sucesos, como el lumpenproletariado.

El “mercado ideológico”, la estructura de clases de la sociedad francesa del periodo pre y postrevolucionario y los movimientos políticos existentes se sintetizan a continuación:

Figura 7 – “Mercado ideológico” y clases sociales en Francia (alrededor de 1848)

Doctrinas políticas	Movimientos, partidos políticos y medios de expresión	Clases sociales	Instituciones
- Conservadurismo	- Diario <i>Le National</i> (burguesía republicana, LCF, p. 555).	- Aristocracia o burguesía financiera	- Asamblea Nacional Constituyente
- Liberalismo y monarquismo constitucional	- Monarquistas (LCF, p. 648)	- Burguesía industrial	- Poder ejecutivo
- Republicanismo	▪ Legitimistas (pro Borbones)	- Pequeña burguesía	- Poder militar y policial
- Radicalismo	▪ Orleanistas	▪ Profesiones liberales (abogados, médicos, profesores)	- Guardia Móvil
▪ Socialismo	- Partido de la Montaña (<i>Montagne</i>) (republicanos demócratas)	▪ Pequeños comerciantes (tenderos)	- Guardia Nacional
▪ Comunismo	▪ Diario <i>Réforme</i>	- Campesinos	- Guardia Burguesa
		- Clase obrera (proletariado)	
		- Lumpenproletariado	

that) France, they had little prospect of obtaining power except by drastic means. It would, in fact, take the drastic, unexpected and often unwanted step of violent revolution in 1848 to bring liberals, however briefly, to power.” (2005, p. 73).

¹⁰⁰ Al respecto, véase Savigny (1981).

¹⁰¹ A la sinergia entre monarquismo y sustento religioso se le llamó, en la época, alianza entre el trono y el altar. Al respecto, véase Sperber (2005, pp. 74-76).

¹⁰² A diferencia de los liberales, asociados al monarquismo constitucional, los radicales eran republicanos demócratas, esto es, partidarios de un derecho a igual participación política de todos los hombres adultos, y no solo de los propietarios. Véase Sperber (2005, p. 81).

- Partido Rojo
(socialdemócrata, es decir, de obreros y pequeños burgueses, LCF, p. 588)

Elaboración propia, a partir de Marx (LCF) y Sperber (2005).

No obstante, el complejo escenario mostrado en la tabla se fue simplificando, en los hechos, a partir de alianzas entre clases sociales, especialmente diseñadas (1) para detener el avance de las demandas populares, del lado de la burguesía y los conservadores monarquistas o (2) para potenciar el poder de la lucha proletaria, en el caso de la alianza entre la clase obrera y la empobrecida pequeña burguesía. Este punto será analizado con mayor detalle en las siguientes secciones.

1.2. Los tres periodos de la Segunda República

En el *Dieciocho Brumario*, Marx divide el periodo de análisis en tres momentos: i) el llamado periodo de febrero, que abarca desde el 24 de febrero –con la caída de Luis Felipe de Orleans– hasta el 4 de mayo en que se instala la Asamblea Nacional Constituyente; ii) el periodo de funciones de esta Asamblea, que se extiende hasta el 28 de mayo de 1849; y, finalmente, iii) el periodo de la Asamblea Nacional Legislativa que transcurre hasta el 2 de diciembre de 1851, fecha del golpe de Estado napoleónico (DB, p. 49). Una periodización bastante más compleja y detallada es presentada por Marx más adelante en el texto, y se cita a continuación:

I. *Primer periodo*. Del 24 de febrero al 4 de mayo de 1848. Periodo de febrero. Prólogo. Farsa de contraternización universal.

II. *Segundo periodo*. Periodo de la constitución de la república y de la Asamblea Nacional Constituyente.

1) Del 4 de mayo al 25 de junio de 1848. Lucha de todas las clases contra el proletariado. Derrota del proletariado en las jornadas de junio.

2) Del 25 de junio al 10 de diciembre de 1848. Dictadura de los republicanos burgueses puros. Proyecto de Constitución. Declaración del estado de sitio en París. El 10 de diciembre la elección de Bonaparte a la presidencia acaba con la dictadura burguesa.

3) Del 20 de diciembre de 1848 al 28 de mayo de 1849. Lucha de la Constituyente contra Bonaparte y el partido del orden aliado con él. Fracaso de la Constituyente. Caída de la burguesía republicana.

III. *Tercer periodo*. Periodo de la *república constitucional* y de la *Asamblea Nacional Legislativa*.

1) Del 28 de mayo al 13 de junio de 1849. Lucha de los pequeños burgueses contra la burguesía y contra Bonaparte. Derrota de la democracia pequeñoburguesa.

2) Del 13 de junio de 1849 al 31 de mayo de 1850. Dictadura parlamentaria del partido del orden. Culmina su dominación con la abolición del sufragio universal; pierde, sin embargo, el gobierno parlamentario.

3) Del 31 de mayo de 1850 al 2 de diciembre de 1851. Lucha entre la burguesía parlamentaria y Bonaparte.

a) Del 31 de mayo de 1850 al 12 de enero de 1851. El parlamento pierde el mando supremo sobre el ejército.

b) Del 12 de enero al 11 de abril de 1851. Sucumbe en sus tentativas de volver a apoderarse del poder administrativo. El partido del orden pierde la mayoría parlamentaria independiente. Coalición con los republicanos y la *Montagne*.

c) Del 11 de abril al 9 de octubre de 1851. Intentos de revisión, fusión y prórroga. El partido del orden se desintegra en sus componentes individuales. Se consolida la ruptura del parlamento burgués y de la prensa burguesa con la masa de la burguesía.

d) Del 9 de octubre al 2 de diciembre de 1851. Ruptura abierta entre el parlamento y el poder ejecutivo. Aquél firma su acta de defunción y claudica, abandonado por su propia clase, por el

ejército y por las restantes clases. Fracaso del régimen parlamentario y de la dominación burguesa. Triunfo de Bonaparte. Parodia de restauración imperial. (DB, pp. 179-180).

El primero de estos periodos es el que Marx denomina prólogo de la revolución, pues, como se apuntó *supra*, se inicia con el derrocamiento de Luis Felipe de Orleans, y concluye con la convocatoria de una Asamblea Nacional Constituyente. Ello es así pues tanto el gobierno como sus iniciativas se denominaron provisionales, sin auténtico derecho de permanencia. El gobierno de febrero era, entonces, un inestable equilibrio de fuerzas en el que ninguno de los grupos con poder se sentía monopólicamente legitimado para mantenerlo en sus manos: “las jornadas de febrero pretendían originalmente una reforma electoral, que debía ampliar el círculo de los privilegiados políticos entre la clase poseedora y derribar la dominación exclusiva de la aristocracia financiera.” (DB, p. 50). En ese sentido, el prólogo de la revolución es una ampliación y profundización de las modificaciones sociales que supuso la revolución burguesa de 1789, más allá de los privilegios que logró asegurar la aristocracia financiera (Guyver 2016, p. 26).

No fue sino hasta la intervención del pueblo que el prólogo devino en una auténtica revolución, y la imposición de la llamada república social. Este logro transitorio, sin embargo, fue engañoso. Mientras se formaban numerosas asambleas populares sobre los problemas sociales, promovidas desde movimientos populares, se gestaba un reagrupamiento de las restantes fuerzas sociales que habían participado del primer movimiento, es decir, del prólogo de 1848 (DB, p. 51). Estas fuerzas habían visto sobrepasadas sus demandas, y de la euforia por los nuevos logros pasaban al miedo de perder sus privilegios. De esta forma concluye el primer periodo de la Segunda República.

El segundo periodo es llamado por Marx como fundación de la república burguesa. El actor central de este periodo es la Asamblea Nacional Constituyente que se atribuía el derecho de representación de la nación francesa. Su función, como contramovimiento frente a los que se podían considerar excesos proletarios de la revolución de febrero, consistía en “reajustar los resultados de la revolución a la escala de medir burguesa.” (DB, p. 51). A pesar de los intentos proletarios de impugnar y cuestionar el alcance y los fines de dicha Asamblea, mediante un intento de disolverla, estos intentos fracasaron y revolucionarios socialistas como Louis Auguste Blanqui (1805-1881) se alejaron definitivamente, dejando el camino abierto a la pretensión burguesa de monopolizar el discurso revolucionario y sus secuelas.

De esta manera, con el silenciamiento de las voces obreras y proletarias se daba inicio al tercer momento o periodo: la constitución de la que Marx llama una república burguesa hecha a la medida de la monarquía burguesa que había dejado Luis Felipe como herencia a Francia: “(...) esto es, si en nombre del rey ha gobernado una parte limitada de la burguesía, ahora toda ella gobernará en nombre del pueblo.” (DB, p. 52). La operación ideológica se presenta de manera meridianamente clara en este pasaje; y se trata de una constitución en hegemonía¹⁰³ por parte de la burguesía, mediante el empleo de

¹⁰³ El concepto de hegemonía, como se adelantó en la presentación del capítulo, es fundamental para entender la teoría de la ideología implícita en los escritos de Marx con referencia a las revoluciones de 1848. Con posterioridad a Marx, la noción de “hegemonía” y “hegemonía del proletariado” tomó cada vez mayor importancia. Su empleo se puede rastrear a la obra de Plejanov y Axelrod (véase, al respecto, Anderson 1981), en términos de una clase obrera que es la vanguardia de la revolución (Axelrod 1896, p. 25); pero se desarrolla con mayor claridad y profundidad en la obra de Antonio Gramsci ([1975] 1984, en especial el tomo 3, pp. 18ss., p. 28 donde el teórico político italiano señala “(...) hay que distinguir la sociedad civil tal como la entiende Hegel y en el sentido en que a menudo se emplea en estas notas (o sea

significantes flotantes: en suma, la construcción de una noción de pueblo y nación hecha a la medida de la burguesía.

No obstante ello, la configuración de la lucha de clases se mostraba con claridad incluso a mediados del segundo periodo. Así, frente a la insurrección proletaria que tuvo lugar en junio de 1848 sobrevino progresivamente, y de manera más marcada a lo largo del tercer periodo, una represión burguesa republicana que exhibía una amplia alianza de clase entre la aristocracia financiera, la burguesía industrial, la clase media, los pequeños burgueses, el ejército, el lumpenproletariado, los intelectuales, el clero e incluso la población rural. Frente a este bloque se oponían las febles fuerzas del proletariado, que en París y de acuerdo a los estimados del propio Marx, no sobrepasaba los 3,000 insurgentes (DB, p. 52). La derrota subsecuente supuso el debilitamiento del proletariado en el esquema revolucionario que no haría más que perder fuerzas en una parte importante del resto del periodo analizado por Marx.

1.3. Agencia y estructura histórica en la Segunda República

El *Dieciocho Brumario*, con su periodización en tres momentos, se inicia con una tesis que trata de conjugar el lugar de las estructuras históricas y la agencia humana: “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su voluntad, bajo condiciones elegidas por ellos mismos, sino bajo condiciones directamente existentes, dadas y heredadas.” (DB, p. 39). La herencia consiste aquí en una serie de estructuras materiales –configuraciones de fuerzas productivas– y conceptuales –un arsenal para interpretar el mundo, en buena cuenta, las relaciones de producción– del que ni los hombres ni los movimientos más revolucionarios se logran distanciar. Así, la tesis expuesta parece exhibir un énfasis superestructural, en el sentido de que las estructuras conceptuales reflejan y legitiman relaciones de dominación de clase, de las cuales aún los hombres más sedientos de emancipación difícilmente pueden escapar. Marx escoge cuidadosamente sus ejemplos al respecto: así como Lutero aparece a la sombra del apóstol Pablo, los revolucionarios de 1789 se valen de la República Romana para hacer inteligibles sus demandas (pensemos sino en la misma noción de ciudadanía). Pues bien, en este panorama de emulaciones aparece el proyecto revolucionario de 1848 como una reactualización del ideal de la Gran Revolución de 1789, aquella que siguiendo la ácida metáfora marxiana, aparece como gran tragedia y cuya emulación de 1848 sería una lamentable farsa.

Pero aun imbuidos en esa lengua foránea que son las estructuras conceptuales que aún no se hacen completamente *para sí*, los héroes de la Revolución de 1789 lograron realizar lo que Marx llama “misión de su tiempo” (DB, p. 40), consistente en el establecimiento de una sociedad burguesa. Esta interpretación sobre cierta predestinación en los movimientos sociales es importante por varias razones que, entre otras, han sido apuntadas por Elster (1991, pp. 2 y ss.). Aquí Marx retorna a la que parece ser una tesis inflexible sobre la estructura de la historia: aun cuando los hombres hacen su historia, esta historia se realiza a través de una sucesión de misiones del tiempo, en las cuales ciertas clases avanzan en un proceso inevitable de lucha de clases. La cuestión no es

en el sentido de hegemonía política y cultural de un grupo social sobre la sociedad entera, como contenido ético del Estado) del sentido que le dan los católicos, para los cuales la sociedad civil es, por el contrario, la sociedad política o el Estado, en confrontación con la sociedad familiar y de la Iglesia.”. Desarrollando esta línea de comprensión del término hegemonía se enmarcan los trabajos de Laclau (2005), Laclau & Mouffe (2011) y Žižek (2003).

menor y ha sido abordada en el capítulo 3 de este trabajo. Podríamos afirmar que, si bien las estructuras mentales y sociales condicionan el accionar de los hombres, estos cuentan con una autonomía histórica que no siempre parece compatible con ciertas frases marxianas. En el vocabulario de Hempel, hablamos de mecanismos causales que, mientras se mantienen operando a lo largo del tiempo, condicionarán estructural (más no necesariamente) el devenir histórico. La tensión está presente y, antes que negarla, es importante identificarla y afinar la lectura de la obra del filósofo de Tréveris.

Precisamente la misión histórica de los hombres de la revolución y de Napoleón consistió en modificar las condiciones históricas que permitían la perpetuación de cierto mecanismo causal que condicionaba el desenvolvimiento de la historia. Su aparición supuso una interrupción del orden del discurso, y, con ello, de la legitimación ideológica de una era:

Los unos destrozaron el solar feudal y segaron las cabezas señoriales que habían crecido en él. El otro, Napoleón, creó en el interior de Francia las únicas condiciones bajo las cuales podía desarrollarse la libre competencia, explotarse la propiedad parcelaria de tierras y hacer uso de la destacada fuerza productiva industrial de la nación; y, más allá de las fronteras francesas, barrió por doquier los órdenes feudales en la medida en que era necesario para proporcionar a la sociedad burguesa de Francia un entorno apropiado y moderno en el continente europeo (DB, pp. 40-41).

Ahora bien, el hecho de que Marx se vea enfrentado al análisis de un periodo histórico corto y convulsionado le presenta el problema de interpretar dos sucesos que van en dirección contraria: la revolución de febrero de 1848, que derrocaba la monarquía de Felipe de Orleans y el golpe de Estado de diciembre de 1851, mediante el cual Luis Napoleón Bonaparte asume el poder absoluto frente a las numerosas dificultades que se planteaban frente a sus intentos de reelección. Mientras que el primer movimiento reactualizaba las fuerzas liberales y republicanas de 1789 frente al conservadurismo de legitimistas y orleanistas, el segundo restauraba el orden preexistente, poniendo en riesgo los logros conseguidos por la burguesía en su ascenso triunfal como clase dominante. ¿Es esta estructura dialéctica y zigzagueante una característica necesaria del progreso social de corte revolucionario? Los logros efímeros de las revoluciones burguesas no hacen, entonces, más que mostrar su carácter transitorio en oposición a la modificación permanente¹⁰⁴ que debería suponer una auténtica revolución proletaria. Al respecto Marx señala:

Las revoluciones burguesas, como las del siglo XVIII, avanzan aceleradamente de éxito en éxito, sus efectos dramáticos se precipitan unos sobre otros, los hombres y las cosas parecen prendidos en un deslumbrante fuego, el éxtasis es el espíritu cotidiano; pero son efímeras, alcanzan pronto su clímax y entonces una profunda depresión asola la sociedad antes de haber aprendido a apropiarse de los resultados de su periodo de *Sturm und Drang*. En cambio, las revoluciones proletarias, como las del siglo XIX, se critican continuamente a sí mismas, interrumpen sin cesar su propia trayectoria, vuelven sobre lo aparentemente ya realizado para emprenderlo de nuevo, desprecian con radical crueldad las medias tintas, las debilidades, las miserias de sus primeros intentos, parecen derribar sólo a su adversario para que sorba nuevas fuerzas de la tierra y se erija de nuevo, más gigantesco, contra ellos (...) (ED, pp. 45-46).

¹⁰⁴ Ahora bien, más allá del registro retórico de Marx en referencia a la superioridad de la revolución proletaria frente a la burguesa, el punto relevante va más allá de la oposición entre lo efímero y lo permanente. Por coherencia historicista, ninguna revolución puede sentar bases permanentes en absoluto; no obstante, hay una diferencia entre una y otra revolución: la radicalidad de la apuesta emancipatoria y la universalidad (amplitud de horizonte) de ambas. Entonces diremos que los logros de la revolución proletaria son superiores porque conducen a una auténtica emancipación humana. Agradezco a Levy del Aguila por esta observación.

Frente a este pasaje es legítimo preguntarse por qué es que Marx contrapone, tan enérgicamente, las revoluciones burguesas respecto de las proletarias. La respuesta se puede encontrar en el carácter del interés de clase, y es una cuestión que puede mostrar un interesante punto de vista desde una teoría de la ideología. La burguesía obtiene logros histórico-revolucionarios que modifican las relaciones de producción pero que más importante aún, le permiten cierto control sobre las fuerzas productivas. El ascenso de la burguesía es, en ese sentido, el ascenso de un principio de acumulación de propiedad e intercambio que una vez conseguido es preciso garantizar a través de mecanismos tanto teóricos e institucionales como jurídicos, es decir, a grandes rasgos, superestructurales.

Tomemos como ejemplo el caso de los mecanismos jurídicos para consolidar la dominación burguesa. Uno de los más importantes es la garantía de un conjunto de derechos liberales básicos, entre ellos la propiedad, la libertad de expresión, opinión y asociación (este último, reconocido en el artículo 8 de la Constitución francesa de 1848¹⁰⁵). Como una manifestación del derecho a la libre asociación, se entendía que existía un derecho a conformar clubes. No obstante, como recuenta Marx, el 21 de marzo de 1849 figuraba en la orden del día de la Asamblea Nacional un proyecto que atentaba directamente contra este derecho: una prohibición de constituir clubes. En efecto, los clubes ya no eran los espacios de intercambio de ideas inocuas para la dominación burguesa, ni simples espacios de esparcimiento, sino sedes de conspiración proletaria contra el poder:

(...) los clubes eran los centros de reunión, las sedes de conspiración del proletariado revolucionario (...) [pero] lo que ante todo tenía que representar la Constitución era la dominación de la burguesía. De allí que la Constitución sólo pudiera interpretar el derecho de asociación, evidentemente, como el derecho de las asociaciones compatibles con el poder de la burguesía; es decir, con el orden burgués, si el decoro teórico se expresaba en términos generales, ¿para qué estaban allí el gobierno y la Asamblea Nacional sino para interpretarla y aplicarla en cada caso concreto? Y si en la época prehistórica de la República estaban realmente prohibidos los clubes por el estado de sitio, ¿acaso no deberían estarlo por la ley, en la República ya regulada y constituida? (...) (LCF, p. 580).

Así, la alianza de clases dominantes puede emplear diversos mecanismos de forma flexible (nunca como un “ferreo estuche”, como en la conocida expresión weberiana¹⁰⁶), siempre que con ello se avancen sus intereses de clase. Marcar este punto es relevante, además, por dos razones adicionales: (1) porque modera una forma de presentar la dicotomía base-superestructura que sostuvo un sector del pensamiento marxista, y que sostiene que la superestructura se encuentra al simple servicio de intereses de clase. Como se puede observar en el caso del Derecho, ciertas categorías sistémicas como la de “derechos constitucionales” logran cierta autonomía que luego es difícil revertir si no es asumiendo el costo de una “autodestrucción categorial”¹⁰⁷, que, en este caso, consistiría

¹⁰⁵ Dicho artículo establece lo siguiente: “Art. 8.- Los ciudadanos tienen derecho a asociarse, a reunirse pacíficamente y sin armas, a hacer peticiones, a manifestar sus ideas por la vía de la prensa o de otra manera. El ejercicio de estos derechos no tiene otros límites que los derechos y la libertad de los demás y la seguridad pública. La prensa no puede, en ningún caso, ser sometida a censura.” El texto constitucional se puede consultar en: <http://www.ub.edu/ciudadania/textos/constituciones/cf1848.htm>

¹⁰⁶ La expresión, que también se puede traducir como “jaula de hierro” aparece en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Véase Weber (1984, pp. 224-225).

¹⁰⁷ Como el lector podrá intuir, la interpretación aquí propuesta está planteada en términos de teoría de sistemas de corte luhmanniano. Así, los sistemas (operativamente cerrados) pueden adquirir un alto nivel de autonomía funcional en su proceso de evolución. Por ende, más allá de su origen cifrado en un interés de clase, las categorías del Derecho evolucionan hasta obtener una relativa autonomía que se desenvuelve

en una grosera manipulación del tenor literal de la Constitución. Asimismo, (2) la burguesía tiene que, con el paso del tiempo, recurrir a estrategias autodestructivas para proteger sus intereses de clase. Así como un día enarbola la bandera de la república constitucional, al siguiente se puede aliar con conservadores monarquistas. Ello, en términos estratégicos, si bien la dota de flexibilidad en el espectro político, afecta su credibilidad frente a las demás clases sociales por lo que, como un juego repetido (Cfr. Mailath & Samuelson 2006, pp. 459ss.), sería una estrategia inidónea para consolidar su hegemonía.

Frente a este carácter voluble de la burguesía, la revolución proletaria es gestada por una clase que mantiene su constante apertura, apertura crítica como la llama Marx, debido a que es poco lo que se puede perder en términos de fuerzas productivas. La característica resaltante de la clase proletaria, desde el punto de vista económico, consiste en su única disposición de mano de obra para la producción, por lo que hay poco que pueda poner en juego como resultado del nuevo orden postrevolucionario. Ello le permite una agresiva actitud de crítica frente a quienes tratan de legitimar los logros transitorios. En cierta medida, la debilidad del proletariado en tanto clase –su ausencia de control de los medios de producción– es su fortaleza como factor revolucionario, y la garantía de que, desde el punto de vista histórico, la revolución proletaria no sólo es la auténtica sino la última revolución posible¹⁰⁸.

La actitud ambigua que generan en la clase burguesa los logros de una revolución incompleta se expresa en la obsesión de los demócratas franceses frente al día de elección del Presidente de la República, en mayo de 1852. Desde el punto de vista de estos, la elección presidencial cada cuatro años constituía el logro máximo de la revolución de 1848, que era necesario preservar a toda costa, pero más allá del cual era peligroso aventurarse.

La insurrección de junio de 1848, a pesar de ser reprimida por la alianza burguesa, reveló que en el panorama de las luchas políticas posibles no solo se jugaba la dicotomía república o monarquía, esto es, “[la insurrección de junio] Había demostrado que en países de civilización antigua, con una formación de clase desarrollada, con condiciones modernas de producción y con una conciencia intelectual en la que todas las ideas heredadas han sido diluidas por un trabajo secular, *la república* no significa más que *la forma revolucionaria de destrucción de la sociedad burguesa* y no su *forma conservadora de evolución*.” (DB, p. 54, cursivas del autor). Incluso en los términos de la dicotomía planteada por la burguesía, la república es un significativo político del que no solo se puede adueñar una clase, sino que se puede reconfigurar de acuerdo a una interacción de clases que incorpore a los movimientos obreros. Esa era la operación maestra de la alianza burguesa conservadora: hacer pasar a la república como un logro de significado solamente burgués, y de esta forma asegurar su dominio social. Los términos en los que se reprimió al movimiento de junio son gráficos al respecto. De acuerdo con

en el código binario del sistema jurídico (que podría ser el código válido/inválido, o jurígeno/no jurígeno). Ello, sin embargo, no impide que el sistema pueda ser modificado por factores exógenos o manipulaciones (en este caso, el interés de clase). Ello es posible porque el sistema es “cognitivamente abierto”, esto es, capaz de recibir *inputs* y retroalimentación externa. Sin embargo, ello implica un costo sistémico importante. Al respecto, véase Luhmann (1986) y Baxter (2013).

¹⁰⁸ Aquí “última” debe entenderse en el sentido de un más allá frente a la emancipación política, burguesa; que va más allá de la polaridad entre lo efímero y lo permanente. Es decir, la predicción marxiana no sostiene que la proletaria será la última revolución posible o inteligible en la historia, sino que será la última necesaria para lograr la emancipación del proletariado. Agradezco a Levy del Aguila por esta observación.

Marx, el lenguaje de la represión oponía a una facción o partido del orden, conformado por la alianza de sectores de la burguesía, el lumpenproletariado y la clase rural, contra el partido de la anarquía conformado por los proletarios de adhesión socialista o comunista (LCF, pp. 541ss.).

1.4. Burguesía y poder político: ascenso, auge y caída

Que la burguesía pudiese cumplir una misión histórica y realizar un movimiento revolucionario no implica que la configuración del poder o el régimen político resultante de su acción tenga un carácter irreversible o progresista. El DB muestra un complejo escenario en el que no solo distintas facciones de la burguesía –expresadas como variantes de republicanismo– se contraponen y luchan primero por la hegemonía en la Asamblea Nacional, sino que posteriormente, frente a la amenaza socialista que reaparece en 1849, será capaz de renunciar a los logros políticos conseguidos, con tal de preservar los derechos económicos obtenidos.

Pronto, al demonizar como “socialista” lo que antes celebraba como “liberal”, la burguesía confiesa que su propio interés le fuerza a obviar el peligro de gobernarse a sí misma; que para restablecer la paz en el país, había que apaciguar, sobre todo, al parlamento burgués; que para mantener incólume su poder social, su poder político tenía que ser quebrantado; que los burgueses particulares sólo pueden continuar explotando a las otras clases y gozando tranquilamente de la propiedad, la familia, la religión y el orden, bajo la condición de que su clase sea condenada, junto con las otras, a la misma nulidad política; que para salvar su bolsillo, había que negarle la corona y que colgar sobre su propia cabeza, cual espada de Damocles, la espada que debía protegerla. (DB, p. 110).

Esta forma de proceder inherentemente contradictoria¹⁰⁹ de la burguesía se anticipaba desde los tiempos de la monarquía orleanista. Como apunta Marx varias páginas atrás, la unidad burguesa tiene un carácter endeble y ello se debía a su oposición republicana (en términos genéricos) no tanto hacia la monarquía sino hacia la figura personal de Luis Felipe, y a su exaltación ingenua del nacionalismo francés. Esta oposición encontraba a su principal órgano escrito en el periódico parisino *Le National*, y “no era esta una fracción de la burguesía cohesionada por grandes intereses comunes y delimitada por condiciones de producción particulares. Era una panda de burgueses, escritores, abogados, oficiales y funcionarios, todos ellos de talante republicano, cuya influencia descansaba en la antipatía personal hacia Luis Felipe (...)” (DB, p. 57).

¹⁰⁹ Es importante identificar dónde radica la contradicción del proceder burgués en su estrategia política. Para ello debemos mostrar la dialéctica conformada entre la explotación económica que la burguesía (especialmente en sus variantes industrial y financiera) busca consolidar y la dominación política que se sostiene en entramados ideológicos (en el sentido más tradicional de la expresión, esto es, como ideologías políticas de tipo monarquista, republicana, etc.). La clase burguesa, entonces, podrá traicionar su ideología cuando esta ponga en peligro su interés económico de clase, y es esta escisión la que genera una suerte de comportamientos aparentemente erráticos. La extensión y profundidad del análisis marxiano nos permite extrapolar esta dialéctica no solo a regímenes políticos calificados como “bonapartistas” [el bonapartismo es “(...) definido por el ejercicio de un poder personal legitimado popularmente, por la hegemonía de una elite burocrático-militar y la voluntad de preservar la independencia del Estado respecto de la sociedad” (Chuliá 2015, p. 23)] sino a todos aquellos en los que se trastoca el escenario institucional y/o jurídico para generar un ambiente favorable al capitalismo [el neoliberalismo se ha instalado en varios países mediante esta estrategia de flexibilización para la penetración del capital, Cfr. Bruff (2013)]. En este último ejemplo, el caso cercano a nuestra historia es la profunda transformación institucional, autogolpe de Estado y aprobación de una nueva Constitución promovidas por Alberto Fujimori. Debo esta observación a Levy del Aguila.

Asimismo, la operación de hegemonización que buscaba la alianza burguesa dependía de un cuerpo legal lo suficientemente flexible como para lograr un equilibrio entre el clamor popular y el mantenimiento del poder político. El principio de división de poderes establecido luego de 1789 era deformado a través de un ejercicio de incorporación de nuevas leyes que, *ad hoc*, fortalecieran el lugar privilegiado de la Asamblea Nacional. Por ello es que a la ley que establecía el sufragio universal del 10 de marzo de 1848, le sucedieron normas que en la práctica dificultaban la representatividad del modelo electoral. Por excelencia, la ley que supuso un golpe de Estado burgués en ese sentido es la del 31 de mayo de 1850, mediante la cual la Asamblea Nacional estableció la exigencia de un mínimo de dos millones de votos para que la elección presidencial fuera válida: “Si ninguno de los candidatos a la presidencia obtenía el mínimo, la Asamblea Nacional debía elegir al Presidente entre los cinco candidatos que recabaran más votos.” (DB, p. 117). La regla operaba en un contexto en el que se contaban sólo diez millones de electores en todo el territorio francés. Pero, además, la Asamblea redujo el número de electores de diez a siete millones, manteniendo el mínimo de dos millones para la elección. Mediante dicha operación transfería indirectamente la elección presidencial a su fuero (DB, p. 118).

Sin embargo, la situación de la Asamblea Nacional tampoco le permitía una holgada dominación sobre el resto de poderes. La tensión con Luis Bonaparte se hizo patente en varias ocasiones, pero una de ellas ocurrió inmediatamente después de la reforma electoral que concentraba las facultades de elección en la Asamblea. En lo que Marx llama una forma de chantaje hacia los intereses burgueses asamblearios, Napoleón solicitó un incremento de retribución salarial. El instrumento para asegurarse ser oído en la Asamblea era el uso de sus ministros y, en última instancia, el ejercicio del poder de influencia a través de medios de comunicación, canalizada en una amenaza de denuncia ante un tribunal popular (DB, p. 119). El episodio no solo mostraba que Napoleón tenía habilidades para aprovechar contextos de debilidad parlamentaria, sino que la Asamblea comprendía que la concentración de poder demandaba algún precio que debía estar dispuesta a pagar, aunque a regañadientes.

No sería sino hasta mayo de 1850 que se agudizaría el conflicto entre la Asamblea y Bonaparte. Al inicio, la disputa tenía como centro la derogación del artículo 45 de la Constitución de 1848¹¹⁰, “que prohibía la reelección de Bonaparte y la prórroga de su poder.” (DB, p. 149). Frente a la postura bonapartista, los republicanos burgueses se mostraban inflexibles ante cualquier posibilidad de revisión constitucional. Al medio de esta tensión se encontraba el llamado Partido del Orden, ahorcado entre la posibilidad de un golpe de Estado de Napoleón y la insignificancia de su voto frente a una clara mayoría republicana. Sin embargo, el equilibrio imposible era necesario para perpetuar la dominación burguesa, entendida como alianza entre industriales y terratenientes; sin una asamblea parlamentaria dicha alianza que había hecho posible la hegemonía burguesa se tornaba inviable. Marx apunta ello en los siguientes términos: “La *república parlamentaria* era algo más que el terreno neutral en el que podían cohabitar en pie de igualdad las dos facciones de la burguesía francesa, legitimistas y orleanistas, la gran propiedad del suelo y la industria. Era la condición indispensable de su dominación *conjunta*, la única forma de Estado en la cual su interés general de clase se sometía al

¹¹⁰ Dicho artículo establece que “Art. 45.- El presidente de la República es elegido por cuatro años. Sólo será reelegible después de un periodo de cuatro años. Tampoco pueden ser elegidos después de él, dentro del mismo periodo, ni el vicepresidente, ni ninguno de los parientes o aliados del presidente, hasta el sexto grado inclusive.” El texto constitucional se puede consultar en: <http://www.ub.edu/ciudadania/textos/constituciones/cfl848.htm>

mismo tiempo a las pretensiones de sus facciones específicas y de las restantes clases de la sociedad.” (DB, p. 150, cursivas de Marx). Frente a la dominación conjunta se presentaba, nuevamente, la lucha por la supremacía al interior de la clase burguesa.

Al difícil contexto se sumaba una crisis comercial en Francia, que agravó el temor de la burguesía dedicada al comercio e industria. Aun con ello, la opción de una reelección presidencial fue bloqueada, y a Luis Bonaparte parecía quedarle sólo la anticipada salida de un golpe de Estado. Se acercaba así a su fin el corto periodo de construcción de una hegemonía burguesa cuyo escenario estelar era la Asamblea Nacional. En suma, la Segunda República, en lo concerniente al fracaso del proyecto burgués, era resumido por Marx en la siguiente periodización: (i) alianza en una lucha de clases contra el proletariado, (ii) dictadura de los republicanos burgueses puros, proyecto de Constitución y estado de sitio en París, (iii) elección de Bonaparte y fin de la dictadura burguesa, (iv) lucha contra Bonaparte y su aliado, el Partido del Orden, al interior de la Asamblea Constituyente, fracaso de la Constituyente y caída de la burguesía republicana, (v) lucha entre pequeños y grandes burgueses, y de los primeros contra Bonaparte, derrota de la pequeña burguesía, (vi) dictadura parlamentaria del partido del orden, abolición del sufragio universal, (vii) lucha entre la burguesía del parlamento y Bonaparte, (viii) pérdida de la mayoría parlamentaria por parte del partido del orden a manos de una coalición republicana, y (ix) ruptura entre parlamento y ejecutivo, con el consiguiente fracaso del proyecto de dominación burguesa (DB, pp. 179-180).

La reconstrucción marxiana del proceso hasta aquí descrito no sólo muestra las numerosas dificultades en la construcción de una hegemonía de corte ideológico por parte de la alianza entre distintos sectores de la burguesía francesa¹¹¹, sino que también deja un importante espacio para la agencia individual. Asimismo, a través del penetrante análisis que Marx ofrece en el DB, se revela el mecanismo que ha de llevar a la agudización de contradicciones entre clases, y a la configuración del proletariado como sujeto histórico. Sin embargo, como señala Engels en el Prólogo a la tercera edición del DB, ello se hace posible debido a la especial situación histórica de Francia: “Francia es el país en el que las luchas históricas de clase se han lidiado, más que en ninguna otra parte, hasta el desenlace; en el que, por tanto, también las sucesivas formas políticas dentro de las cuales se mueven aquellas y en las cuales se condensan sus resultados se manifiestan en los contornos más nítidos.” (DB, p. 216).

2. Hegemonía como ideología

Si bien hasta este punto se ha expuesto, a grandes rasgos, los actores y procesos de la Segunda República, no se ha presentado el “drama revolucionario” en toda su complejidad. La figura 1 de la sección 1.1 nos ofrecía una perspectiva sincrónica sobre actores, ideologías políticas e instituciones, como una fotografía del periodo. Sin embargo, es en la evolución de los acontecimientos –esto es, en su perspectiva diacrónica– donde podemos identificar, a través de la relación dialéctica que establecen las clases sociales, el fenómeno ideológico de la formación de hegemonías.

¹¹¹ Se podría afirmar que estas dificultades eran predecibles, en la medida que el proyecto de dominación burguesa generaba una antinomia entre el potencial democratizador abierto en 1848 y los intereses económicos de clase que se debían proteger de forma atrincherada. Esta interacción será analizada más adelante en el capítulo.

Partiremos, entonces, con la tesis principal de la que podríamos llamar dimensión política: la ideología, en el plano político, se presenta como operaciones *ilegítimas* de hegemonización. En primer lugar, por operación de hegemonización se puede entender cualquier edificación de dominio político a través de la construcción de un discurso capaz de lograr adhesión popular. Podemos encontrar un antecedente interesante de este tipo de discurso en el siguiente fragmento, proveniente del *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres* de Rousseau. Así, con referencia al nacimiento de la sociedad civil, señala el filósofo ginebrino:

(...) el rico, acuciado por la necesidad, concibió finalmente el proyecto más reflexionado que jamás haya entrado en mente humana: consistió en emplear en su favor las fuerzas mismas de quienes lo atacaban, hacer de sus adversarios sus defensores, inspirarles otras máximas, y darles otras instituciones que le fuesen tan favorables como contrario le era el derecho natural. (...) “Unámonos, les dijo, para proteger de la opresión a los débiles, contener a los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece (...)” Se necesitó mucho menos del equivalente de este discurso para arrastrar a hombres toscos, fáciles de seducir, que, por otra parte, tenían demasiados asuntos que desembrollar entre sí como para poder prescindir de árbitro, y demasiada avaricia y ambición como para poder prescindir largo tiempo de amos. Corrieron todos al encuentro de sus cadenas creyendo asegurar su libertad; porque con suficiente raciocinio para percibir las ventajas de una organización política, no tenían, sin embargo, experiencia para prevenir sus peligros; los más capaces de presentir los abusos precisamente eran quienes contaban con aprovecharse de ellos, y los mismos sabios vieron que era menester resolverse a sacrificar una parte de su libertad a la conservación de la otra, lo mismo que un herido se hace cortar el brazo para salvar el resto del cuerpo ([1754] 1986, pp. 142-143).

Como fenómeno discursivo, la hegemonización genera alianzas entre clases sociales. Dichas alianzas, en principio, se sustentan en valores políticos y/o morales (libertad, igualdad y fraternidad serían los ejemplos más genéricos). No obstante, la hegemonización encubre una segunda dimensión consistente en el avance de intereses de clase que, sin embargo, solo corresponden a una de las clases involucradas en la construcción o defensa del discurso hegemónico. Es por ello que la legitimidad e ilegitimidad que aquí se menciona no remite a una dimensión ética o moral, que no sería compatible con el tipo de análisis que ofrece la obra de Marx, sino que se relaciona con la tensión que genera la interacción entre un interés económico de clase y un sistema doctrinal compuesto por valores y principios.

Ahora bien, como se infiere de la evolución de los hechos descritos por Marx, la construcción de hegemonía genera una contrahegemonía del lado de las clases dominadas o excluidas del universo del discurso hegemónico. Así, a la alianza de la burguesía industrial y financiera con sectores monarquistas, del campesinado y al empleo del lumpenproletariado como brazo de batalla y represión (LCF, p. 542), se opone una alianza constituida alrededor de la clase proletaria, pero que incluye además a la pequeña burguesía¹¹². De esta forma se configura, progresivamente, una lucha de clases de

¹¹² La represión de junio de 1848 tuvo dos grandes derrotados: la clase obrera y los republicanos democráticos pequeñoburgueses, cuyo representante en la Asamblea Nacional Constituyente era el partido de la Montaña, y cuyo diario era *Réforme* (LCF, p. 554). A partir de entonces se produjo un progresivo acercamiento de ambos sectores sociales. Para el momento de las elecciones (10 de diciembre de 1848) se produjo un voto en bloque entre la pequeña burguesía y el proletariado a favor de Luis Napoleón Bonaparte (contra Cavaignac), a pesar de que ambos grupos presentaron candidatos propios (Ledru-Rollin para la pequeña burguesía democrática y Raspail para el proletariado revolucionario). Este voto en bloque representaba, para Marx, la derrota de la pequeña burguesía y del partido de la Montaña que, a partir de ese momento pasaría a adherirse a la causa proletaria y al liderazgo impartido desde dicha clase (LCF, p. 568).

marcado tinte dicotómico, en el que las dos facciones en pugna han obtenido un liderazgo hegemónico sobre amplios sectores sociales.

2.1. Hegemonía y populismo: un excursus

Una excepción a la dialéctica de hegemonía y contrahegemonía se encuentra en ciertas variantes de populismo en las que la tensión entre bandos es postergada respecto de un tercer actor, que hace las veces de *chivo expiatorio* o enemigo común. Si la totalización hegemónica es un rasgo distintivo de la realidad política y, como tal, es ineludible, ello se debe no solamente a un aparato conceptual, sino también a la operación de ciertos vínculos afectivos entre las masas humanas (Cfr. Laclau 2005, pp. 95ss.), capaces de fundar –en el caso del populismo– una noción de pueblo. Tomemos un ejemplo sobre estas cuestiones: la lectura tradicional sobre la Revolución Francesa enfatiza el discurso emancipatorio e iluminista de sus ideólogos (Cfr. Davies 2014). Instrumentos como la Declaración Universal de Derechos del Hombre y el Ciudadano de agosto de 1789 resalta la emancipación del género humano por sobre un antiguo régimen ilegítimo, y a partir de ello construye un catálogo de derechos, que sin embargo célebremente excluía a las mujeres y esclavos (Proctor 1990, en especial pp. 13ss.). Sin embargo, también existe un consenso sobre el carácter particular de los derechos que ahí se enarbolaban, el carácter individualista de los reclamos, y la proveniencia burguesa de sus ideólogos y principales precursores (algunas de estas críticas han sido expuestas por el propio Marx en *Sobre la cuestión judía*, analizada en el segundo capítulo de esta investigación). Evidentemente, algo así como el pueblo francés en puridad no existía ni ha existido jamás; la Revolución Francesa partía del liderazgo situado de una hegemonía.

Ahora bien, antes que invalidar las demandas en nombre del pueblo, la operación hegemónica nos debe poner en alerta sobre su inevitabilidad. Frente a la hegemonía hay, al parecer, tres estrategias posibles: (a) la aceptación pasiva (con lo cual se minan las posibilidades de agencia política, aun cuando exista la convicción racional sobre la idoneidad de la tarea histórica del movimiento político); (b) la sospecha destructiva, extendida en nuestros días a la hora de escuchar el término populismo; o (c) una actitud alerta, que es una suerte de conjunción de las anteriores dos. La tesis, entonces, es la siguiente: la lógica del populismo es inevitable en tanto la acción colectiva política requiere de operaciones de hegemonización, pero también es posible abrir o mantener exclusas para que se filtren particularidades no hegemónicas en la reconstrucción del discurso hegemónico (Cfr. Allen 2016, en especial caps. 5 y 6); en suma, es posible que mediante la agencia colectiva política se aseguren mecanismos institucionales para que el populismo sea, en términos luhmannianos, operativamente cerrado pero cognitivamente abierto. Es decir, la noción de pueblo debe estar constituida y tener aptitud para generar la movilización de masas, pero a su vez debe ser reconstituible mediante la incorporación de nuevos agentes y discursos, y ello sólo es posible con una dinámica confrontacional y de disputa alrededor de la noción de pueblo. Entonces, en lugar de renunciar al populismo, se debería buscar que este se encuentre siempre abierto a su reconfiguración. Volviendo a nuestro ejemplo: habría que explorar las razones históricas por las que tanto mujeres como esclavos no pudiesen articular un discurso que cuestionara a la hegemonía burguesa durante la Revolución Francesa.

Hasta este punto, entonces, se ha mostrado que la noción de pueblo es inestable y artificial, pero en gran medida inevitable para la agencia política. Sin embargo, parece ser que ciertas exclusiones fundamentales son necesarias para el éxito del populismo, y para

la potenciación de su rol de dinamizador social. Si bien la noción de pueblo se puede hacer más democrática e inclusiva a nivel horizontal (para, por ejemplo, incluir en el pueblo a las mujeres y los esclavos) no lo debería hacer a nivel vertical, es decir, al momento de generar alianzas entre clases sociales. En la siguiente sección se mostrará que las alianzas verticales pueden suponer una forma de hegemonización ilegítima, que vendría a ser la variante ideológica de la operación de construcción de hegemonías.

El pueblo francés no incluía al monarca y a los nobles, sino que era una reacción frente a estos (y sus privilegios), al igual que los movimientos obreros y proletarios del siglo XX no incluían a los empresarios burgueses, dueños de medios de producción o fábricas, en sus filas. La noción de pueblo incluye un conjunto de determinaciones socio-económicas que, en última instancia, se relacionan con la opresión de un grupo social por otro(s). En este punto, la dimensión afectiva del populismo es la encargada de generar el sustrato de experiencia compartida entre los miembros del pueblo: el pueblo será una misma forma de sudar en la jornada de trabajo (Cfr. Eidlin 2014).

Por las razones arriba esbozadas, algunos autores sostienen que el rasgo distintivo de los populismos de izquierda parte de una oposición fundamental entre el pueblo y la élite (Cfr. Ziller 2015). Ello nos permite ampliar la noción de inclusividad horizontal: el pueblo del populismo de “izquierda” admite la presencia de individuos por igual, sin distinción de raza, credo o situación de ciudadanía (se puede ser miembro del pueblo aun sin ser ciudadano de un Estado), pero no admite la presencia de individuos que pertenezcan –al menos– a las clases más oprimidas a la vez que a los más beneficiados socialmente. Si admitiese esta presencia, la operación hegemonizante devendría en una totalización absolutamente vacía y trivial, la de una comunidad armónica, la de un pueblo en paz.

En la medida que las élites son conscientes de la dificultad de construir una noción interclase de pueblo cuando las tensiones nacionales son tan agudas (y la brecha de desigualdad de muchos Estados contemporáneos muestra este tipo de tensiones), deben recurrir a una operación ideológica interesante. Así, el populismo de derecha deposita las tensiones en un tercer elemento, que hace las veces de chivo expiatorio de los conflictos irresueltos a nivel local: el enemigo ya no es la clase hegemónica, sino un extranjero, migrante o miembro de otra religión, pero siempre peligroso. Desde esta óptica, las clases hegemónicas pueden aparecer, incluso, como aquellas que mayores sacrificios hacen para detener el avance de la fuerza enemiga¹¹³. Lo que para el populismo de izquierda era la debilidad de las élites en su intento de hegemonizar su discurso se convierte en su fortaleza en el populismo de derecha. Cuando se posee más “capital noumenal” (Forst 2013, p. 15) y/o mayor poder constitutivo (Saar 2010), se puede construir un discurso articulado sobre el tipo de pueblo que se representa y los intereses a los que este se opone, y una vez constituido este discurso, quien posee más recursos puede luchar más eficazmente frente a un enemigo hecho a su medida¹¹⁴.

¹¹³ Por ejemplo, miembros de dichas clases pueden destinar cuantiosos recursos para “frenar” el avance del enemigo común de la nación. El ejemplo más evidente por estos días es el de Donald Trump, un multimillonario que construyó su campaña a la presidencia de EE.UU. a través de un discurso antiinmigratorio y en gran medida antiislámico. Al respecto, véase Winberg (2017).

¹¹⁴ El Perú no ha sido ajeno a esta lógica de constitución del populismo de derecha. En nuestro caso, los chivos expiatorios de los conflictos locales han sido las figuras del “antisistema”, el “indígena revoltoso” y que se opone al desarrollo o, en su versión extrema, la figura del “terrucó”. Frente al peligro que representan estas entidades, el pueblo peruano se une en una voz indignada al unísono; de pronto, las enormes brechas de desigualdad son reconciliadas mediante la apelación afectiva al terror del pasado. La

2.2. Hegemonía legítima e ilegítima

Si no toda construcción de hegemonía política supone una operación ideológica en el sentido peyorativo, un elemento adicional debe ser agregado a nuestra caracterización para que la misma suponga una noción *crítica* de ideología. Parece, entonces, que es posible trazar una distinción entre hegemonías legítimas e ilegítimas. La noción de legitimidad, sin embargo, posee cierta connotación moral que parece incompatible con el tipo de análisis ofrecido por Marx a lo largo de su obra, y es por ello que requiere un análisis más detenido.

En el contexto de la Segunda República, la lucha política articulada alrededor de la clase proletaria buscaba, en último término, el ideal de la emancipación del género humano. En su proyecto político, se exhibe una coincidencia entre las demandas jurídico-políticas de igualdad, y las demandas económicas vinculadas –en el caso del radicalismo comunista– con la abolición de la “(...) subordinación servil de los individuos a la división de trabajo (...)” (CPG, p. 219). Por esta razón, no existe en la hegemonía del polo proletario una tensión entre el interés económico de clase y el aparato conceptual-ideológico (compuesto por valores y principios político-morales). En buena cuenta, Marx concibe las demandas proletarias como demandas propias (auténticamente) del género humano, por lo que cualquiera –desprendido de su contingente interés de clase– podría adherir a las mismas. Por oposición a ello, una hegemonía ilegítima se articula en una tensión constante entre su sistema conceptual y los intereses de clase de su “vanguardia”. En la mayoría de casos, ello tiene como desenlace, la renuncia del ideal político frente al desnudo interés económico de clase. Esta es, precisamente, la conclusión a la que arriba Marx luego de su análisis del devenir de la Segunda República: la burguesía, temerosa del potencial democrático desatado en 1848, modula la dureza de su confrontación en la Asamblea Legislativa, y, finalmente, guarda una actitud pasiva frente al golpe de Estado ejecutado por Luis Napoleón el 2 de diciembre de 1851, a unos meses de las elecciones presidenciales de mayo de 1852, en las que los pronósticos burgueses eran inciertos.

La caracterización de una operación hegemonizadora ilegítima como ideológica, muestra que, en sí misma, la hegemonía es una forma parasitaria de manifestación ideológica. Ello es así, en la medida que se tornará en ideológica, cuando la construcción categorial de un discurso político sea una forma simple de obtener la adhesión de diversas clases sociales, de forma tal que dicho discurso pueda ser abandonado a gusto cada vez que se ponga en peligro el interés económico de la clase dominante, que hace las veces de “vanguardia” hegemónica. En teoría, entonces, la clase proletaria, en una forma de acción política orientada al comunismo, no puede ser ideológica, pues su interés de clase, coincide, en última instancia, con el interés del género humano¹¹⁵. Ese es el sentido que puede darse a

alianza de la nación contra el enemigo común inhibe la dialéctica entre hegemonía y contrahegemonía, generando una apariencia de paz social.

¹¹⁵ Algo más se puede señalar respecto al carácter ilegítimo de la hegemonía: como se ha tratado de argumentar, no estamos frente a un tipo de ilegitimidad moral, sino a una subordinación del aparato categorial frente a los intereses económicos de clase (lo que genera inconsistencias o contradicciones pragmáticas entre principios y valores de un lado, y acciones políticas del otro). No obstante, hay un segundo nivel en el que la noción de ideología como hegemonía ilegítima sí posee una vinculación con un sentido ético-práctico. Este viene dado por el valor de la consistencia o coherencia entre principios que inspiran la acción política y las acciones de sus partidarios. En la medida que la particularidad proletaria se identifica con lo universal no podría, en principio, darse una hegemonía ilegítima en las luchas proletarias, y es en este sentido en el que la noción de ideología como hegemonía ilegítima posee un carácter ético-

las últimas líneas del *Manifiesto Comunista*. Ahí señalan Marx y Engels: “Los comunistas consideran indigno ocultar sus ideas y propósitos. Proclaman abiertamente que sus objetivos sólo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente.” (MC, p. 61).

Conclusión: la hegemonía ilegítima como forma parasitaria de ideología

La caracterización de la ideología que Marx desarrolla a partir de los escritos de juventud está acompañada de una teoría sobre la acción política revolucionaria. Solo de esta manera se hace inteligible la célebre undécima tesis sobre Feuerbach, en el sentido de que a la comprensión del mundo y de las leyes que gobiernan la historia, corresponde luego transformarlo mediante la acción consciente. El sujeto encargado de dicha transformación va cambiando a lo largo de la historia, de acuerdo a lo que Marx llama una sucesión de misiones de su tiempo. Sin embargo, no es hasta el antagonismo de clase entre proletariado y burguesía que la contradicción se muestra en su estructura más prístina: dominantes y dominados, ambos aglutinando alianzas transitorias.

Esta configuración atrincherada la lee Marx brillantemente en los hechos asociados a la Segunda República francesa. Aquí el filósofo de Tréveris va a mostrar cómo la burguesía aglutina actores sociales en torno a su interés de clase para lograr sofocar el ascenso obrero en un primer momento, y para tratar de mantener su poder en la Asamblea Nacional frente al creciente poder del bonapartismo, para finalmente entregarse a este cuando no encontrara otra mejor opción para seguir defendiendo sus intereses de clase. La lectura en clave de una concepción materialista de la historia permite, asimismo, desterrar una visión empobrecida y sobresimplificada sobre la estructura de la lucha de clases. Antes que una historia construida a partir de una imposición estructural, el *Dieciocho Brumario* revela las complejidades de la agencia humana cuando esta se desenvuelve en determinaciones históricas. En la perspectiva de Marx, ello se corresponde con la idea de que una república solo era inteligible a partir de nociones heredadas de Roma, al igual que el movimiento popular de 1848 heredaba el vocabulario de la gran Revolución de 1789.

En este escenario, la teoría de la ideología aparece encarnada en la forma de operaciones ilegítimas de hegemonización, esto es, de construcción de condiciones de dominación política. Dichas operaciones serán ideológicas cuando el aparato político-categorial a través del cual se articula una alianza política (que puede involucrar a múltiples clases sociales) se encuentra subordinado a los intereses económicos de clase, por lo que, en última instancia, se puede ceder a los principios cuando los intereses así lo reclamen. Frente a ello, las demandas del proletariado comunista parecen coincidir con los intereses del género humano, por lo que, en última instancia, escaparían a la lógica ideológico-hegemónica.

práctico más que gnoseológico, como en era el caso de las variantes de inversión y ocultamiento. Sobre la noción de contradicción pragmática véase Dayton (1977). Debo esta observación a Levy del Aguila.

Conclusiones

A continuación, se presentan, de forma sintética, las principales conclusiones de la presente investigación:

Primera. La tesis althusseriana de la ruptura es, en el mejor de los escenarios, imprecisa, y en el peor, simplemente errada. Sin embargo, no todo en dicha tesis debe ser desechado. Principalmente, el ejercicio de periodización de la obra marxiana es una empresa necesaria para cualquier análisis riguroso de la obra del filósofo alemán. En ese sentido, siguiendo una pretensión periodizadora, la investigación propuso diferenciar tres momentos en el desarrollo de la obra marxiana: obras de juventud, de un periodo intermedio en el que se elaboran los fundamentos de una concepción materialista de la historia, y un periodo de madurez que se podría iniciar en la etapa de elaboración de los *Grundrisse*, en 1858.

La periodización expuesta nos ofrece la oportunidad de explorar el desarrollo individual de la obra marxiana sin necesidad del recurso a la hipótesis de la ruptura epistemológica. Asimismo, la aproximación propuesta por Larraín permite explorar las relaciones que existen entre la dimensión descriptiva y crítica de la ideología, que se relaciona a su vez con la noción marxiana de praxis.

Segunda. La teoría de la ideología parte de un rechazo a cualquier metodología cuyo punto de partida se encuentre en la necesidad especulativa, para calzar luego a las instituciones reales en el molde del teórico. Este elemento se desarrolla en extenso a través de los pormenorizados comentarios y críticas a la *Filosofía del Estado* de Hegel. En oposición a este tipo de metodología, Marx va a iniciar cualquier análisis teórico en el nivel de la praxis social humana, con lo cual queda desterrado el recurso a una teleología implícita en el desarrollo institucional. Asimismo, la teoría de la ideología plantea un rechazo de las actitudes meramente teóricas o contemplativas, como se expuso a través de las críticas que Marx dirige a Feuerbach y Bauer. Frente a esta insuficiencia contemplativa, todo retorno a la praxis nos lleva a la necesidad de buscar un cambio social revolucionario, como consecuencia de un primer paso crítico.

Tercera. Una filosofía de la historia elaborada a partir de premisas y fundamentos reales, esquivo las formas típicamente ideológicas de filosofía de la historia, por las cuales productos de la conciencia humana se le aparecen a esta como necesidades externas. En Marx, frente a una interpretación especulativo-idealista, fantástica, por la cual se representa “(...) la serie sucesiva de los individuos relacionados entre sí como un solo individuo que realiza el misterio de engendrarse a sí mismo” (IA, p. 31) en la conocida tesis de la “sociedad como sujeto”, de tenor hegeliano, se opone una en la cual se expone el proceso real de producción, que parte o se inicia con la producción de los medios materiales para la existencia, y continúa a lo largo de un extenso recorrido hasta las diversas formas de conciencia como la religión, moral o filosofía (IA, p. 31).

Cuarta. Las obras que Marx dedica al estudio de la Economía Política, tales como los *Manuscritos de 1844* o *El Capital*, se inscriben dentro de un enfoque crítico respecto de

dicha disciplina. A pesar de que el filósofo de Tréveris desarrolla una teoría objetiva del valor, que conceptualiza como valor trabajo, pero que en sí misma no es nueva; su noción es más compleja que la teoría del valor de autores como Smith o Ricardo. El elemento importante para dotar de complejidad a la teoría marxiana proviene de un conjunto de movimientos dialécticos que no estaban presentes en la concepción ingenua y empirista de los demás economistas políticos. Por ello, podemos afirmar que la dialéctica presente en el juego de apariencias del fetichismo de la mercancía no es adecuadamente reconstruida mediante una teoría reduccionista de corte conductual de la ideología.

Frente a ello, Marx muestra a través de su análisis que el concepto de fetichismo de la mercancía oculta el mecanismo ideológico mediante el cual opera un sistema de producción capitalista. En este, las relaciones sociales entre hombres, que dan lugar a la producción de mercancías, son veladas mediante una apariencia que se expresa en la forma-mercancía. Con ello, la crítica a la Economía Política parte de revelar este ocultamiento para, mediante dicha operación, mostrar la contingencia histórica de la economía burguesa.

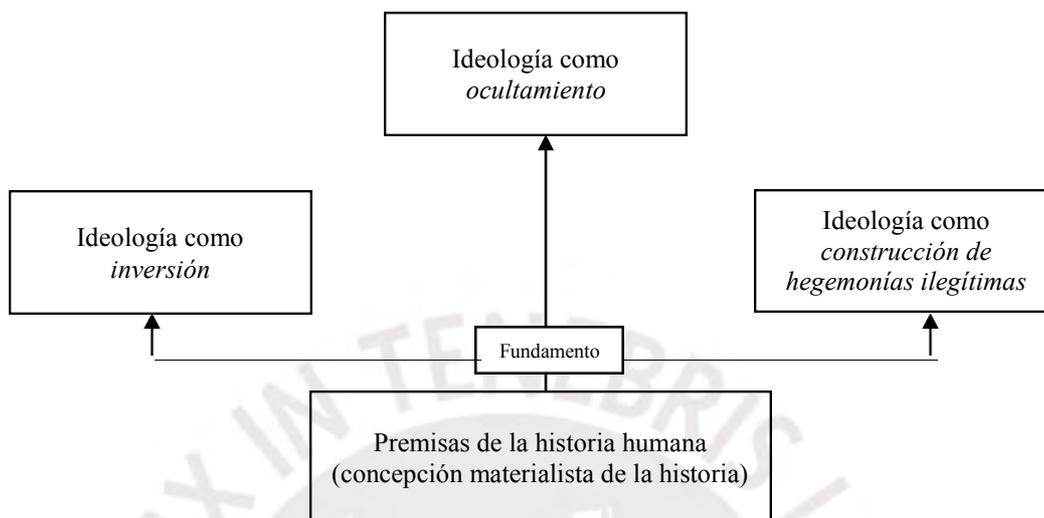
Quinta. A lo largo de los textos que Marx dedica al análisis de los hechos asociados a la Segunda República francesa, se muestra cómo la burguesía aglutina actores sociales en torno a su interés de clase para lograr sofocar el ascenso obrero en un primer momento, y para tratar de mantener su poder en la Asamblea Nacional frente al creciente poder del bonapartismo. La lectura en clave de una concepción materialista de la historia permite, asimismo, desterrar una visión empobrecida y sobresimplificada sobre la estructura de la lucha de clases.

En este escenario, la teoría de la ideología aparece encarnada en la forma de operaciones ilegítimas de hegemonización, esto es, de construcción de condiciones de dominación política. Dichas operaciones serán ideológicas cuando el aparato político-categorial a través del cual se articula una alianza política (que puede involucrar a múltiples clases sociales) se encuentra subordinado a los intereses económicos de clase, por lo que, en última instancia, se puede ceder a los principios cuando los intereses así lo reclamen. Frente a ello, las demandas del proletariado comunista parecen coincidir con los intereses del género humano, por lo que, en última instancia, escaparían a la lógica ideológico-hegemónica.

Sexta. Entre las cuatro dimensiones o aspectos de la teoría marxiana de la ideología – inversión, retorno a la praxis humana real frente al despliegue histórico de la Idea, ocultamiento y hegemonización ilegítima– existen relaciones recíprocas que es necesario analizar con detenimiento. Así, en primer lugar, como se argumentó al inicio del capítulo 5, la clave para identificar una manifestación de la ideología en la forma de la inversión es mediante el retorno al conjunto de premisas o presuposiciones que constituyen el primer basamento de una concepción materialista de la historia. Un proceso análogo se da en la manifestación de la ideología en la forma de ocultamiento, en el que un proceso social como el del trabajo y la producción es velado mediante una forma de animismo o fetichismo. Finalmente, es solamente mediante un retorno a las premisas de la historia humana y de la base real de la ideología que se hace posible identificar la coincidencia o mayor determinación –en el sentido de *saturación*– histórica del proletariado respecto a los intereses emancipatorios del género humano. Esta es la condición de posibilidad para identificar las instancias ideológicas en la forma de operaciones ilegítimas de hegemonización. En suma: si bien es posible distinguir analíticamente entre dimensiones

de la teoría de la ideología, estas se encuentran interrelacionadas de tal forma que en la práctica deben ser analizadas como conjuntos, entramados ideológicos con diversos niveles de análisis. El siguiente diagrama resume la presente conclusión:

Figura 8 – Relaciones de determinación entre los aspectos de la teoría marxiana de la ideología



Elaboración propia.

Séptima. La teoría marxiana de la ideología posee –en la mayoría de sus aspectos– una dimensión fundamentalmente gnoseológica, más no en el sentido dicotómico que opone verdad con ideología, y discurso científico con discurso ideológico, sino en el sentido más hegeliano de “mayor determinación”. En ese sentido, el retorno a las prácticas humanas reales es una forma de superar la abstracción de una historia o teoría construída desde la necesidad especulativa. Esto es, haciendo eco de las críticas hegelianas a Kant, que lo real concreto es más determinado que las instancias puramente teóricas. Asimismo, el sujeto histórico del proletariado posee una perspectiva frente al devenir histórico que es más determinada –o saturada– que la de la posición de clase de la burguesía, y por ello mismo sus intereses coinciden con los del género humano. No obstante lo anterior, en la ideología entendida como construcción de hegemonías ilegítimas también existe una dimensión ético-práctica. La misma se vincula al valor de la consistencia o coherencia entre principios que inspiran la acción política y las acciones de sus partidarios (en buena cuenta, se vincula a la ausencia de contradicciones pragmáticas). En la medida que la particularidad proletaria se identifica con lo universal no podría, en principio, darse una hegemonía ilegítima en las luchas proletarias, y es en este sentido en el que la noción de ideología como hegemonía ilegítima posee un carácter ético-práctico.

Epílogo

La Introducción de esta investigación llamó la atención sobre cierta forma de perplejidad que afronta quien se enfrenta a una multiplicidad de fenómenos y procesos sociales contemporáneos. Esta se manifiesta, para el observador atento, de múltiples formas: como miedo, malestar o desmedido optimismo. Tanto los radioescuchas furiosos con cualquier medida que adopte el gobierno como los gurús de la autoayuda y el *coaching*, todos creen poseer cierta clave para interpretar correctamente algún aspecto del mundo hipercomplejo en que vivimos. Sin embargo, procesos como el de la financiarización, la penetración de capitales extranjeros en grandes proyectos de inversión, el lenguaje especializado de tecnócratas, el fenómeno del populismo, entre otros, son en gran medida misteriosos para la mayoría de ciudadanos. Si el concepto de ideología es de alguna utilidad como “mapa cognitivo” en este mundo, su prueba ácida, entonces, consistirá en dar cuenta plausiblemente de algunos de estos procesos. Si bien un análisis detallado de estas características excede las pretensiones de esta investigación, y requiere poner en relación a Marx con desarrollos más contemporáneos tanto en filosofía como ciencias sociales, ofrecer algunas pistas generales parece posible.

Tomemos, entonces, el ejemplo del entramado entre neoliberalismo –tal como fue caracterizado en la Introducción–, financiarización y el nuevo populismo político. Países como Estados Unidos y numerosos Estados europeos presencian una mezcla de estos tres fenómenos que parecen articularse y potenciarse mutuamente.

Inversión. En primer lugar, la teleología triunfante –expresada en un lenguaje mesiánico por funcionarios de agencias como en Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional– de la narrativa estándar sobre la penetración de los mercados nos dice que estos harán posible un mayor bienestar y libertad para las sociedades contemporáneas (esta es una de las teleologías alternativas a las que hace referencia Zurn 2016). Ello *se debería* lograr pues un conjunto de finos modelos matemáticos y econométricos ofrecen predicciones en cierta medida optimistas (desde luego, si todo se hace de acuerdo a los recetarios de *policies*). No obstante, las operaciones de mercado –medidas a través de indicadores– se ponen en muchos casos como la realidad en sí misma, más allá de los procesos sociales que se viven en las ciudades –sobreendeudamiento, segregación, gentrificación, precarización de la vivienda urbana–, fenómenos migratorios o de perjuicios al medio ambiente. Esta forma de presentar al sistema económico parece suponer, entonces, una manifestación ideológica en la forma de una inversión.

Retorno a la praxis histórica. Por otra parte, el optimismo que exhibe el discurso neoliberal nos ofrece una finalidad. Con el tiempo y el adecuado manejo de las cuestiones económicas, deberíamos acercarnos progresivamente a mercados perfectos (o pertenecer a la OCDE, como en el sueño del desarrollo económico peruano promovido desde el Ministerio de Economía y Finanzas y agencias como Ceplan¹¹⁶), y dejar que estos asignen los recursos escasos a quienes más los valoran. Esta “filosofía de la historia” no toma en

¹¹⁶ Véase https://www.ceplan.gob.pe/documentos_/peru-y-su-camino-a-ser-miembro-de-la-ocde-en-el-2021/

cuenta, sin embargo, las numerosas fallas y barreras de los mercados¹¹⁷, por lo que solo mediante un retorno a las prácticas sociales reales (esto es, a las premisas de una concepción materialista de la historia, en términos marxianos) parece posible superar el optimismo desmedido.

Ocultamiento. Si Marx fue capaz de identificar una forma de fetichismo en la mercancía física del siglo XIX, parece hoy más plausible encontrar procesos casi mágicos de valorización del tiempo –en la forma de tasas de interés– y de capitales ficticios. Esta forma de manifestación de la ideología, en su aspecto de ocultamiento, parece entonces hoy más vigente y potente que en los mismos tiempos en que Marx escribió su obra.

Hegemonías ilegítimas. Finalmente, el populismo político de derecha (caracterizado y analizado con cierta extensión en el capítulo 5) muestra la patología social asociada a procesos de hegemonización contruidos a la medida de clases dominantes. En ese escenario, el fenómeno del ascenso de Donald Trump al poder en los Estados Unidos, y diversos populismos que comienzan a resurgir alrededor del mundo (y principalmente en Europa) muestran, nuevamente, la vigencia de un análisis sobre el carácter de las hegemonías políticas.

En suma, la teoría de la ideología y la crítica de la ideología desarrollada por Marx no es simplemente un objeto propio del relicario de la filosofía alemana, sino una pieza necesaria para el análisis crítico contemporáneo. Para finalizar, entonces, y para ejemplificar la vigencia del pensamiento marxiano respecto a la ideología, se propone un diálogo crítico entre la teoría marxiana de la ideología y la teoría de la ideología recientemente propuesta por una joven representante de la teoría crítica: Rahel Jaeggi

Crítica de la ideología como crítica inmanente: la propuesta de Rahel Jaeggi

Rahel Jaeggi sostiene que toda crítica de la ideología exhibe, cuando menos, cuatro aspectos importantes: (1) es una forma de crítica a la dominación (2009, p. 65). En ese sentido, se identifican mecanismos de “desproblematización”, es decir, aquellos que crean la impresión de que cierta situación social no puede ser cuestionada ni transformada, lo que en su versión extrema lleva a la naturalización de un *statu quo* social. (2) La crítica de la ideología identifica inconsistencias o contradicciones internas. En ese sentido, es un método que difiere del constructivismo kantiano o rawlsiano, pues no emplea estándares externos para la crítica (2009, p. 65). (3) La crítica de la ideología está basada siempre en alguna forma de “hermenéutica de la sospecha”, expresión que Jaeggi toma de Paul Ricœur. Ello es así en la medida que se busca identificar distorsiones en la autocomprensión de entidades sociales e individuos, las mismas que producen bloqueos de aprendizaje que no son aparentes ni siquiera para los propios participantes en interacciones sociales. Finalmente, (4) en el marco de una crítica de la ideología hay una interrelación entre análisis y crítica, en la medida que solo se puede criticar un estado de cosas mediante su análisis (2009, p. 65). Ello será lo que diferencie, entonces, a la metodología crítica de una forma de ética aplicada (en la misma línea Honneth 2009).

¹¹⁷ Desde luego que la teoría económica ha identificado hace mucho un catálogo de errores o fallas de mercado, frente a los cuales se ha desarrollado, por ejemplo, una compleja teoría de la regulación. No obstante, en la versión optimista de quienes promueven la penetración del capital, estos errores y barreras son minimizados y hasta cuestionados.

Los rasgos distintivos de la metodología arriba esbozada generan, sin embargo, dos aparentes paradojas que todo teórico debería tratar de resolver: (1) por un lado, en las ideologías, verdad y falsedad (*untruth*) están entrelazadas de forma tal que resulta difícil distinguirlas (2009, p. 66). El ejemplo que propone Jaeggi, y que toma de Marx, se refiere al carácter ideológico de los ideales de libertad e igualdad (2009, p. 67). En la sociedad civil capitalista existe una idea formal de libertad e igualdad. En ese sentido, por ejemplo, los contratos de trabajo son celebrados por partes –formal y legalmente– libres e iguales. No obstante, las relaciones sociales de trabajo en el capitalismo parecen contradecir esta libertad e igualdad formal, pues los trabajadores se ven obligados a laborar en un contexto de desigualdad material y bajo constreñimientos estructurales que limitan su agencia (2009, p. 67). En suma: la igualdad y libertad es verdadera en referencia al status jurídico de los sujetos, pero falsa respecto de la realidad material en la que estos viven. En Marx, sin embargo, habría un paso adicional en el análisis: la ideología de la libertad e igualdad aparece como un factor para la producción de la coerción material. A este efecto, Jaeggi le va a llamar “impacto productivo de la ideología” (2009, p. 68). Es por ello que el “error” de la ideología es socialmente inducido y no se trata de un simple error de tipo cognitivo. Este tipo de estrategia es marxiana en su inspiración, pues en el análisis del filósofo de Tréveris tampoco es el caso que la ideología sea falsa en un sentido de falta de correspondencia con una realidad externa.

Tenemos entonces que la crítica de la ideología, en sentido estricto, no se dirige directamente *contra* una ideología –pues finalmente esta podría ser formalmente verdadera– sino a una práctica social que es constituida o sostenida gracias a dicha ideología. En ese sentido, en la crítica a la ideología, la dimensión epistémica es superada por un afán emancipatorio respecto a cierto estado de cosas (2009, p. 69). Nuevamente este es un extremo que guarda similitudes con la finalidad emancipatoria de la crítica de la ideología en la obra de Marx, tal como se puede inferir de obras como el *Manifiesto del Partido Comunista*.

En segundo lugar, (2) La crítica de la ideología pretende ser no moralizante y no normativa, pero a la vez resulta siendo normativamente significativa (2009, p. 66). Por un lado, es no normativa, en el sentido de que no hace afirmaciones sobre cómo debería ser algo como, por ejemplo, las instituciones sociales justas. Solamente analiza las propiedades y condiciones que hacen posible o que rigen el desempeño de esas instituciones sociales (2009, p. 70). Retornando al ejemplo de Marx, en su obra se analiza cómo un intercambio libre e igual desde el punto de vista formal –plasmado en un contrato o acuerdo de trabajo en el que no media coerción física– produce sistemáticamente inequidad. De esta forma, se establece un vínculo entre ciertos ideales normativos (p. ej. los de libertad e igualdad) y las propiedades y condiciones que rigen a las instituciones que se guían por estos ideales:

It *decodes* the mechanisms that make it possible for private property and contracts to appear as something natural instead of something historically/socially made, it points out that the particular interests of a certain class are passed off as the interests of the general public and asks *cui bono*, by showing, for example, how the ideological understanding of the freedom of contract puts one of the contract parties at an advantage (2009, p. 70).

La crítica de la ideología, entonces, analiza, conecta pistas y procede mediante una constante hermenéutica de la sospecha. Sin embargo, no establece normas ni se refiere directamente a estándar normativo alguno. En todo caso, en el nivel normativo, la crítica de la ideología posee un carácter parasitario (2009, p. 71), en la medida que depende de

estándares normativos que no puede generar por sí misma. Es por ello que Jaeggi la llama “crítica mediante análisis”.

¿Cómo resolver las aparentes paradojas de la crítica de la ideología? En primer lugar, va a señalar Jaeggi, siguiendo a Theunissen, que la crítica de la ideología es “normativamente significativa”, sin ser normativista, en el sentido de depender de un estándar normativo impuesto desde fuera para evaluar la realidad, generando una forma de deber abstracto (2009, p. 73). Más bien, la crítica de la ideología identifica, mediante análisis, una normatividad implícita que ya se encuentra inserta y opera en las prácticas sociales e institucionales.

Esta forma de proceder revela, en el caso de Jaeggi, el carácter inmanente de la crítica de la ideología: se busca partir de las dinámicas contradictorias de lo real, para a partir de estas liberar un potencial transformador en dichas prácticas (2009, pp. 74-75). En ese sentido, la crítica inmanente revierte los efectos de una posible inversión como la que Marx identifica en la que identificamos como el primer aspecto de su teoría de la ideología.

Asimismo, la crítica inmanente, tal como la entiende la profesora alemana, posee cinco rasgos distintivos: (1) se toman normas constitutivas que son inherentes a una situación social existente (2009, p. 75). (2) La relación entre normas y realidad no se ve progresivamente debilitada, como en el caso de una crítica basada en el modelo de patriotismo de corte republicano, sino que se ha invertido, o puesto de cabeza. Así, la realización meramente formal de la libertad e igualdad lleva a una materialización deficiente, en la realidad, de la libertad y la igualdad. (3) La crítica inmanente se concentra en la inconsistencia interna de la realidad. Ello ocurre cuando la materialización de ciertas normas no encarna su propósito original. (4) Asimismo, la crítica inmanente es transformativa, pues no busca tanto revitalizar las normas e ideales vigentes con anterioridad, sino transformarlos: “The goal is not to reestablish a once working congruence between norm and reality; instead, immanent critique is driven by the necessity to overcome a contradictory situation and to turn it into something new.” (2009, p. 76). Finalmente, (5) la transformación de la realidad involucra tanto a la realidad deficiente como a las normas analizadas: es decir, la crítica de la ideología es tanto una crítica de la realidad deficiente desde el punto de vista de ciertas normas, como una crítica de dichas normas. En el ejemplo de la sociedad civil capitalista, no solo se muestra que se requiere una transformación práctica de la estructura social, sino que los valores de libertad e igualdad deben ser reconceptualizados desde una perspectiva más comprensiva (por ejemplo, a través de un sucedáneo de la noción de libertad social propuesta por Honneth 2014a). De esta forma, realidad y valores se transforman e interrelacionan (2009, p. 76).

Finalmente, la inmanencia de la crítica nos da cuenta de cierta normatividad presente en el proceso: la dinámica transformativa de la crítica inmanente puede ser entendida como un proceso de evolución y aprendizaje (2009, p. 76). Las crisis, en este entramado, muestran que la realidad no está funcionando. En ese sentido, más que de “realidad errada” o distorsionada, es idóneo referirse aquí a una “realidad disfuncional”. La transformación aparece, entonces, y empleando terminología hegeliana, como una *negación determinada* (2009, p. 77). A la vez, este proceso de aprendizaje, cuando no se producen bloqueos, puede conceptualizarse a través de una noción formal de progreso (2009, p. 77; en el mismo sentido Jaeggi 2015 y 2016). En este entramado, la ideología

es aquello que produce bloqueos a nivel de las prácticas sociales, e impide procesos de aprendizaje, en buena cuenta, obstruye el progreso social.



Bibliografía General

Principal

Friedrich Engels

Engels, F. & Marx, K. ([1888] 2006). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana y otros escritos sobre Feuerbach*. Madrid: Fundación Federico Engels.

Engels, F. ([1894] 1948). *Anti-Dühring*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos.

Engels, F. ([1895] 2006). Introducción [a “Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850”, de C. Marx] (pp. 655-681). En Marx, K. & Engels, F. (auts.). *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*. México: FCE.

G. W. F. Hegel

Hegel, G.W.F. ([1807] 2010). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid; Abada Editores.

Hegel, G.W.F. ([1821] 2005). *Principios de la Filosofía del Derecho o derecho natural y ciencia política*. Barcelona: Edhasa.

Hegel, G.W.F. ([1830] 2000). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial.

Hegel, G.W.F. ([1830] 2008). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.

Karl Marx

Marx, K. ([1842-1843] 1983). *En defensa de la libertad. Los artículos de la Gaceta Renana 1842-183*. Valencia: Fernando Torres-Editor.

Marx, K. ([1843] 2010). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

Marx, K. ([1843] 2009). Sobre la cuestión judía. En Marx, K & Bauer, B. (auts.) *La cuestión judía*. Barcelona: Anthropos Editorial; México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Marx, K. ([1844] 2012). Manuscritos de París (pp. 433-575). En *Marx*. Madrid: Gredos.

Marx, K. ([1844] 1970). Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (101-116). En Marx, K. & Ruge, A. *Los anales franco-alemanes*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.

Marx, K. ([1844] 1968). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. México D.F.: Grijalbo.

Marx, K. ([1845] 2014). Tesis sobre Feuerbach (pp. 499-502). En Marx, K. & Engels, F. *La ideología alemana*. Madrid: Akal.

Marx, K. & y Engels, F. ([1845-1846] 2014). *La ideología alemana*. Madrid: Akal.

Marx, K. ([1848] 1983). *El Manifiesto Comunista*. Madrid: Sarpe.

Marx, K. ([1848] 2012). *The Communist Manifesto: A Modern Edition*. Londres: Verso.

Marx, K. ([1850] 2006). Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850 (pp. 519-654). En Marx, K. & Engels, F. (auts.). *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*. México: FCE.

Marx, K. ([1852] 2015). *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Alianza Editorial.

Marx, K. ([1859] 2013). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.

Marx, K. ([1867] 2010). *El Capital; crítica de la economía política, I*. México D.F.: FCE.

Marx, K. ([1875] 2012). Crítica del Programa de Gotha. Glosas Marginales al Programa del Partido Obrero Alemán (pp. 207-238). En Marx, K., *Escritos sobre materialismo histórico*. Madrid: Alianza.

Louis Althusser

Allen, A. (2016). *The end of progress*. Nueva York: Columbia University Press.

Althusser, L. (2014). *On the Reproduction of Capitalism*. Londres: Verso.

Althusser, L. & Balibar, E. (2010). *Para leer el capital*. México: Siglo XXI.

Althusser, L. (1977). *Aujourd'hui En Pour Marx*. Paris: François Maspero.

Althusser, L. (1976). *Crítica a la exposición de los principios marxistas*. Buenos Aires: Antigua Casa Editorial Cuervo.

Althusser, L. (1975). Sobre la evolución del Joven Marx En: *Elementos de Autocrítica*. Buenos Aires: Editorial Diez.

Althusser, L. (1971). *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Nueva York y Londres: Monthly Review Press.

Althusser, L. (1969). *For Marx*. Londres: The Penguin Press.

Ludwig Feuerbach

Feuerbach, L. ([1845] 2005). *La esencia de la religión*. Madrid: Editorial Páginas de Espuma.

Secundaria

AFL-CIO (2007). 2006 trends in CEO pay. Recuperado de <http://www.aflcio.org/corporatewatch/paywatch/pay/index.cfm>

Allen, A. (2016). *The end of progress*. Nueva York: Columbia University Press.

Anderson, P. (1981). *Las antinomias de Antonio Gramsci*. Barcelona: Fontamara.

Aragón, M. (1999). *Constitución y control del poder. Introducción a una teoría constitucional del control*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Atienza, M. & Ruíz Manero, J. (1998). *Marxismo y Filosofía del Derecho*. México: Fontamara.

Avineri, S. (1968). *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.

Axelrod. (1898). *Iiticheskoe Polozhevie i Vzaimnoec Otnoshenie Liberalnoi i Sotsialisticheskoi Demokratii v Rossii*. Ginebra.

Bakunin, M. ([1842] 1971). The Reaction in Germany (pp. 55-57). En Dolgoff, S. (ed.). *Bakunin on Anarchy. Selected Works by the Activist-Founder of World Anarchism*. Nueva York: Vintage Books.

Balibar, E. (1994). Althusser's Object. *Social Text*, 39, pp. 157-188.

Barthes, R. (1997). *S/Z*. Madrid: Siglo XXI.

Baudrillard, J., & Solar, J. (2000). *Pantalla total*. Barcelona: Anagrama.

Baxter, H. (2013). Niklas Luhmann's Theory of Autopoietic Legal Systems. *Annual Review of Law and Social Science*, 9, pp. 167-184.

Blumenberg, W. (1999). *Karl Marx. An illustrated history*. Estados Unidos de América: Verso.

Dawahare, A. (2003). *Nationalism, Marxism, and African American Literature between the Wars*. Jackson: University Press of Mississippi.

De Souza Santos, B. & Avritzer, L. (2002). Introdução: Para ampliar o cânone democrático (pp. 39-82). En De Souza Santos, B. (ed.). *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Bobbio, N. (2004). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México D.F.: FCE.

Bobbio, L. (2014). Democracia y nuevas formas de participación (pp. 47-59). En Bovero, M. & Pazé, V. (eds.). *La democracia en nueve lecciones*. Madrid: Trotta.

Boltanski, L. (2011). *On critique. A sociology of emancipation*. Cambridge: Polity.

Bourdieu, P. (2011). *Las estrategias de la reproducción social*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Brandom, R. (2009). *Reason in Philosophy. Animating Ideas*. Cambridge M.A.: The Belknap Press.

Breckman, W. (1999). *Marx, the Young Hegelians, and the origins of radical social theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brenner, R. (2002). *The Boom and the Bubble*. Londres: Verso.

Bruff, I. (2013). The Rise of Authoritarian Neoliberalism. *Rethinking Marxism. A Journal of Economics, Culture & Society*, 26 (1), pp. 113-129.

Carling, A. (1986). Rational Choice Marxism. *New Left Review* (160).

Casuso, G. (2017). Power and dissonance: Exclusion as a key category for a critical social analysis. *Constellations*, 24 (4), pp. 608-622. doi: <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12289>

Carver, T. (1975). Marx's commodity fetichism. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 18 (1), pp. 39-63.

Chapin, M. (1977). David Friedrich Strauss and His Hegelian Critics. *The Journal of Religion*, 57 (4), pp. 331-362.

Chibber, V. (2003). *Locked in place: State-Building and Late Industrialization in India*. Princeton: Princeton University Press.

Chibber, V. (2013). *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*. Londres: Verso.

Chuliá, E. (2015). *Introducción a El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Alianza Editorial.

Churchich, N. (1990). *Marxism and Alienation*. Vancouver: Fairleigh Dickinson University Press.

- Cohen, G.A. (1978). *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Cotler, J. (2013). *Clases, Estado y Nación en el Perú*. Lima: IEP.
- Danto, A. (1989). *Historia y Narración*. Barcelona: Paidós.
- Davies, P. (2014). *La Revolución francesa. Una breve introducción*. Madrid: Alianza.
- Dayton, E. (1977). Pragmatic Contradiction. *Ethics*, 87 (3), pp. 222-236.
- Debreu, G. (1971). *Theory of Value: An Axiomatic Analysis of Economic Equilibrium*. EE.UU.: Yale University Press.
- De Tocqueville, A. (2016). *Recuerdos de la Revolución de 1848*. Madrid: Trotta.
- Del Aguila, L. (2013). *Comunismo, poder político y libertad personal en Marx*. Lima: Tesis PUCP.
- Del Aguila, L. (2016). *Comunismo, poder político y libertad personal en Marx*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- Didi-Huberman, G. (1989). The art of not describing: Vermeer – the detail and the patch. *History of the Human Sciences*, 2 (2), pp. 135-169.
- Durand, C. & Benquet, M. (2016). La financiarisation de la grande distribution. Restructuration de l'actionnariat et déclin économique du groupe Carrefour (1999-2013). *Revue Française de Socio-Économie*, 16 (1), pp. 37-59.
- Durand, C. (2017). *Fictitious Capital*. Londres: Verso.
- Dussel, E. (2001). The Four Drafts of Capital: Toward a New Interpretation of the Dialectical Thought of Marx. *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 13 (1), pp. 10-26.
- Eidlin, B. (2014). Class Formation and Class Identity: Birth, Death, and Possibilities for Renewal. *Sociology Compass*, 8, pp. 1045-1062.
- Ekelund, R. & Hébert, R. (2002). The Origins of Neoclassical Microeconomics. *The Journal of Economic Perspectives*, 16 (3), pp. 197-215.
- Elder-Vass, D. (2010). *The Causal Power of Social Structures: Emergence, Structure and Agency*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Elias, N. (2010). *Sobre el tiempo*. México: FCE.
- Ellis, G. (2003). *The Napoleonic Empire*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Elster, J. (1986). *An Introduction to Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Elster, J. (1991). *Una introducción a Karl Marx*. Madrid: Siglo XXI.
- Elster, J. (1994). *Making sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elster, J. (2003). Marxism, Functionalism, and Game Theory (pp. 22-40) En Matravers, D. y Pike, J. (eds.), *Debates in Contemporary Political Philosophy*. Londres: Routledge, The Open University.
- Elster, J. (2006). *El cemento de la sociedad. Las paradojas del orden social*. Barcelona: Gedisa.
- Elster, J. (2009). One Social Science or Many? Recuperado de: <https://es.scribd.com/document/15833565/ElsterOneSocialScienceorMany>
- Elster, J. (2010). One social science or many? *UNESCO 2010 World Social Science Report*. Nueva York: Naciones Unidas.
- Elon, A. (2002). *The pity of it all: a history of Jews in Germany, 1743-1933*. Nueva York: Metropolitan Books/Henry Holt.
- Epstein, B. (2018). *Social Ontology*. En Zalta, E. (ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=social-ontology>
- Escalante, F. (2016). *Historia mínima del neoliberalismo*. Lima: La Siniestra Ensayos.
- Ezquerro, J. (2010). La voluntad libre en Hegel. *Revista Internacional de Filosofía*, vol. XV, 147-166.
- FRA – European Union Agency for Fundamental Rights (2015). *Severe labour exploitation: workers moving within or into the European Union*. Luxemburgo: Oficina de Publicaciones de la Unión Europea. Recuperado de: <http://fra.europa.eu/en/publication/2015/severe-labour-exploitation-workers-moving-within-or-european-union>
- Franits, W. (2015). *Vermeer*. Nueva York: Phaidon.
- Forst, R. (2015). *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*. Berlin: Suhrkamp.
- Forst, R. (2014). Noumenal Power. *The Journal of Political Philosophy*, 23 (2), pp. 1-17.
- Forst, R. (2013). Noumenal Power. *Normative Orders Working Paper 02/2013*, pp. 1-24.
- Foucault, M. (1999). Las mallas del poder (pp. 235-254). En *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2008). *Nacimiento de la biopolítica: curso en el College de France (1978-1979)*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. Nueva York: The Free Press.

García de la Sienra, A. (2012). La estructura lógica de la teoría del valor trabajo. *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 44 (130), pp. 69-95.

Geymonat, J. (2016). El problema de la ruptura teórica en Marx: un balance de la tesis althusseriana. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 6 (1), pp. 207-225.

Giusti, M. (2015). ¿Se puede prescindir de la Ciencia de la Lógica en la Filosofía del Derecho de Hegel? En Giusti, M. (ed.). *Dimensiones de la Libertad. Sobre la actualidad de la Filosofía del derecho de Hegel*. Lima: Anthropos Editorial; Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Golman, R., Loewenstein, G., Moene, K. & Zarri, L. (2016). The Preference for Belief Consonance. *The Journal of Economic Perspectives*, 30 (3), pp. 165-187.

Gramsci, A. ([1975] 1984). *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 3. México D.F.: Ediciones Era.

Gruber, S. (2017). *Re-imaginando la Economía: política y representación de los indicadores económicos*. Disonancia: portal de debate y crítica social. Recuperado de: <https://disonancia.pe/2017/09/11/re-imaginando-la-economia-politica-y-representacion-de-los-indicadores-economicos-1/>

Guyver, C. (2016). *The Second French Republic 1848-1852: A Political Reinterpretation*. Londres: Palgrave Macmillan.

Häberle, P. (2006). *Costituzione e identità culturale: tra Europa e Stati Nazionali*. Milán: Giuffrè.

Häberle, P. (2000). *Teoría de la Constitución como ciencia de la cultura*. Madrid: Tecnos.

Habermas, J. (1999). *Teoría de la Acción Comunicativa, I*. Madrid: Taurus.

Habermas, J. (1995). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu.

Habermas, J. (1987). Reseña bibliográfica: la discusión filosófica en torno a Marx y el marxismo (pp. 360-431). En *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos.

Hammond, J. (1986). Yuppies. *The Public Opinion Quarterly*, 50 (4), pp. 487-501.

Harvey, D. (2004). The “New” Imperialism: Accumulation by Dispossession. *Socialist Register*, 40, pp. 63-87.

Harvey, D. (2014). *Guía de El Capital de Marx: Libro Primero*. Madrid: Akal.

Hempel, C. (1942). The Function of General Laws in History, *The Journal of Philosophy*, 39 (2), pp. 35-48.

- Hobsbawm, E. (2010). *La era del capital, 1848-1875*. Buenos Aires: Crítica.
- Hobsbawm, E. (2012). *Introduction* En Marx, K. & Engels, F. *The Communist Manifesto. A Modern Edition*. Londres: Verso.
- Honneth, A. (2009). Crítica reconstructiva de la Sociedad con salvedad genealógica. Sobre la ideal de “crítica” en la Escuela de Frankfurt (pp. 53-63). En *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Madrid: Katz.
- Honneth, A. (2013). *Freedom's right: The social foundations of democratic life*. Nueva York: Columbia University Press.
- Honneth, A. (2014a). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2014b). The normativity of ethical life. *Philosophy and Social Criticism*, 40 (8), pp. 817-826.
- Howard, G. (1980). *Benjamin Constant's Philosophy of Liberalism: A Study in Politics and Religion*. Chapel Hill: University of Carolina Press.
- Jaeggi, R. (2009). Rethinking Ideology (pp. 63-86). En Zurn, C. & de Bruin, B. (eds.). *New Waves in Political Philosophy*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Jaeggi, R. (2015). Towards an Immanent Critique of Forms of Life. *Raisons Politiques*, 57 (1), pp. 13-29.
- Jaeggi, R. (2016). What (if anything) is wrong with capitalism? Dysfunctionality, exploitation and alienation: three approaches to the critique of capitalism, *The Southern Journal of Philosophy*, 54, Spindel Supplement, pp. 44 – 65.
- Jaeggi, R., Allen, A. & von Redecker, E. (2016). Progress, Normativity, and the Dynamics of Social Change. *Philosophy and History*, 37 (2), pp. 225-251.
- Jameson, F. (2007). *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. Londres: Verso.
- Jennings, J. (2011). *Revolution and Republic: A History of Political Thought in France since the Eighteenth Century*. Oxford: OUP.
- Kant, I. ([1797] 2008). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Karczmarczyk, P. (2013). Althusser and Wittgenstein: Ideology and Therapeutic Analysis of Language. *Rethinking Marxism. A Journal of Economics, Culture & Society*, 25 (4), pp. 534-548.
- Khrushchev, N. (1956). *Informe Secreto al XX Congreso del PCUS*. Recuperado de: <https://www.marxists.org/espanol/khrushchev/1956/febrero25.htm>

- Krakora, J. (dir.) & Streep, M. (voz). (2001). *Vermeer: Master of Light*. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=DEior-0inxU&t=1810s>
- Kripke, S. (1971). Identity and Necessity. En Munitz, M. (ed.). *Identity and Individuation* (pp. 135-164). Nueva York: New York University Press.
- Krugman, P. & Wells, R. (2006). *Introducción a la Economía: Microeconomía*. Buenos Aires: Reverté.
- Kirkpatrick, G. (1994). Philosophical Foundations of Analytical Marxism. *Science & Society*, 58 (1), pp. 34-52.
- Korsch, K. (1980). El método dialéctico en *El Capital*. En *La concepción materialista de la historia y otros ensayos* (pp. 216-225). Barcelona: Ariel.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado, para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Kotz, D. (2009). The Financial and Economic Crisis of 2008: A Systemic Crisis of Neoliberal Capitalism. *Review of Radical Political Economics*, 41 (3), pp. 305-317.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. México D.F.: FCE.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2011). *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lambier, J. (Abril de 2008). The organismic state against itself: Schelling, Hegel and the life of right. *European Romantic Review*, 19 (2), pp. 131 - 137.
- Larenz, K. (1980). *Metodología de la ciencia del derecho*. Barcelona: Ariel.
- Larraín, J. (1983). *Marxism and Ideology*. Londres: Macmillan.
- Larraín, J. (2007). *El concepto de ideología Vol. 1. Carlos Marx*. Santiago: LOM Ediciones.
- Larraín, J. (2008). *El concepto de ideología Vol. 2. El marxismo posterior a Marx: Gramsci y Althusser*. Santiago: LOM.
- Larraín, J. (2010). *El concepto de ideología. Vol. 4*. Santiago: LOM.
- Lenin, V.I. ([1905] 1977). Two Tactics of Social-Democracy in the Democratic Revolutions (pp. 15-140). En *V.I. Lenin Collected Works*, Vol. 9. Moscú: Progress Publishers.
- Lenin, V.I. ([1913] 1980). Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo (pp. 73-80). En *Obras Completas*, t. XIX. Pekín: Ediciones en lenguas extranjeras.
- Lenin, V.I. ([1913-1916] 1973). El imperialismo, fase superior del capitalismo (pp. 161-210). En *Obras*, Tomo V. Moscú: Editorial Progreso.

- Leopold, D. (2013). Marxism and Ideology: From Marx to Althusser. En Freedon, M. & Stears, M. (eds.). *The Oxford Handbook of Political Ideologies* (pp. 21-38). Oxford: OUP.
- Lichtenstein, P. ([1983] 2017). *An Introduction to Post-Keynesian and Marxian Theories of Value and Price*. Nueva York: Routledge.
- Linz, J., & Stepan, A. (1996). *Problems of democratic transition and consolidation: Southern Europe, South America, and post-communist Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Locke, J. ([1689] 2006). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Tecnos.
- Luhmann, N. (1986). The Autopoiesis of Social Systems (pp. 172-192). En Geyer, F. & Van d. Zeuwen, J. (eds.). *Sociocybernetic Paradoxes: Observation, Control and Evolution of Self-Steering Systems*. Londres: Sage.
- Luhmann, N. (2009). *¿Cómo es posible el orden social?* México D.F.: Herder.
- Lukács, G. ([1971] 2014). *Marx, ontología del ser social*. Madrid: Akal.
- Lyotard, J.-F. (1995). *La posmodernidad explicada a los niños*. Barcelona: Gedisa.
- Mailath, G. & Samuelson, L. (2006). *Repeated Games and Reputations*. Nueva York: OUP.
- Mate, R. (2009). Estudio introductorio a *La cuestión judía*. En Marx, K. & Bauer, B. *La cuestión judía*. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- McLellan, D. (1969). *The Young Hegelians and Karl Marx*. Edimburgo: Macmillan.
- Moggach, D. (2017). Bruno Bauer. En Zalta, E. (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/bauer/>>.
- Mommsen, T. (1999). *Compendio del derecho público romano*. Pamplona: Analecta.
- Montesquieu. (1995). *Del Espíritu de las leyes*. Madrid, España: Tecnos.
- Moore, B. (1973). *Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia: el señor y el campesino en la formación del mundo moderno*. Barcelona: Península.
- Nicholson, W. & Snyder, C. (2011). *Microeconomía intermedia y su aplicación*. México: Cengage.
- Nielsen, K. (2003). *Globalization and Justice*. Amherst: Humanity Books.
- Nielsen, K. (1993). Analytical Marxism: A form of Critical Theory. *Erkenntnis*, 39 (1), pp. 1-21.
- Nowak, L. (1980). Marx's Historicism En *The Structure of Idealization. Synthese Library (Studies in Epistemology, Logic, Methodology, and Philosophy of Science)*, vol. 139. Dordrecht: Springer.

- O'Malley, J. (ed.). (1982). Editor's Introduction En: Marx, K. *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parkin, M. & Loría, E. (2010). *Microeconomía. Versión para Latinoamérica* (9na. ed.). México: Pearson.
- Patrón, P. (1980). *Las nociones de "ruptura epistemológica" y de "problemática" en la interpretación de Marx de Louis Althusser*. Lima: Tesis PUCP.
- Piketty, T. (2014). *Capital in the Twenty-First Century*. Cambridge MA: The Belknap Press.
- Pindyck, R. & Rubinfeld, D. (2009). *Microeconomía* (7ma. ed.). Madrid: Pearson.
- Proctor, C. (1990). *Women, Equality, and the French Revolution*. Connecticut: Greenwood Press.
- Ramadanovic, P. (2014). No place like ideology (on Slavoj Žižek): Is there a difference between the theory of ideology and the theory of interpretation? *Cultural Critique*, 86, pp. 119-138.
- Ricardo, D. ([1817] 1993). *Principios de Economía Política y Tributación, I*. Colombia: FCE.
- Roemer, J. (ed.) (1986). *Analytical Marxism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rousseau, J-J. ([1754] 1986). *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alhambra.
- Saar, M. (2010). Power and Critique. *Journal of Power*, 3 (1), pp. 7-20.
- Savigny, F. (1981). *Textos clásicos*. México: UNAM.
- Sawyer, K. (2001). Emergence in Sociology: Contemporary Philosophy of Mind and Some Implications for Sociological Theory. *American Journal of Sociology*, 107 (3), pp. 551-585.
- Schmidt, A. (2012). *El concepto de naturaleza en Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Searle, J. (2010). *Making the Social World*. Oxford: Oxford University Press.
- Seliger, M. (1977). *The marxist Conception of Ideology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kostroff-Noble, N., Simon, D., Elba, I., West, D., Harris, W., Schreiber, P., Gilliam, S., Gilliard & Leyh, B. (producer). (2003). *The wire: Season 2* [serie de television]. Nueva York, N.Y.: HBO Video.
- Skocpol, T. (1979). *States and Social Revolutions: A comparative analysis of France, Russia, and China*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Sperber, J. (2005). *The European Revolutions, 1848-1851*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Srnicek, N. & Williams, A. (2015). *Inventing the Future. Postcapitalism and a World Without Work*. Londres: Verso.
- Stigler, G. (1950). The Development of Utility Theory. I. *Journal of Political Economy*, 58 (4), pp. 307-327.
- Tarde, G. (2013). *Las leyes sociales*. Barcelona: Gedisa.
- Taylor, C. (2010). *Hegel*. México: Anthropos; Editorial Iberoamericana; Universidad Autónoma Metropolitana.
- Tuma, K. (1994). "Une dentelle s'abolit": The Invisibilities of Vermilion in Vermeer's The Lacemaker. *Qui Parle*, 7 (2), pp. 1-42.
- Undurraga, T. (2015). Neoliberalism in Argentina and Chile: common antecedents, divergent paths. *Revista de Sociología e Política*, 23 (55), pp. 11-34.
- Van Caenegem, R. (2011). *Jueces, legisladores y profesores. Fases de la historia jurídica europea*. Lima: Palestra.
- Vermal, J.L. & Atienza, M. (1983). Introducción. En Marx, K. ([1842-1843] 1983). *En defensa de la libertad. Los artículos de la Gaceta Renana 1842-183*. Valencia: Fernando Torres-Editor.
- Veneziani, R. (2010). Analytical Marxism. *Journal of Economic Surveys*, 26 (4), pp. 649-673.
- von Hayek, F. (2014). *Derecho, legislación y libertad*. Madrid: Unión Editorial.
- Wagner, P. (2016). *Progress: a reconstruction*. Londres: Polity Press.
- Walker, C. (2015). *La rebelión de Túpac Amaru*. Lima: IEP.
- Wallerstein, I. (2005). *Análisis de sistema-mundo*. México: Siglo XXI.
- Weber, M. ([1905] 1984). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Sarpe.
- Wetter, G. (1963). *El materialismo dialéctico*. Madrid: Taurus.
- Wheelock, A. (1995). *Vermeer and the Art of Painting*. Nueva Heaven y Nueva York: Yale University Press.
- Winberg, O. (2017). Insult Politics: Donald Trump, Right-Wing Populism, and Incendiary Language. *European Journal of American Studies*, 12 (2). Recuperado de: <https://journals.openedition.org/ejas/12132#quotation>
- Wittgenstein, L. ([1953] 2017). *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Trotta.

Wolff, M. (2004). Hegel's Organicist Theory of the State: On the Concept and Method of Hegel's "Science of the State" (pp. 291-322). En Pippin, R. & Höffe, O. (eds.), *Hegel on Ethics and Politics. The German Philosophical Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wright, E.O. (1994). *Interrogating Inequality*. Londres: Verso.

Wright, E.O. (2015). *Understanding class*. Londres: Verso.

Zagrebelsky, G. (2008). *El derecho dúctil*. Madrid: Trotta.

Ziller, C. (2015). "The Pure People" versus "the Corrupt Elite"? Political Corruption, Political Trust and the Success of Radical Right Parties in Europe. *Journal of Elections, Public Opinion and Parties*, 25 (3), pp. 368-386.

Žižek, S. (1989). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.

Žižek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Žižek, S. (2015). *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Madrid: Akal.

Zurn, C. (2016). The Ends of Economic History: Alternative Teleologies and the Ambiguities of Normative Reconstruction (pp. 289-323). En Schmidt am Busch (ed.). *Die Philosophie des Marktes/The Philosophy of the Market, Deutsches Jahrbuch Philosophie*, 7. Hamburgo: Meiner Verlag.