

**IDEOLOGÍA Y REPRODUCCIÓN: UNA APROXIMACIÓN AL SISTEMA
EPISTEMOLÓGICO DE LA ALIENACIÓN**

José David Rodríguez Vásquez

Trabajo de grado para optar por el título de Licenciado en Filosofía

Director: Guillermo Bustamante Z.

Bogotá D. C

Universidad Pedagógica Nacional

Facultad de Humanidades

2023

Contenido

AGRADECIMIENTOS	3
INTRODUCCIÓN	5
CAPITULO I:	
EL OBJETO DE LAS RELACIONES SOCIALES DE PRODUCCIÓN	
Introducción	11
El sujeto determinante de la producción	12
Ideología y alienación	18
CAPITULO II:	
DE LO IMAGINARIO Y SUS RELACIONES	
Introducción	21
Marx y la crítica de la dialéctica hegeliana.....	21
La inversión de la Ideología.....	30
Determinación, Relación Social e Ideología.....	39
Sujeto: agente de la Ideología	51
CAPITULO III:	
REPRODUCCIÓN E IDEOLOGÍA	
Introducción	53
De la Ideología y sus relaciones.....	55
Epistemología de la alienación	59
CONCLUSIONES.....	67
REFERENCIAS.....	70

AGRADECIMIENTOS

En el gran mar de publicaciones académicas, un trabajo de grado es una simple partícula, algo ínfimo en el interior de la investigación científica. Sin embargo, este trabajo expresa el recorrido de una etapa universitaria y, en ese sentido, un proceso formativo que, para muchos, constituye el horizonte profesional: el propósito de vida concretado a través de la práctica, del oficio que resolverá, en cierto grado, el sentido de una vida. Entonces, los agradecimientos, no se reducen a la construcción de este trabajo, sino al conjunto de dicha etapa.

Empecemos. Doy gracias a mi familia y, en especial, a mis padres por su apoyo incondicional; agradezco a la militancia política y a los muchos amigos que encontré en ella; agradezco a mi estimado amigo Daniel Cortes, por ser, en múltiples ocasiones, lector y comentarista de mi trabajo y a mi querida amiga Isabela Forero por leerme y escuchar largos monólogos sobre mi investigación, aunque hayan sido temas desconocidos para ella. Por último, agradezco a mi apreciado maestro Guillermo Bustamante, por su tiempo, por brindarme la apertura a nuevos conocimientos y perspectivas profesionales. A todos ustedes, mi más honesto agradecimiento.

Estamos por la lucha ideológica activa, pues ella es el arma con que se logra la unidad interna del Partido y demás colectividades revolucionarias en beneficio del combate. Todos los comunistas y revolucionarios deben empuñar esta arma.

MAO TSE-TUNG

INTRODUCCIÓN

Si la construcción del futuro y la invención de una forma perennemente actual no es obligación nuestra, tanto más evidente resulta que tenemos que actuar sobre el presente.

KARL MARX, *Carta a Ruge*, 1843

Cuando pensamos acerca de la *reproducción* del modelo económico capitalista es inevitable remitirse el proceso de circulación expuesto en el Libro segundo de *El Capital* de Marx (2009), en especial en la tercera sección, en la que se aborda la conservación de la producción a partir del proceso de circulación del capital: dinero, mercancías, y de cómo éste posibilita la extensión, el inicio o, en último término, la reproducción de la producción y la acumulación de capital. Sin embargo, nuestra investigación, aunque haga referencia a la reproducción, no compromete estos elementos de la economía política, sino los mecanismo que lo soportan. Por ello, nuestro título hace referencia a la reproducción, pero no a los límites supuestos por los esquemas de la reproducción. Debe haber un estudio que no esté en las márgenes de dichos esquemas y revele esa estela inherente y espontánea de la producción, por la cual se sostiene la cohesión¹ interna de las relaciones sociales de producción, en las que está soportada la continuidad de la producción.

¹ El capital posee un carácter contradictorio en su interior; la crisis es inherente al modelo económico capitalista y, por ello, no existe acumulación armónica, sino, más bien, crisis crónicas de subconsumo. Para Marx (2009), la oferta y la demanda nunca coinciden o, si lo hacen, sólo es por casualidad; por lo tanto, no deben ser tomadas en cuenta con fines científicos, es decir, se debe considerar que no sucede. Eso quiere decir que el equilibrio o la concordancia es un efecto espontáneo de la producción. Y esto no implica, necesariamente, negar la existencia de una suerte de cohesión interna o, en otras palabras, una dialéctica materialista que exprese el movimiento y automovimiento de la producción.

Ahora bien, de qué manera las relaciones sociales de producción soportan la reproducción:

En la misma medida en que una sociedad no puede dejar de consumir, tampoco puede dejar de producir. Por eso, considerado en una interdependencia estable y en el curso continuo de su renovación todo proceso social de producción es, simultáneamente, un proceso de reproducción. (Marx, 1990, p. 520)

Desarrollemos el argumento de la cita: la fórmula: $D - etc. - D'^2$, en la que el capital dinerario inicial adelantado circula hasta su etapa final como capital dinerario excedente, expresa el aumento en el capital dinerario, a partir de M' : mercancía valorizada por el proceso de producción, la cual manifiesta el plusvalor llegado al aumento de dinero en la etapa final. En este primer ciclo de la circulación podemos ver dos cosas: reposición de capital y aumento cuantitativo.

El segundo ciclo del capital ilustra la circulación en sus dos fases opuestas: transformación del capital mercantil en capital dinerario y transformación del capital dinerario en capital mercantil; $P - Cc - P'^3$: la fórmula muestra la circulación como vehículo para el aumento de P , como capital productivo inicial versus P' , como capital productivo final que asume el segundo ciclo de la producción, y que es superior en carácter cuantitativo por el aumento de plusvalor, en la medida en que su inicio, como efecto de la mercancía producto de D' –aumento de capital dinerario reingresado a la esfera de la circulación por el que se llega a M – constituye la

² El primer ciclo del capital es: $D - M... P... M' - D'$. Este primer ciclo expone el aumento del capital dinerario a partir de la valorización de mercancías producto del proceso productivo, en el que se engendra el plusvalor.

³ La fórmula del segundo ciclo del capital es: $P... M' - D' - M... P'$. En este segundo ciclo hay dos variaciones: M , como mercancía valorizada y D como aumento excedente de capital dinerario inicial. Sin embargo, sin dicha variación, la circulación seguiría con su expresión: $M - D - M$, representada en: Cc (circulación). Aun así, la denominación de circulación sigue siendo la misma, a pesar de las variaciones, de tal suerte: $P - Cc - P'$, como lo señala Marx (2009, p. 660).

ampliación de la producción. El proceso de circulación en este momento tiene a M como mercancía intercambiada, pero con el aliciente de D', que expresa una mayor capacidad cuantitativa, y no con D como capital dinerario aun no aumentado por el proceso productivo. El primer ciclo tiene un aumento en la capacidad de consumo, pues resuelve en D' y, en cambio, el segundo ciclo tiene un aumento en la capacidad productiva al resultar en P'. Por ello, se dirá que en el primer ciclo el carácter principal de la reproducción es la reproducción del consumo y, en el segundo ciclo, el carácter principal de la reproducción es la reproducción de la producción.

El tercer ciclo de circulación de capital tiene por fórmula a: $M' - D' - M' \dots P \dots M'$. “Ahora bien, en III, el punto de partida no es el capital originario (...) sino más bien el capital valorizado, el valor de capital acrecentado con el plusvalor” (Marx, 2009, p. 669). La valorización de una mercancía depende del proceso de producción; sin embargo, qué sucede si dicha mercancía trae consigo el plusvalor de manera previa a la producción, es decir, que ha pasado previamente por un proceso de producción, el cual le ha proporcionado el carácter excedente del plusvalor y, nuevamente, esa mercancía es ingresada al proceso de circulación, en cuyo caso se encuentra con un nuevo proceso de producción. Esto no es reproducción de la producción a partir del aumento del capital productivo, ni reproducción del consumo mediante el aumento del capital dinerario, sino, más bien, aprovisionamiento: acumulación de capital mercantil. Y cómo funciona:

El capital mercantil ingresa en el proceso y se convierte en condición del mismo; aunque sea capital mercantil que deriva de otro proceso de producción debe existir con anterioridad al nuevo proceso. Por más que la segunda M' no sea solamente la forma mercantil de otro capital, sino de la fuerza de trabajo, ésta, a

su vez, se adquiere por medio de mercancías. El propio fondo del trabajo existe bajo la forma de mercancías (Marx, 2009, p. 668).

El capital mercantil exhibe el capital social, pues es el intermediario del capital dinerario y, a su vez, del capital productivo, por lo que concentra tanto la reproducción del consumo como la de la producción. Es un reflejo de la unidad cíclica del capital que resulta en acumulación, pues en todo caso la circulación siempre debe expresar aumentos para la reposición y continuidad: reproducción. Además, inicia con un carácter excedente, por ello, su inicio contiene el proceso en etapas anteriores (como supuesto) y desemboca de esa manera en más plusvalor en el capital mercantil.

Con este breve oteo, ahora podemos plantear lo problemático: ¿en qué se soporta el proceso de circulación de capital? La respuesta parece simple, a saber: relaciones de intercambio. Sin el intercambio de mercancías no es posible la circulación de mercancías. Entonces, ¿debemos ir al estudio de las relaciones de intercambio en el capital, para comprender el soporte de la reproducción? Tampoco. En vez de las relaciones de intercambio, hay que mirar el lugar en el cual se encuentran, en el conjunto del proceso social de producción, es decir, las relaciones sociales de producción y su reproducción: el profuso fondo bajo el cual se desprende la continuidad de la producción y, en consecuencia, su circulación; o, en otras palabras, hay que reconocer que las relaciones de intercambio son un tipo específico de relaciones sociales del proceso social de producción capitalista y, en ese orden de ideas, son subordinadas. Por ello, hay que ir más allá de las relaciones de intercambio y situarse en el campo de las relaciones sociales de producción, con el fin de explorar cómo opera la reproducción en ellas. Para ello, partimos de la hipótesis de que existen tres mecanismo para las reproducción de las relaciones

sociales de producción, a saber: la explotación, la represión y la ideología, como lo expone Louis Althusser en el texto *Sobre la reproducción* (2015).

El conjunto de la obra de Marx expone de manera explícita la estructura y operación, tanto de la represión, como de la explotación; sin embargo, la ideología es un asunto aún “oscuro”, cuyo lugar de estudio es el de un campo poco explorado: el *materialismo dialéctico*. En él se han develado las múltiples ausencias críticas de la teoría marxista, entre ellas: una teoría materialista del conocimiento. Para comprender el asunto de la ideología es necesario partir de la teoría social marxista, pero su desarrollo nos llevará a un campo difuso para cualquier estudio con aspiraciones científicas: *el sujeto*. Una teoría del sujeto resulta un lugar de escozor, un punto de quiebre para todo análisis social. Y, aun así, creemos que es el lugar que puede nutrir la comprensión de la ideología como elemento del materialismo dialéctico, y, asimismo, por el cual se hará más próximo el sistema epistemológico de la alienación. Esto último, en el entendido de que la ideología no es puro sueño, no es una quimera, ni se limita a un carácter representacional descontextualizado de la condición material del mundo. Más bien, la ideología es, en su totalidad, material y, además, posee un estatuto epistemológico que posibilita la interpelación en la psique humana: es *inherentemente inteligible* para el hombre.

Entonces, nuestro asunto es mirar cómo opera la ideología en tanto mecanismo para la reproducción de las relaciones sociales de producción del proceso social de producción capitalista. Y nuestras hipótesis son que la ideología:

1. tiene un estatuto epistemológico;
2. su estudio compromete necesariamente al sujeto;

3. no es representacional, como lo sugieren los estudios desde la ortodoxia marxista⁴;
4. su estudio, de manera ulterior, permitirá alimentar la comprensión de la estructura de la alienación.

Con esto en mente, haremos un recorrido breve por algunos elementos de la teoría marxista, para, posteriormente, ir al punto neurálgico: la ideología en general, la ideología de las ideologías.

⁴ Aunque Marx no haga parte de la ortodoxia marxista, porque es su fundador, si podemos señalar que en los textos en los que él hace referencia a la cuestión de la ideología toma el concepto en un sentido representacional; por ejemplo, en: *La Sagrada Familia* (1844), los *Manuscritos del 44* (1844) y *La ideología alemana* (1845). En el caso de Althusser encontramos: *Sobre la reproducción* (texto póstumo publicado en 2015) e *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* (año de publicación original: 1970). También está el caso de François Chatelet y Henri Lefebvre, con su obra: *Ideología y verdad* (publicación original en 1968). Estos son sólo algunos casos, entre muchos otros.

CAPITULO I: EL OBJETO DE LAS RELACIONES SOCIALES DE PRODUCCIÓN

Introducción

La ideología tiene una base material que se puede ver en los diferentes elementos que componen las instancias del proceso productivo. Por ello, en este capítulo haremos un barrido por dichos elementos, con el fin de desglosar algunos aspectos de la estructura de las relaciones sociales de producción. Así, vislumbraremos las características de las relaciones sociales de producción, los elementos que confluyen en ellas y cómo éstos operan.

El ejercicio propuesto para este apartado irrumpe en las categorías de la economía política y, desde ahí, pretende avanzar hasta el campo de la ideología, en especial, en los postulados althusserianos sobre el tema, en los que se expresa una duplicidad: la ideología es la representación imaginaria de las condiciones imaginarias de nuestras relaciones sociales de producción (Althusser, 2015): es decir, *la ideología siempre es ideología de la ideología*.

Ahora bien, previo a llegar a exponer el punto se propone el siguiente recorrido: características de las relaciones sociales de producción, categorías de la economía política que posibilitan las condiciones de la producción para la relaciones de los agentes inmersos en el proceso productivo, aproximación a la sujeción de la ideología a partir de los elementos estructurales de la producción y composición orgánica del capital para identificar el lugar en el que opera la ideología en el marco de las relaciones sociales.

El sujeto determinante de la producción

Los mecanismos por los cuales se asegura la reproducción de las relaciones sociales de producción capitalistas son los que engendran un modo particular de división social técnica del trabajo. Las relaciones de producción capitalista:

- Asignan las funciones de los agentes y las cosas en el proceso de producción.
- Jerarquizan las relaciones de mando y subordinación.
- Constituyen un tipo particular de propiedad.
- Engendran las condiciones por las cuales se asegura la reproducción del proceso social de producción.
- Determinan modos de interpelación entre los agentes de la producción.
- Sostienen las contradicciones de las relaciones sociales determinadas por la producción.

Asumir este carácter distribuidor y definidor, como lo señala Althusser (2004), elimina la imagen ingenua acerca de las relaciones sociales que se establecen en las relaciones de producción:

la estructura de las relaciones de producción determina lugares y funciones que son ocupados y asumidos por agentes de la producción, que no son jamás sino los ocupantes de estos lugares, en la medida en que son los “portadores” (Trager) de estas funciones. Los verdaderos “sujetos” (en el sentido de sujetos constituyentes del proceso) no son, por lo tanto, estos ocupantes ni sus funcionarios, no son, contrariamente a todas las apariencias, a las “evidencias” de lo “dado” de la antropología ingenua, los “individuos concretos”, los “hombres reales”, sino la definición y la distribución de estos lugares y de estas

funciones. Los verdaderos “sujetos” son estos definidores y esos distribuidores:
las relaciones de producción (y las relaciones sociales, políticas e ideológicas).
(p. 194).

No son los hombres concretos los que definen los lugares o funciones que son ocupados, sino las relaciones de producción. Si bien hay una élite política y económica en el poder, ella no determina la ulterior división del trabajo y las relaciones de explotación que allí acontecen. Es, más bien, la estructura en la cual se encuentran estos sujetos la que determina tal condición.

En el proceso de producción se define la distribución de las tareas para la actividad de la producción y, a su vez, para su continuidad; uno de los principales elementos para la constitución del proceso de producción es la escisión entre subordinado y subordinador, entre quienes poseen los medios de producción y quienes cuentan únicamente con su fuerza de trabajo para subsistir. Tal escisión permite establecer el lugar de algunos de los principales agentes de la producción. Con todo, ella no ocurre, de manera alguna, por una cuestión volitiva, pues estos agentes están determinados por el carácter social que el proceso social de producción imprime en ellos. Por ejemplo, si en un periodo de tiempo determinado el obrero Y, con arduo esfuerzo, logra adquirir una propiedad y generar un rédito sobre ella teniendo como base la fuerza de trabajo de un empleado X, aunque Y ya haya estado en la condición de desposeído, en esa circunstancia de mando seguirá tomando el valor producido por el tiempo de trabajo del empleado X, manifestado en el producto producido. En otras palabras, el empleado X seguirá obteniendo como salario una parte del producto producido, es decir, continúa la succión del valor que expresa el trabajo del obrero, en la mercancía que resulta en manos del poseedor. De tal suerte, las funciones que desempeña el agente en el proceso de producción encarnan, bien

sea, al capital o al trabajo asalariado, lo cual expresa su relación sobre la propiedad de los medios de producción.

La escisión entre el producto del trabajo y el trabajo mismo, entre las condiciones objetivas de trabajo y la fuerza del trabajo subjetiva era, por tanto, la base de hecho dada, el punto de inicio del proceso capitalista de producción. (Marx, 1990, p. 529)

De tal manera, el punto de inicio del proceso capitalista de producción está mediado por la conjunción entre la fuerza de trabajo y los medios por los cuales ésta se realiza; la conjunción entre el capital variable (compra de la fuerza de trabajo) y el capital constante (medios de producción) es la condición necesaria para la producción y, a su vez, pilar fundamental para la reproducción del proceso de producción. La reproducción es el efecto de renovación, continuidad de la producción y, por su parte, las relaciones sociales de producción son las que aseguran tal reproducción. Entonces, todo proceso de producción es, simultáneamente, proceso de reproducción en la medida en que es, al mismo tiempo, proceso de producción de las relaciones sociales de producción, pues toda producción social está sometida a las relaciones sociales estructurales.

Ahora bien, ¿cómo se asegura la reproducción de las relaciones sociales de producción? El núcleo de la producción está determinado por su base material, por su estructura y por lo que es condición necesaria para la producción, a saber: relaciones sociales que se reproducen. Por un lado, los medios de producción como base material requieren del trabajo, del tiempo y de las capacidades de un agente para, mediante los medios de producción, generar materias primas y productos de consumo, operar herramientas o elaborar métodos de optimización para la producción. Independientemente del área o lugar que se ocupe (ingeniero, operario, obrero,

entre otros), todos comparten el hecho de no ser propietarios de los medios de producción, por ello, en último término, todos son proletarios. Todos ellos ceden su fuerza de trabajo a cambio de un beneficio económico en el que generan la acumulación objetivada y ajena a ellos para, de esa manera, obtener los medios necesarios de subsistencia y darles continuidad a sus labores dentro de la producción. En el obrero se configura la explotación por el efecto del doble consumo y la plusvalía: en el proceso de producción hay consumo de la fuerza de trabajo del obrero (consumo productivo) y éste, a su vez, consume productos de la producción, a cambio del dinero producto de su trabajo (consumo improductivo); este es el ciclo que asegura la reproducción de la fuerza de trabajo: el obrero vende su fuerza de trabajo para proveerse de los elementos necesarios de subsistencia, mientras el capitalista obtiene los beneficios del consumo de la fuerza de trabajo para la producción que, posteriormente, será reflejo de acumulación. Por ello, se dirá que el sujeto agente de la producción y su eventual explotación son el elemento fundamental de la base material de todo proceso de producción capitalista, pues en él se concentra el sostenimiento y la acumulación de la propiedad burguesa. Sin embargo, es indispensable hacer notar el hecho de que el consumo individual, tanto productivo, como improductivo del obrero, representa, simultáneamente, la producción y reproducción del agente de producción más indispensable para el capitalista: el obrero mismo, como lo señala Marx (1990):

El capital variable no es, pues, más que una forma histórica particular de manifestación del fondo de medios de subsistencia o fondo de trabajo que el obrero requiere para su autoconservación y reproducción y que en todos los sistemas de producción social debe constantemente producir y reproducir.
(Marx, 1990, p. 522)

Un elemento para la reproducción del proceso de producción es la reproducción del capital variable, fuerza de trabajo, agente asalariado. Tal reproducción se asegura: primero, al sostener un estado de cosas por medio de la propiedad burguesa; segundo, al mantener la apariencia de independencia del asalariado a partir de la ficción jurídica del contrato y la figura cambiante de patrón, jefe, responsable. Mientras el consumo referente a la subsistencia del obrero es consumo individual para él, para el capitalista, en cambio, este consumo es improductivo; el consumo productivo y el consumo individual del obrero difieren, pues, de manera total. En el primer caso el obrero actúa como fuerza motriz del capital y pertenece al capitalista; en el segundo, se pertenece a sí mismo y ejecuta funciones vitales al margen del proceso de producción. El resultado de uno de esos consumos es, por un lado, la vida del capitalista y, por el otro, la vida del obrero mismo (Marx, 1990). Y la categoría culminante para la concreción del trabajo excedente expresado como plus trabajo y, posteriormente, reflejo de acumulación para el capitalista es la ‘jornada laboral’, aquella que manifiesta la finalidad constituyente del capitalismo, a saber, la extracción de plusvalor.

La succión de la vitalidad del trabajo vivo del obrero sostiene la acumulación capitalista y dicha succión comprende el trasfondo constitutivo de la reproducción mediante la explotación, pues la división de la jornada laboral en trabajo necesario y plus trabajo, la magnitud total de la jornada de trabajo como expresión de plusvalor absoluto y el método parasitario del plusvalor relativo, como medio de apropiación de mayor plusvalor son, consiguientemente, los elementos por los cuales, en tercer lugar, es posible la reproducción de capital variable, fuerza de trabajo a partir del efecto de acaparar a aquel sujeto no constituyente de la producción, pero en el que ella se apoya: como una suerte de sujeto soporte⁵. “La producción de plusvalor, o sea, la

⁵ Consideración sobre el capital variable: mencioné funciones del capital variable, entre ellas la posibilidad de reproducir los medios de subsistencia del obrero y, además, el origen del capital variable,

extracción de plusvalía constituye el contenido específico y la finalidad de la producción capitalista, dejando de lado la transformación del régimen de producción mismo, emanada de la subordinación del trabajo al capital” (Marx, 1990, p. 277).

Nuestro análisis considera tres elementos: político, ideológico y económico (inherente a la producción capitalista). En esta primera etapa estamos haciendo énfasis en este último, pues en él se da el sostenimiento de un estado de cosas necesarias para la continuidad del modelo productivo.

Resumamos: la propiedad burguesa trae como resultado la escisión entre asalariado y capitalista y, a su vez, en ella se configura la división social del trabajo. La sociedad crea funciones comunes para un determinado número de individuos en las que se desarrolla una rama de la división social técnica del trabajo dentro de la sociedad: asalariado, por un lado, y capitalista, por el otro. Sin embargo, en cualquiera de ellas también se presentan divisiones, bien sea para la distinción de funciones o, si se quiere, por el lugar que ocupan en el proceso social de producción que, de manera diametral, representa una distinción en el tipo de agente de la producción; por ejemplo: se puede dar el caso de que proletarios compartan o no funciones, conforme al tipo de actividad productiva y, aun así, el lugar que ocupan seguirá siendo el mismo, de igual forma ocurre entre los capitalistas. Pero, entre capitalistas y proletarios no existe lugar común de funciones en las relaciones sociales de producción, debido a la relación de propiedad que tienen unos, de la cual carecen los otros.

es decir, la manera en la cual se constituye y la mediación que cumple la extracción del plusvalor al establecer las magnitudes de valor de la jornada laboral.

Ideología y alienación

Para empezar, hablemos del consumo individual. Éste se refugia en la independencia como primer esbozo de una imagen de libertad (aparente), que desconoce la determinación del proceso social de producción sobre las relaciones sociales de producción, en el marco de la división social del trabajo.

El reflejo de las condiciones económicas en forma de principios jurídicos es también, forzosamente, un reflejo invertido: se opera sin que los sujetos agentes tengan conciencia de ello; el jurista cree manejar normas apriorísticas, sin darse cuenta de que estas normas no son más que simples reflejos económicos; todo al revés. Para mí, es evidente que esta inversión, que mientras no se la reconoce constituye lo que nosotros llamamos *concepción ideológica*, repercute a su vez sobre la base económica y puede, dentro de ciertos límites, modificarla. La base del derecho de herencia, presuponiendo el mismo grado de evolución de la familia, es una base económica. (F. Engels, 1890)⁶

La concepción ideológica es la representación invertida, imaginaria de las relaciones sociales estructurales, por la que no es posible generar un juicio que comprenda las determinaciones reales de tales relaciones. Mientras el esclavo romano estaba atado con cadenas a su propietario, el obrero asalariado está atado por hilos invisibles al capitalista que reviste a un modelo en el que se manifiesta un todo orgánico, por el cual se establece el conjunto de las relaciones sociales de producción: “toda forma de producción engendra sus propias

⁶ Carta a KONRAD SCHMIDT (en Berlín Londres, 27 de octubre de 1890). Recuperado de: [F. Engels \(27 de octubre de 1890\): Carta a Konrad Schmidt, en Berlin. \(marxists.org\).](https://www.marxists.org/es-ec/textos/engels/1890/10/27.htm)

instituciones jurídicas, su propia forma de gobierno [...] un todo orgánico” (Marx, 2008, p. 287). Un todo orgánico alimentado por las determinaciones de las relaciones sociales de producción, por las que se pierde, en gran medida, la aprehensión de las condiciones reales del mundo. Si bien, la enajenación es una condición para la aprehensión del mundo, la determinación de las relaciones sociales de producción, por su parte, es aquello por lo cual el hombre se auto-enajena y sólo concibe sus relaciones sociales en la determinación de las relaciones sociales de producción.

(...) el capital es trabajo muerto que, como vampiro, revive únicamente chupando trabajo vivo y que vive tanto más cuanto más trabajo vivo chupa. El tiempo, durante el cual trabaja el obrero, es el tiempo durante el cual el capitalista consume la fuerza de trabajo adquirida. Si el obrero consume para sí el tiempo a su disposición, roba al capitalista. (Marx, 1990, p. 220)

El trabajo necesario y el plus trabajo se confunden en este todo orgánico que parasitariamente se alimenta de los agentes productores de trabajo; pero, además, absorbe a partir de su estructura –infraestructura y superestructura (Althusser, 1974)– el desarrollo psíquico-social en la vida del obrero. La determinación orgánica de la sociedad capitalista se da en la unidad entre: fuerzas productivas y relaciones de producción con los niveles jurídico-político e ideológico del Estado.

La infraestructura sostiene la estructura de la sociedad capitalista; por ella, se establecen los niveles jurídico-político e ideológico, que constituyen la superestructura: lugar que alimenta la representación imaginaria de las condiciones económicas y desarrolla la concepción ideológica del mundo para el obrero, que irrumpe en la psique y camufla las posibilidades de entender las relaciones sociales de producción en las determinaciones reales de su existencia. Es la gran

empresa del pensamiento enajenado, extrañado de sí e indiferente de las determinaciones de su origen o lugar: aquel por el cual la abstracción de todo lo exterior al pensamiento es mera enajenación. Este es el pensamiento al que le resulta extraño y hostil el mundo, pues no le pertenece y, por ello, al captar elementos dentro de él los pone, mediante la abstracción, fuera de ellos mismos: desprovistos de la condición que les es propia. O, en palabras más simples: es aquel que transforma el objeto real en imaginario. Las relaciones sociales de producción reproducen pensamiento enajenado y, adicionalmente, nosotros nos representamos de manera invertida, imaginaria, tales relaciones; es decir, tenemos una concepción ideológica: nos representamos de manera imaginaria las relaciones sociales imaginarias de nuestras condiciones reales de existencia (Althusser, 2015).

CAPITULO II: DE LO IMAGINARIO Y SUS RELACIONES

Introducción

Hagamos un paréntesis para explorar en qué sentido decimos que nos representamos de manera imaginaria las relaciones sociales imaginarias de nuestras condiciones reales de existencia. Primero, nos representamos algo de manera imaginaria cuando lo ponemos fuera de las determinaciones reales de su existencia. Para entender esto, hay que desglosar la estructura en la cual opera la ideología; en tal sentido, este capítulo se propone hablar del orden en el cual se articulan las fuerzas productivas con las relaciones de producción: esbozar la anatomía del capital y, con ello, las formas en las cuales opera y se ubica la ideología.

Empecemos por la crítica a la dialéctica hegeliana, en específico, en la segunda parte del Tercer manuscrito: *crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general*⁷, pues en ella se manifiesta el elemento en cuestión.

Marx y la crítica de la dialéctica hegeliana

Para Marx, la dialéctica hegeliana se reduce a una mera abstracción en la que el mundo y sus contradicciones están arrojados al campo del concepto o de la idea. El extrañamiento es producto de la oposición entre el pensamiento abstracto y los elementos del mundo, pues, por un lado, la riqueza, el poder estatal, etcétera, al ser puestos como entidades ideales se han convertido en objetos enajenados y, por otro, el pensamiento abstracto se ha apropiado de algo

⁷ En: Marx, K. (1972) *Manuscritos: economía y filosofía*. Trd., F, Rubio Llorente. Madrid: Alianza Editorial.

que le resulta extraño: fuera de sí mismo. Precisemos este punto. Tanto la riqueza, como el poder estatal se encuentran en el mundo, en la realidad del hombre; hacen parte de aquello que el hombre evidencia en la práctica y que contiene un carácter material. El hombre “sabe” qué es la riqueza, a partir de las implicaciones prácticas de ésta en su vida o, si se quiere, de acuerdo con las condiciones de posibilidad que puede representar, como: rodearse de lujos, evitar trabajar para obtener su sustento, delimitar sus funciones en el proceso social de producción, etcétera. Ahora bien, el pensamiento enajenado, al abstraer la riqueza, la despoja de sí, de sus determinaciones, de su lugar de origen y, a la vez, del campo práctico: en el que cobra significado para el hombre. La riqueza es un objeto enajenado en la conciencia del hombre, a causa de la abstracción como proceso que efectúa el extrañamiento de sí. Esto implica una apropiación del mundo mediante el pensamiento.

El primero emerge de la manera más clara en la Fenomenología, como cuna de la Filosofía hegeliana. Cuando él concibe, por ejemplo, la riqueza, el poder estatal, etcétera, como esencias enajenadas para el ser humano, esto sólo se produce en forma especulativa... Son entidades ideales y por ello simplemente un extrañamiento del pensamiento filosófico puro, es decir, abstracto. [...] Es justamente del pensamiento abstracto de donde estos objetos están extrañados y es justamente al pensamiento abstracto al que se enfrentan con su pretensión de realidad. (Marx, 1972, p. 187)

El pensamiento abstracto lleva los objetos del mundo a la conciencia (el pensar en cuanto tal), pues en la abstracción se pretende ir al objeto desprovisto de determinaciones; en último término, al objeto en sí. En ese orden de ideas es que ocurre la oposición. El objeto no es más un objeto determinado por su relación con el hombre, por su carácter material, por ser objeto

para sí, sino, más bien, objeto en cuanto tal. Es decir, pasamos del objeto como extensión del hombre al objeto como esencia, al objeto en cuanto tal. Y aunque: “Hegel entiende el extrañamiento, respecto de sí mismo la enajenación esencial, la desobjetivación y desrealización del hombre, como un ganarse a sí mismo, como manifestación esencial, como objetivación, como realización” (Marx, 1972, p. 201), para Marx, de manera contraria, esta negación de la materia es una quimera en el camino por afirmar el pensamiento, por realizar al hombre en el mundo⁸. Para Marx, este es el elemento por el cual se confirma el pensamiento hegeliano como abstracción.

El objeto del mundo se encuentra fuera de sí en el pensamiento abstracto. Y la oposición es producto de las pretensiones del pensamiento abstracto por apropiarse de lo real, de aquello que se le contrapone.

El extrañamiento, que constituye, por tanto, el verdadero interés de esta enajenación y de la supresión de esta enajenación, es la oposición de en sí y para sí, de conciencia y autoconciencia, de objeto y sujeto, es decir, la oposición, dentro del pensamiento mismo, del pensamiento abstracto y la realidad sensible o lo sensible real. (Marx, 1972, p. 188)

La contradicción ocurre dentro del pensamiento: la realidad sensible se opone al pensamiento abstracto dentro del mismo pensamiento. Esta descripción superficial es el primer elemento para acercarnos a la crítica de Marx. Recapitulemos: primero, el objeto es desprovisto de sus determinaciones para ser llevado al campo de la abstracción; segundo, en el pensamiento

⁸ Marx no se proponía publicar las “Tesis sobre Feuerbach”. Se encuentran en su “Cuaderno de notas”, correspondiente a los años 1844-1847 y llevan el título “Sobre Feuerbach”. Al editarlas en 1888, Engels introdujo algunos cambios, con el fin de hacerlas más comprensible para los lectores. El título de “Tesis sobre Feuerbach” se debe al Instituto de Marxismo-Leninismo.

abstracto el objeto se encuentra enajenado y en oposición con el pensamiento; y, por último, la pretensión del pensamiento abstracto de apropiarse de lo real, de aquello que no le es propio y que, por el contrario, se le contrapone, constituye la oposición en su interior.

Avancemos. El mundo en el que vive el hombre no es la conciencia. No es un mundo de esencias o de abstracciones. Pero, aun así, Marx reconoce que, en el desarrollo histórico del hombre, éste ha constituido diferentes tipos de elementos para su supervivencia, para la elaboración de estructuras sociales, etcétera, los cuales han sido una suerte de manifestación de la naturaleza del hombre, de su humanidad. Por ello, surge la siguiente denuncia: las elaboraciones del hombre son producto de su pensamiento, por lo tanto, provienen de un proceso de abstracción previo. Aquí radica la doble alienación (volveremos sobre este punto).

En Hegel de tal modo [...] la sensibilidad, la Religión, el poder del Estado, etc., son esencias espirituales, pues sólo el espíritu, es la verdadera esencia del hombre, y la verdadera forma del espíritu es el espíritu pensante, el espíritu lógico, especulativo. (Marx, 1972, p. 189)

Marx concede este punto, pues hace parte de su denuncia. Encontramos, por ejemplo, a la religión como aquello en lo que se enajena al hombre, aunque antes ésta haya sido constituida desde el pensamiento del hombre. Hegel despoja a la religión de su carácter enajenante a partir del proceso de abstracción; es decir, la enajena y con ello la despoja de su carácter enajenante. La religión es desprovista de sus determinaciones y es puesta como objeto en sí. Ahora bien, la religión en este proceso pasa de ser manifestación del pensamiento abstracto del hombre a objeto enajenado por el hombre. Pero, como es producto del mismo pensamiento enajenado, en consecuencia, no es un salir de la enajenación o ir a la enajenación, sino un volver al lugar

que constituye su carácter enajenante; en último término, la religión es retrotraída al momento de su nacimiento.

La religión es producto de la enajenación, y ahora es objeto de la conciencia; la conciencia tiene por objeto algo que es producto de la enajenación. Este es el punto que utiliza Marx para abrir el camino de su crítica a la profundidad del pensamiento hegeliano desde la idea de autoconciencia como superación de la enajenación, pues la conciencia, al ponerse a ella misma como objeto de reflexión, se vuelve autoconciencia de una conciencia objetivada. Observemos con atención esta idea. Insistamos con el ejemplo de la religión:

Si yo sé que la Religión es la autoconciencia enajenada del hombre, sé confirmada en ella no mi autoconciencia, sino mi autoconciencia enajenada. Sé, por consiguiente, que mi yo mismo, la autoconciencia correspondiente a mi esencia, no se confirma en la Religión, sino más bien con la Religión superada, aniquilada. (Marx, 1972, p. 198)

La religión es un producto de la conciencia que se ha manifestado en el mundo y cuando la conciencia vuelve sobre ella está volviendo sobre una extensión de sí misma, es decir, la conciencia se toma por objeto así misma al despojar a la religión de su carácter sensible mediante la abstracción. Ella cree que al despojarla de lo sensible la enajena y la supera en la autoconciencia de esa enajenación, pero, en realidad, lo que pasa es que la religión está de nuevo en el lugar por el cual es enajenación. De tal manera, la autoconciencia no supera esta enajenación ya que es autoconciencia de una aparente enajenación y no reconoce el lugar de origen del carácter enajenante de la religión. En otras palabras, la conciencia, para ir al objeto en sí, lo despoja de sus determinaciones sensibles, en la que se efectúa un retorno del objeto al

sí mismo; superar esta enajenación es producto de una conciencia consciente de su propia objetivación; una autoconciencia:

Para ella lo negativo del objeto o la autosuperación de éste tiene un significado positivo o, en otros términos, ella conoce esta negatividad del mismo porque ella se enajena a sí misma, pues en esta enajenación ella se conoce como objeto o conoce al objeto, merced a la inseparable unidad del ser-para-sí, como sí misma.
(Marx, 1972, p. 196)

La cualidad superada es lo real y se cree que con esta superación (negación) de lo real desaparece la envoltura del objeto y se llega a lo que realmente es el objeto, al objeto en sí, a la esencia del objeto. Posteriormente, la conciencia reconoce que esta superación es producto de la enajenación del objeto pensado, pues éste no ha dejado de ser objeto para sí. Esto último, la conciencia que objetiva la superación de lo real es la autoconciencia, como una suerte de segunda superación o autosuperación. Llegar a la esencia del objeto es negar lo real que hay en él y, posteriormente, negar que para llegar a esa esencia se enajenó al objeto. Se niega lo real y la enajenación.

Parece que Marx cuestiona esto de dos formas: primero, indica que en el proceso de abstracción el objeto no ha dejado de ser objeto para sí, aunque se lo despoje de su carácter sensible; y, segundo, la superación de la que habla Hegel no altera lo real: siempre se da en el pensamiento. Un objeto como la religión tiene su origen en ser objeto para sí, pues es constituida por y para el hombre, entonces situar a la religión como objeto de la conciencia para despojarla de su envoltura o de su imagen aparente implicaría reconocer que la religión como objeto en sí es objeto para sí: la religión quiere dar cuenta del origen y constitución del mundo y el hombre, sin ir afuera del pensamiento del hombre. Y, en cambio, la naturaleza ha materializado tal

origen o constitución sin dar cuenta de ello por ella misma; el hombre tiene que ir a la naturaleza y observarla para poder rastrear tales acontecimientos. Ahora bien, la negación de la negación, es decir, la negación de lo sensible y de la enajenación del objeto por la autoconciencia no ha superado al objeto para sí, al objeto como enajenado y, más bien, su superación se ve mediada en lo aparente: “Así en Hegel la negación de la negación no es la confirmación de la esencia verdadera mediante la negación del ser aparente, sino la confirmación del ser aparente o del ser extrañado de sí en su negación” (Marx, 1972, 197). Por ello, Marx señala a la autoconciencia como autoconciencia enajenada.

La religión no es objeto en sí, sino objeto para sí. Por este motivo, la pretensión de tomar a la religión como objeto de la conciencia, dejando de lado su origen, no es ir al ser verdadero de la religión, sino a su imagen aparente y confirmarla mediante la negación. Esto, además, anticipa el hecho de que la conciencia sólo repele al objeto real en cuanto que real, pero no en cuanto objeto enajenado u objetividad extrañada. En último término, la conciencia repele lo que no está a su merced, lo que no es objeto para sí, por ello traer el objeto hacia ella siempre debe implicar un retorno al sí mismo, porque de otro modo no lo puede objetivar y superar. Todo objeto de la conciencia es objeto para sí y la búsqueda o pretensión de ir al objeto en sí es falsa, en la medida en que nunca se renuncia al objeto para sí. Y el problema con la religión es que ella ya está constituida como objeto para sí; a ella se le enajena sin despojarla de su carácter enajenante, por lo que aplicar la dialéctica de la negación de la negación para llegar al en sí de ella trae consigo una imagen aparente, que aún se sostiene como enajenación; una autoconciencia de la enajenación de la religión en la conciencia, a la cual se le escapa que la religión en sí misma es enajenación. Y, de nuevo, esto es lo que denomina Marx como: *autoconciencia enajenada*.

Veamos ahora la superación de lo real que no afecta al objeto real. En Hegel, la autoenajenación constituye la manifestación absoluta de la vida humana, por lo que la apropiación de la objetivación real de la esencia del hombre implica la aniquilación de la determinación enajenada del mundo objetivo en la superación de su existencia enajenada. Desglosemos esta idea. El hombre, al apropiarse de un objeto real tiene que eliminar sus determinaciones para llevarlo a la conciencia y, posteriormente, superar la existencia enajenada de este objeto en la negación de la autoconciencia, pues, ahí, en el pensamiento, la conciencia puede equivaler respecto de un ser-otro y superarlo, es decir, la conciencia supera lo real en el pensamiento, pues en él es en el único lugar en el que puede tener equivalencia con un ser-otro.

el pensamiento imagina ser inmediatamente lo otro que sí mismo, realidad sensible, y como, en consecuencia, también su acción vale para él como acción real sensible, este superar pensante, que deja intacto su objeto en la realidad, cree haberlo sobrepasado realmente. De otro lado, como el objeto es ahora para él momento de pensamiento, también en su realidad vale para él como confirmación de él mismo, de la autoconciencia, de la abstracción. (Marx, 1972, p. 200)

Marx denuncia esto, al indicar que la superación es dada sólo en el pensamiento y que, independientemente de que la esencia del hombre esté mediada por el pensamiento, el mundo en el que se desenvuelve, en el que tiene que satisfacer sus necesidades materiales y sobrellevar la vida, está constituido por materia y la única forma de negar o superar elementos dentro de este mundo sensible es en la praxis. En este punto, incluso, podemos anticipar la onceava de las “Tesis sobre Feuerbach”, en la que Marx señala: *Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.*

Por último, el hombre como lugar por antonomasia de la abstracción:

sólo ha liberado la naturaleza en cuanto cosa pensada. O para hablar un lenguaje humano, el pensador abstracto, en su contemplación de la naturaleza, aprende que los seres que él quería crear de la nada, de la pura abstracción, de la divina dialéctica, como productos puros del trabajo del pensamiento que se mece en sí mismo y no se asoma jamás a la realidad, no son otra cosa que abstracciones de determinaciones naturales. (Marx, 1972, 206)

La naturaleza es lo único que tiene una esencia contrapuesta al hombre. La manifestación del pensamiento abstracto del hombre en el mundo es extensión de él. En ese orden de ideas la naturaleza manifestada por el pensamiento abstracto es cosa pensada: objeto para sí, en fin, ese ser-otro en la conciencia. La naturaleza no se puede superar a sí misma y el hombre es quien potencialmente la supera. Por ello, es considerada defectuosa pues su esencia es algo otro de lo que ella carece y no puede dar cuenta. Es decir, la naturaleza es defectuosa en la medida que carece de pensamiento. Sin embargo, en Hegel prima el pensamiento, de tal manera este propone una inversión frente a la naturaleza: una inversión desde el espíritu, en la que se expresa el pensamiento como naturaleza, como lo natural.

En esta verdad ha desaparecido la naturaleza y el Espíritu se ha revelado como la Idea llegada a su ser-para sí, de la cual es el concepto tanto objeto como sujeto. Esta identidad es absoluta negatividad, porque en la naturaleza tiene el concepto su plena objetividad exterior, pero esta enajenación suya ha sido superada y el concepto se ha hecho en ella idéntico consigo mismo. (Marx, 1972, p. 207)

La naturaleza expresa todo aquello que ha intentado recrear o imaginar el pensamiento: la naturaleza recrea el pensamiento de forma exterior y eso, según Marx, es algo que reconoce Hegel, a pesar del ejercicio dialéctico que él le imprime. Marx quiere ir más allá de la cosa pensada, quiere exceder la contemplación de la abstracción liberada en el mundo, mediante una praxis revolucionaria que transforme lo real, al hombre real en sus relaciones determinadas, pero no de manera imaginaria, sino material.

Retomemos. Diremos que nos representamos de manera imaginaria las relaciones sociales imaginarias en la medida en que cualquier objeto del mundo se nos presenta de manera invertida, es decir, en nuestra consciencia. Y no hay otra manera en la cual se nos pueda presentar. Esto es necesario, si no, no existiría pensamiento, sin embargo, la manera en la cual nos hemos aproximados al mundo implica materialidad.

La inversión de la Ideología

La naturaleza expresa todo aquello que ha intentado recrear o imaginar el pensamiento: la naturaleza es el pensamiento de forma exterior (esto no quiere decir que la naturaleza sea producto del pensamiento, sino que ella crea de manera autónoma al pensamiento, mientras el pensamiento crea a partir del reflejo de la naturaleza; el pensamiento en un primer momento es recreación de la naturaleza) y, en tal sentido, la conciencia como lugar que resguarda al pensamiento es reflejo de la materia: la estructura de la ciencia, el grado de comprobación mediado por la experimentación de sensaciones, percepciones y representaciones dan cuenta de la íntima relación entre el conocimiento y la materia y del nivel de desarrollo a partir de determinaciones enteramente materiales; la base corpórea del hombre es la que permite su desarrollo en el mundo: la creación de estructuras sociales, arquitectónicas, etc., en las que su descendencia se apoya para el porvenir del futuro implican materialidad. El hombre engendra

desde su existencia material, es decir, su carácter material es lo que posibilita la potencialidad de crear y procrear: todas sus relaciones son materiales. De tal manera, parece que la base de la consciencia racional del hombre también implica materialidad. Por ejemplo, Engels (1974) afirma:

El que la materia desarrolle de su seno el cerebro pensante del hombre constituye, para él, un puro azar, a pesar de que, allí donde esto ocurre, se halla, paso a paso, condicionado por la necesidad. En realidad, es la naturaleza de la materia la que lleva consigo el progreso hacia el desarrollo de seres pensantes, razón por la cual sucede necesariamente siempre que se dan las condiciones necesarias para ello (las cuales no son, necesariamente, siempre y dondequiera las mismas). (p. 176).

La potencialidad racional del hombre esta soportada en una base material, a saber: en la determinación de las relaciones sociales determinadas en el proceso de producción. Es decir, en la estructura social, en la que las ulteriores relaciones que se desarrollan en ella se encuentran en la conciencia como reflejo invertido. Entonces, la idea abstracta, el objeto desprovisto de sus determinaciones materiales es un eufemismo para lo superfluo, en el que no se reconoce la base del pensamiento, el lugar de la conciencia, el origen de lo pensado y la implicación del pensamiento que, en último término, son todas materiales. De tal manera, la dialéctica de la negatividad es la dialéctica relativa a la conciencia del sujeto; si bien, en ella se comprende lo absoluto contenido en lo relativo y viceversa, es decir, la diferencia entre lo relativo y lo absoluto es, al mismo tiempo, relativa: toda ella está determinada en el sujeto; carece de carácter científico.

Marx, en *El Capital*, analiza al principio la relación más sencilla, corriente, fundamental, masiva y común, que se encuentra miles de millones de veces en la sociedad burguesa (mercantil): el intercambio de mercancías. En este fenómeno sencillísimo (en esta “célula” de la sociedad burguesa) el análisis descubre todas las contradicciones (es decir, el germen de todas las contradicciones) de la sociedad contemporánea. La exposición que sigue nos muestra el desarrollo (tanto el crecimiento como el movimiento) de estas contradicciones y de esta sociedad en la suma de sus partes aisladas, desde su principio hasta su fin. (V. I. Lenin, 1973, p.149)

Por su parte, la dialéctica materialista, aunque acepte el mismo postulado del todo contenido en la parte y la parte contenida en el todo, no tiene por principio ni fundamento la razón relativa al sujeto, más bien, cualquier expresión de materialidad nos lleva a la relación de las determinaciones del todo o la parte, bien sea en la contradicción o en la generalidad de las partes, como señala Lenin al hablar del análisis de Marx en *El capital*. Nuestra base es – expresémoslo de manera hegeliana– absolutamente material.

Ahora bien, la ideología, en tanto representación imaginaria, es relativa al sujeto, pero en cuanto representación imaginaria de las relaciones sociales imaginarias es ideología en general: aproximación a la ciencia de la ideología. Desarrollemos esta cuestión en favor de la ciencia materialista, claro está, en las justas proporciones que toda aproximación merece.

El modo particular en el cual se interpela al sujeto es resultado de la estructuración de la formación social y las relaciones existentes en ella, y determinadas por el modo de producción social; es decir, la ideología recluta sujetos inmersos en una formación social, pues, primero, una condición para ser sujeto es estar inmerso en una formación social o haber pertenecido a

ella y actuar conforme a ella, a pesar de estar aislado de cualquier contacto con ésta; incluso, reconocer los elementos generales mínimos de la interacción cotidiana. Por tanto y, en segundo lugar, la ideología solo interpela y actúa sobre los sujetos en la determinación de las relaciones sociales dadas en cualquier estructura social. Exploremos tal cuestión.

Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: éste es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas del siglo XVIII, las cuales no expresan en modo alguno, como creen los historiadores de la civilización, una simple reacción contra un exceso de refinamiento y un retorno a una malentendida vida natural. El contrato social de Rousseau que pone en relación y conexión a través del contrato a sujetos por naturaleza independientes tampoco reposa sobre semejante naturalismo. Esta es sólo la apariencia, apariencia puramente estética, de Las grandes pequeñas robinsonadas. (Marx, 1974, p. 33)

El hombre aislado que sobrevive y adquiere los medios de subsistencia propios de manera autónoma, al punto de elaborar relaciones sociales de producción por sí solo es uno de los mayores inventos creados por Rousseau; "... en su estado de independencia primitivo, no establecen entre sí lazos suficientemente constantes..." (Rousseau, 1993, p. 10). Esto, declara de manera vehemente Rousseau; ¿olvida, acaso, el doble aspecto de la relación en el contexto del hombre primitivo, por un lado, la relación que se establece de manera natural y, por otro, la relación construida socialmente? La primera viene acompañada de la necesidad y las carencias naturales, como alimento, refugio, entre otras, en las que los individuos para sopesar

tales necesidades se relacionan los unos con los otros en la limitación de las circunstancias dadas, pero esto no significa que dicha relación esté mediada por el interés individual, pues tal aspecto sólo se constituye en el ulterior desarrollo de la relación social, a saber, en la formación social o la sociedad civil. Este es un punto pasional e irreflexivo de Rousseau por el cual llegamos a una de las preguntas centrales: ¿desconoce él la construcción del refugio (hogar, casa)? Uno de los primeros elementos por los cuales se establece la propiedad y mediante el cual se esboza la constitución de fuerzas productivas, relaciones sociales y conciencia es la construcción de refugio. Este es el evento que anticipa el trabajo doméstico, que configura el trabajo a partir de la carencia natural de resguardo y tiene atada a su constitución la posibilidad de asegurar la procreación. El hombre primitivo que se desenvuelve de manera fortuita por la naturaleza no crea, ni procrea solo en función de sobrevivir como lo presenta Rousseau. Por el contrario, tiene aspiraciones más complejas y la satisfacción de sus instintos impulsa su redescubrimiento; en el crear y en el procrear se entiende como a un otro frente a la naturaleza: un extraño entre la maleza, revestido de sensaciones camina hacia sí mismo, hacia la conciencia de sí. “La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del mundo inmediato y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo” (Marx, 1970, p. 31). El camino hacia el sujeto y hacia las aspiraciones individuales es el camino de las relaciones sociales. En lo social se descubre al sujeto, pues éste es uno de los tantos productos de cualquier formación social.

El caso que nos presenta Rousseau devela al hombre aislado que puede crear y generar estructuras, que plantea en el exilio la relación social existente en la producción; ¿quién es este extraño que desafía la historia? Que no necesito de familia, ni de la amplificación de esta expresada por la tribu; dotado de lenguaje, pero sin otros; consciente del mundo y de su diferencia ante él: no es un hombre primitivo, sino, más bien, ya sujeto. Un hombre extraviado

de la sociedad es este extraño que desafía la historia. Las grandes pequeñas robinsonadas son una jocosa ironía, ya que había un detalle que en Rousseau no resultó relevante: el hombre aislado puede construir y generar estructuras tales como relaciones sociales de producción siempre y cuando previamente tenga contacto con un entorno social. Fracasa la fundamentación del estado de independencia del hombre con arraigo en la naturaleza. Ahora bien, la ilusión de independencia surge ya en sociedad y es producto de la interpelación ideológica.

Los modos de interpelar surgen en las relaciones sociales, pero éstas no los determinan. La determinación está asentada en la anatomía de cualquier formación social, es decir, en la producción. La ideología aparece en la simultaneidad efectuada entre la producción del proceso social de producción y su reproducción (esto para el caso de la ideología producto del modelo capitalista).

La ideología se ejecuta por los mecanismos por los cuales se reproduce cualquier proceso social de producción que, en el caso del modelo capitalista, son las relaciones sociales de producción. Esto quiere decir que la ideología sólo surge y se crea bajo el proceso social de producción, cualquiera que sea. Primero, sin proceso social de producción no existe ideología, pues esta surge a partir de este: la ideología encarna el modelo social de producción. Segundo, la ideología actúa en función de la reproducción del proceso social de producción, por ello, ¿la ideología es en sí misma el mecanismo por el cual se asegura la reproducción de cualquier proceso social de producción? Y, en el caso del modelo capitalista, los elementos que componen la Superestructura y/o Aparatos Ideológicos de Estado, ¿son extensiones de la ideología del proceso de producción capitalista? Tal cuestión carece de lógica, pues la ideología no es otra cosa que la representación imaginaria de las relaciones sociales de producción y cuya función está determinada por el carácter reproductivo del modelo capitalista. Es decir, la

ideología está asentada en el mismo funcionamiento de la reproducción; por ello, todo lo concerniente a la reproducción del modelo social de producción interactúa con la ideología. En tal sentido, la ideología es expresión de la sujeción estatal, por lo menos en lo que concierne al campo de la superestructura, y no al contrario.

Frente a las contradicciones del proceso productivo hay que reconocer cómo éstas dan cuenta de una necesidad que se debe suplir para darle continuidad al proceso productivo. La ideología es la representación imaginaria de las relaciones sociales imaginarias de nuestras condiciones reales de existencia y, en tanto esta aparece en la simultaneidad efectuada entre la producción del proceso social de producción y su reproducción, actúa como expresión de la continuidad del movimiento del proceso productivo capitalista: refleja la trasmutación, la transición de lo uno a lo otro y en cuyo tránsito se despoja de lo uno de forma parcial, puesto que hay continuidad de lo uno, aunque cubierta. Cubrimiento de lo uno en favor de lo otro. Pongamos la cuestión, en otros términos: el obrero alienado continúa explotado en favor de la jornada laboral, en favor del salario dispuesto para el tiempo requerido de su fuerza de trabajo. Y en ello se le va la vida misma, pues se le ha presentado el proceso productivo como la relación concomitante a los medios de subsistencia; entonces, es inherente al hombre insertarse en el proceso productivo, porque de esto depende su subsistencia: como si el hombre estuviera intrínsecamente ligado a una suerte de dependencia con el modelo económico capitalista. Y empero, ¿qué se suplió? O sea, qué suplimos para llegar a lo otro. Podemos hacer un rastreo histórico, sin embargo, se puede partir desde lo evidente, a saber: tiempo de trabajo impago. En favor del desarrollo del proceso de producción hay tiempo de trabajo impago: el tiempo determinado en la jornada laboral no refleja el valor del trabajo del obrero. El número de horas de trabajo no reflejan el valor producto del trabajo, porque de lo contrario no existiría la plusvalía ni, en consecuencia, la acumulación. Como ya hemos esbozada arriba, la división de

la jornada laboral entre trabajo necesario y plus-trabajo es un factor constitutivo del capitalismo; pero, además de ello, las determinaciones en cuanto al valor del trabajo hacen de este hecho el reflejo invertido de las relaciones de producción. Por un lado, se genera la distinción entre trabajo y fuerza de trabajo, en la que se describe la compra de la fuerza de trabajo versus el valor producido por el trabajo: el trabajo que tiene implicaciones materiales no es una mercancía como las demás, sino un multiplicador de valor. El trabajo es la única mercancía productora de valor (Marx, 1990).

Por otro lado, el valor de la fuerza de trabajo da cuenta de las condiciones necesarias para producir y reproducir al obrero. El valor de la fuerza de trabajo es aquello que mide las condiciones necesarias para que el obrero se presente al día siguiente en su puesto de trabajo y pueda desempeñar sus funciones laborales. Y una interpretación errónea de ello implica dejar de lado el carácter ideológico de las relaciones sociales de producción. Pues, en la transmutación de dicho valor en salario se da cuenta del componente ideológico inmerso en las relaciones de producción. Señalemos: el salario es un efecto ideológico de las relaciones sociales de producción.

El valor de una mercancía, cualquiera que sea, se mide a partir de la cantidad de trabajo vivo requerido para su producción. Ahora bien, al tomar la fuerza de trabajo como mercancía y determinar su valor se debe tener en cuenta una cierta duración de la vida del obrero y una cierta duración de la jornada laboral (Marx, 1990). Con ambas variables encontramos la fórmula: Y (tiempo de trabajo) produce X (precio de trabajo) que es igual a R (trabajo asalariado); distinto de Y (tiempo de trabajo) produce W (valor producido) igual T (valor mercancía). Esto quiere decir: el valor de la fuerza de trabajo difiere del valor producido por el trabajo. Por ejemplo, “el valor de la fuerza de trabajo en funcionamiento durante 12 horas es

de 3 chelines, un valor, para cuya reproducción necesita solo 6 horas. Su valor producido es, en cambio, de 6 chelines” (Marx, 1990, p. 494). De esta manera se concibe el trabajo asalariado y se sostiene el orden del proceso social de producción.

Se suele creer que el mercado donde se expresa el trabajo objetivado en dinero es el lugar que define el valor de la fuerza de trabajo; sin embargo, tal pretensión es imaginaria y surge de las formas de manifestación de las relaciones sociales de producción, por ello recalcábamos la categoría de salario. En el ejemplo descrito, la fuerza de trabajo funcionando 12 horas produce un valor o una mercancía cuyo precio es de 6 chelines, mientras la fuerza de trabajo obtiene un valor de 3 chelines como representación de la fracción total del tiempo de la jornada laboral, esto quiere decir que de las 12 horas de trabajo 6 le pertenecen al capitalista. Media jornada laboral es plus trabajo, es decir, es tiempo de trabajo no pago para el obrero, pero es tiempo de trabajo en favor de la acumulación capitalista. Hay, de esta manera, en el ejemplo descrito, 6 horas de trabajo impago que a primera vista aparecen como un absurdo, pues: ¿por qué no se da cuenta de dicha ausencia? ¿qué hay detrás del salario como categoría que manifiesta las relaciones sociales de producción? Y ¿por qué resulta tan complejo notar dicha ausencia? La ausencia hace referencia a la falta de remuneración, es decir, hay una ausencia de remuneración a partir del trabajo no pago; como ya hemos señalado, la finalidad constitutiva del capitalismo es la extracción de plusvalor, por la cual se asegura la base material de éste, a saber, la explotación.

Ahora bien, la categoría del salario unifica la división de la jornada laboral entre: tiempo de trabajo necesario y plus trabajo, unifica el trabajo remunerado y el impago. En ella se desdibuja la existencia de tal división en la jornada laboral. Al unificar, el salario saca de las proporciones materiales la división de la jornada de trabajo y encubre tal materialidad en la imaginaria

relación del obrero con el trabajo objetivado, con el dinero, por el cual no es posible ver la existencia del trabajo impago. El dinero encubre el trabajo impago a partir de la categoría de salario. De tal manera, el salario por el cual se figura la relación del obrero con el dinero es una categoría ideológica: encubre las determinaciones reales de la jornada laboral y representa de manera imaginaria el valor del funcionamiento de la fuerza de trabajo por el tiempo dispuesto en la jornada laboral.

Más aún, el salario como categoría ideológica trae consigo una representación imaginaria de las relaciones sociales de producción: el salario contribuye a desarrollar la individualidad, y con ella, el sentimiento de libertad, de autonomía y de autocontrol en el obrero y, a su vez, azuza la competencia mutua y recíproca. Nos acercamos cada vez más al punto neurálgico alrededor de la ideología; sin embargo, haremos de nuevo un alto para confrontar este lugar poco explorado de las relaciones sociales de producción. Prometemos retomar el punto una vez hayamos profundizado el contexto antropológico de la relación entre la ideología y las relaciones sociales de producción.

Determinación, Relación Social e Ideología

La ideología es material: ella se manifiesta en las prácticas del sujeto. Nuestra resolución o disputa contra una autoconciencia enajenada no es una inversión de la fórmula hegeliana, ni mucho menos una simple extracción en la que tomamos al objeto de reflexión y lo despojamos de la doble enajenación en la que es puesto por la conciencia; más bien, emprendemos la disputa en la manifestación de la ideología en las prácticas de los hombres, en las determinaciones de sus relaciones, en la constitución de rituales, en la generación de actos por los que se prefigura el sostenimiento y reproducción de las relaciones sociales de producción. Porque en esas prácticas se comprende el cambio profundo de la discusión, en la que no hay

una nueva aplicación para unos mismos conceptos, sino un reordenamiento estructural de la dialéctica hegeliana, a partir de la ciencia materialista.

[...] es propio de la ideología imponer (sin parecerlo, dado que son “evidencias”) las evidencias como evidencias que no podemos dejar de reconocer, y ante las cuales tenemos la inevitable y natural reacción de exclamar (en voz alta o en el “silencio de la conciencia”): “¡Es evidente! ¡Eso es! ¡Es muy cierto!” [...] sugerimos entonces que la ideología “actúa” o “funciona” de tal modo que “recluta” sujetos entre los individuos (los recluta a todos), o “transforma” a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por medio de esta operación muy precisa que llamamos interpelación, y que se puede representar con la más trivial y corriente interpelación, policial (o no) “¡Eh, usted, oiga!” (Althusser, 1974, pp. 55-58)

Todo desarrollo de las fuerzas productivas está acompañado del desarrollo de la ideologización de las relaciones sociales de producción; es decir, los desarrollos presentes en las fuerzas productivas determinarán el carácter ideológico de las relaciones sociales de producción por las que se expresa la división social del trabajo en el proceso productivo. Desarrollar las fuerzas productivas trae consigo un aumento de la productividad: implementación de nuevos mecanismos, máquinas, etc., para, por ejemplo, reducir el tiempo necesario para fabricar una mercancía. En este proceso, las cadenas del obrero son revestidas, primero, por el progreso y, luego, por el derecho. Pero el desarrollo de las fuerzas productivas también trae consigo cambios ideológicos en las relaciones sociales de producción; es decir, tal desarrollo implica una suerte de ideologización en la que los agentes de la producción funcionan como vehículo para que ésta se haga efectiva.

Se suele pensar que el desarrollo de las fuerzas productivas es conducente, por sí solo, de grandes transformaciones en el modelo económico, sin embargo, el quehacer de las expresiones revolucionarias pone en cuestión tal idea. En general, las expresiones revolucionarias cuestionan el ordenamiento de las fuerzas productivas en el proceso social de producción. Esto implica, primero, cuestionar las relaciones sociales de producción, pero no la necesidad de la producción; segundo, reconocer el desarrollo de las fuerzas productivas como un elemento secundario en las transformaciones dadas en una formación social. O, incluso, en la transición de un modelo económico a otro.

Construyamos los puntos centrales del asunto. Las fuerzas productivas del trabajo están determinadas por múltiples circunstancias, entre otras por el nivel medio de destreza del obrero, el grado de desarrollo de la ciencia y la aplicación de la tecnología, las condiciones naturales y el ordenamiento productivo del proceso social de producción (Marx, 1990, p. 49). Pero ¿por qué resulta relevante ello? Porque la magnitud de valor de una mercancía aumenta o disminuye conforme al grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Sólo es constante la magnitud de valor cuando es constante la magnitud de tiempo requerido para su producción, porque el aumento de la magnitud de valor de las mercancías es inversamente proporcional al desarrollo de las fuerzas productivas, es decir, entre más desarrolladas estén las fuerzas productivas menor es la magnitud de valor de las mercancías dadas en un ciclo productivo.

Cuando hablamos de fuerzas productivas, precisemos, se habla de un conjunto de elementos por los cuales se puede producir una cantidad determinada de mercancías. De tal manera, se dirá: las fuerzas productivas son la capacidad de producir valores de uso. Ahora bien, en el proceso de producción, el desarrollo de las fuerzas productivas puede tener como consecuencia cambios en las funciones desempeñadas por los agentes de la producción y en los mismos

agentes, en los instrumentos, en la distribución del trabajo a través de la sectorización y en la posibilidad de situar, en mayor grado, áreas de trabajo específicas. Todo ello, en demasía, expresa una modulación en las relaciones sociales de producción, mas no una transformación; tales modulaciones no son exclusivas del modelo capitalista, ya que también pueden ser aplicables en modelos de producción diferentes, que contemplan distintas posibilidades en el orden de la producción. La historia está plagada de cientos de ejemplos de ello; una muestra palmaria es la existencia de diferentes tipos de propiedad aparte de la propiedad capitalista a lo largo de la historia.

Al referirnos a las transformaciones en las relaciones sociales de producción se sobreentiende que nos referimos a los momentos determinados de la historia, en los que se pasó de un modelo de producción a otro, pues cambiaron las relaciones sociales a partir de establecer nuevos órdenes en la división social del trabajo y de configurar nuevos roles en la producción, mientras otros desaparecían. En cada uno de los modelos existentes a lo largo de la historia se introdujeron fundamentos para la vida, principios, reglas, estructuras sociales e idearios políticos, religiosos, entre otros; empero, se constituyó el hombre socialmente a partir del modo particular en el cual adquiría los medios necesarios de subsistencia, atado al contexto geográfico y propio de la naturaleza de los distintos tipos de terreno. ¿Cómo ocurre tal particularidad en las relaciones de producción si al referirnos al modelo capitalista hablamos de la estructura misma del sistema económico predominante en el mundo?, ¿esto significa que el modelo económico es diferente de acuerdo con la región en la que se encuentre? No, simplemente el capitalismo tiene modulaciones en su interior, al igual que otros modelos económicos.

Vislumbremos la cuestión de la modulación: para el caso de Colombia, el inicio del desarrollo productivo fue desigual, sectorizado y tuvo por eje la exportación, la explotación de yacimientos auríferos y el intercambio mercantil (artesanías, productos agropecuarios, etc.). La dificultad de conexión entre las regiones impidió que Cartagena llegara a ser el gran puerto económico del país, por lo cual, por ejemplo, regiones como el Cauca tuvieron que elaborar sus propias rutas, pues resultaba más viable comunicarse entre España y las regiones, que entre las mismas regiones al interior del país; el mismo Humboldt⁹ relata que tuvo que emplear más de 17 días para cruzar los Andes, teniendo a su favor un extraordinario tiempo; al final, sus botas terminaron deshechas sobre la piel: arribando a Cartago “con los pies desnudos y sangrantes”. O el caso del desarrollo productivo en Antioquia que no tuvo como eje el trabajo de esclavos, ya que eso implicaba mayor extensión de terrenos y desarrollo agronómico para proporcionar alimentos a los esclavos, elementos de los cuales carecían los criollos de esas tierras; por ello, aprovecharon la minería ya establecida a sus alrededores –llevada a cabo por pardos, mulatos y negros– para establecer relaciones comerciales, las cuales se entendieron en términos *horizontales* porque daban cuenta de la figura de contratante. En último término, los métodos de conquista y colonización, el proceso estructural colonial, los sistemas de producción, las relaciones de trabajo, el aislamiento geográfico y la diversidad productiva, así como determinadas formas de enfrentar los aspectos sociales, demográficos y étnicos, contribuyeron a crear, en el curso del desarrollo histórico, notables diferencias regionales que moldearon una diáfana heterogeneidad social y cultural en los sujetos de la independencia granadina, ocurrida en los albores del siglo XIX¹⁰. Todo ello, representó un desarrollo particular de las relaciones sociales de producción en el país, lo cual proporcionó un carácter

⁹ Los textos de Humboldt, Mollien, Le Moyne y Saffray referenciados, han sido recopilados en *Viajeros extranjeros por Colombia*, Siglo XIX. Cali: Carvajal & Cía., 1970.

¹⁰ Para mayor información, véase: Atehortúa (1996). “Colombia: Regiones y Diversidad”, en [Universitas Xaveriana Cali](#) No.12, (jul.-dic.1996) ; p.25-33.

heterogéneo entre las relaciones sociales establecidas, en las distintas regiones del país, atado al desarrollo desigual de las fuerzas productivas. Marx (1990) habla de esta particularidad en las relaciones sociales de producción al hacer referencia al mínimo histórico variable: vino para el proletario francés y cerveza para el proletario inglés.

En el proceso de producción se establecen las relaciones sociales que contraen los agentes entre sí. Es necesaria la asociación de los agentes de la producción para la distribución de tareas o funciones y, asimismo, la manera en la cual se erigen las condiciones en que intercambian sus actividades y toman parte en el proceso conjunto de la producción y el desarrollo ulterior de la reproducción de la producción. Pero, esto varía según el carácter de los medios de producción, de las fuerzas productivas y el grado de su desarrollo. Las relaciones sociales de producción sufren variaciones al cambiar y desarrollarse los medios materiales de producción, las fuerzas productivas. Las relaciones de producción conforman el conjunto de las relaciones sociales, la sociedad, y concretamente, la constituyen, pero en un determinado grado de desarrollo, con un carácter peculiar y distintivo. La sociedad antigua, la sociedad feudal, la sociedad burguesa son uno de los tantos conjuntos de relaciones de producción, cada uno de los cuales representa, a la vez, un grado específico de desarrollo en la historia de la humanidad.

Hay transformaciones y modulaciones de las relaciones sociales de producción. Las primeras son cambios profundos por los que se configura el ordenamiento estructural de todo el modelo económico; las segundas, como observamos en el ejemplo, son variaciones que no generan cambios en los elementos esenciales de la estructura del modelo económico y que, en el caso del capitalismo, implica no poner en detrimento la extracción de plusvalor, es decir, debe sostenerse la explotación como base material a partir de la escisión entre capital y trabajo asalariado.

Ahora bien, hablemos de transformación:

La más importante división del trabajo físico y espiritual es la separación de la ciudad y el campo. La contradicción entre el campo y la ciudad comienza con el tránsito de la barbarie a la civilización, del régimen tribal al Estado, de la localidad a la nación [...] Con la ciudad aparece, al mismo tiempo, la necesidad de la administración, de la policía, de los impuestos, etc., en una palabra, del régimen colectivo y, por tanto, de la política en general. (Marx, 1970, p. 55)

La disolución de la sociedad feudal dio paso a los elementos que constituyeron la sociedad capitalista. El tránsito fue violento y tuvo como base la expropiación de la tierra en la que se apoya la llamada *acumulación originaria*. El vasallo, el campesino asalariado que prestaba sus servicios al señor feudal –a cambio de beneficios como protección y tierra– es desplazado hacia las metrópolis con la propiedad de sí mismo: con su fuerza de trabajo. En el feudalismo, el poder no se fundaba en la propiedad sobre la tierra, sino en la cantidad de súbditos y para considerarlos súbditos debían estar asentados en los límites del territorio demarcado por el reino y tener tierra autónoma. Este grado de autonomía sobre la propiedad permitió que algunos campesinos y señores feudales cultivaran de forma independiente y acumularan lo necesario para extender la propiedad de sus tierras, al grado de expropiar y desposeer a otros señores feudales de sus tierras y, por ende, a los vasallos y campesinos asalariados que vivían del trabajo en esas parcelas. Todo ello impulsó la creación de la industria textil, pues estos campesinos autónomos utilizaron las grandes extensiones de tierra para la ganadería y la producción de lana (esto en el contexto de la Inglaterra entre los siglos XVI y XVII). De esta manera, el campesino asalariado fue empujado a la metrópolis en la que se enfrentó al surgimiento de las nuevas relaciones sociales del modelo de producción creciente. Este drástico

cambio estuvo acompañado de mecanismos violentos apoyados por la ley, con el fin de someter al proletariado naciente a las nuevas relaciones sociales de producción. Así lo explica Max Weber:

El reclutamiento de obreros para la nueva forma de producción, tal como se ha desarrollado en Inglaterra desde el siglo XVIII, a base de la reunión de todos los medios productivos en manos del empresario, se realizó en ocasiones utilizando medios coercitivos muy violentos, en particular de carácter indirecto. Entre éstos figuran, ante todo, la ley de pobres y la ley de aprendices de la reina Isabel. Tales regulaciones se hicieran necesarias dado el gran número de vagabundos que existía en el país, gente a la que la revolución agraria había convertido en desheredados. La expulsión de los pequeños agricultores por los grandes arrendatarios y la transformación de las tierras laborables en pastizales (si bien se ha exagerado la importancia de este último fenómeno) han determinado que el número de obreros necesarios en el campo se hiciera cada vez más pequeño, dando lugar a un excedente de población que se vio sometida al trabajo coercitivo. Quien no se presentaba voluntariamente era conducido a los talleres públicos regidos con severísima disciplina. Quien sin permiso del maestro o empresario abandonaba su puesto en el trabajo, era tratado como vagabundo; ningún desocupado recibía ayuda sino mediante su ingreso en los talleres colectivos. Por este procedimiento se reclutaron los primeros obreros para la fábrica. Sólo a regañadientes se avinieron a esa disciplina de trabajo. Pero la omnipotencia de la clase acaudalada era absoluta; apoyábase en la administración, por medio de los jueces de paz, quienes, a falta de una ley obligatoria administraban justicia tan sólo conforme a una balumba de

instrucciones particulares, según el propio arbitrio; hasta la segunda mitad del siglo XIX dispusieron a su antojo de la mano de obra, embutiéndola en las nuevas industrias. (Weber, 1974, pp. 260-261)

El proceso violento de despojo, expropiación y disciplinamiento coercitivo perpetuó las clases sociales y sus relaciones sociales; la violencia fue el motor que impulsó la escisión entre clases y, al mismo tiempo, definió a quienes –amparados en el derecho a la propiedad privada y la libertad kantiana¹¹–, con vehemencia, ejercieron la violencia. Estos factores explican la decisión individual de vender la fuerza de trabajo como único medio de subsistencia, pero no dan cuenta de cómo tal determinación de las relaciones sociales de producción fue aceptada como natural o, si se quiere, inherente a la condición de los sujetos inmersos en el proceso social de producción, es decir:

¿por qué las personas aceptan y desean aceptar un trabajo cuyas condiciones limitan su libertad, no les ofrecen ninguna satisfacción personal intrínseca y obstaculiza su desarrollo? o, si suponemos que aceptan ese modo de trabajo porque no hay alternativas, ¿por qué, entonces, unas relaciones sociales de producción que son intrínsecamente explosivas no terminan de explotar?
(Fernández, 1985 p. 233)

O ¿por qué las personas, al estar aisladas de la sociedad capitalista y de las determinaciones de las relaciones sociales de producción, reproducen el modelo capitalista (como lo describimos

¹¹ Kant sugiere que la libertad es el único derecho inalienable. Para él, que entiende la razón como una facultad individual, ser libre es obedecer a nuestra razón, es decir, ejercer la propia capacidad de autodeterminación. Es en el sentido de autolegisladores, en el que se entiende el concepto kantiano de libertad. Véase: Kant (1989). *La metafísica de las costumbres*. Madrid, Tecnos.

al hacer referencia a las grandes pequeñas robinsonadas)? La respuesta está en el fondo de la constitución del proceso productivo. Es, pues, como explica Marx:

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 [Uberbau] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [bedingen] el proceso social, 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.

Reiteremos la idea: *el ser de los hombres no está determinado por la conciencia; es al contrario: la conciencia está determinada por su existencia social*. Luego Max agrega:

En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o –lo cual sólo constituye una expresión jurídica de lo mismo– con las relaciones de producción dentro de las cuales se habían estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social. Con la modificación del fundamento económico todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menor rapidez [...] Una formación social jamás perece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas

productivas para las cuales resulta ampliamente suficiente, y jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes de que las condiciones de existencia de las mismas no hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad. De ahí que la humanidad siempre se plantee sólo tareas que puede resolver, pues considerándolo más profundamente siempre hallaremos que la propia tarea sólo surge cuando las condiciones materiales para su resolución ya existen o, cuando menos, se hallan en proceso de devenir. A grandes rasgos puede calificarse a los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno de épocas progresistas de la formación económica de la sociedad. Las relaciones de producción burguesas son la última forma antagónica del proceso social de la producción, antagónica no en el sentido del antagonismo individual, sino en el de un antagonismo que surge de las condiciones sociales de vida de los individuos, pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean, al mismo tiempo, las condiciones materiales para resolver este antagonismo. Con esta formación social concluye, por consiguiente, la prehistoria de la sociedad humana. (Marx, 2008, pp. 4-6)

Primacía de las relaciones sociales de producción sobre las fuerzas productivas o primacía de las fuerzas productivas sobre las relaciones sociales de producción. La ideología nos hace mover solos; de manera autónoma el sujeto se moldea a imagen y semejanza de la ideología que lo sujeta, bajo la sujeción intrínseca de la interpelación, como forma de cohesión social.

En la unidad específica de las Fuerzas de Producción y de las Relaciones de Producción que constituye un modo de Producción, las que, sobre la base y

dentro de los límites objetivos fijados por las Fuerzas Productivas existentes, desempeñan el papel determinante son las Relaciones de Producción. (Althusser, 2015, p. 247)

Las relaciones de producción y sus posibles configuraciones representan cambios de orden estructural en la producción; sin embargo, estos cambios están sujetos a los límites propuestos por las fuerzas productivas: la infraestructura propone unos márgenes al movimiento autónomo de la superestructura. Y ante esto ha habido distintas líneas de interpretación; las más representativas las podemos denominar de la siguiente manera, siguiendo a Althusser (2015), la perspectiva aventurera y la perspectiva del revisionismo kaustkiano. En cuanto a la primera, encontramos los ejemplos que relatan procesos revolucionarios, como el caso chino o el ruso, en los que se devela una despreocupación por el estado de desarrollo de las fuerzas productivas y lo que, en consecuencia, conduce a pensar que la idea expuesta por Marx (2008) en el *Prefacio a la Contribución*, a saber: *Una formación social jamás perece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas* es errada. La Rusia zarista no contaba con un alto de desarrollo de las fuerzas productivas, pero, aun así, se llevó a cabo una revolución, y lo mismo para el caso chino. Sin embargo, en *El Capital* no existe tal pretensión de volcar un límite fijado para las relaciones de producción, al grado de desarrollo de las fuerzas productivas, sino que el asunto se expresa en correspondencia y no correspondencia; es una relación dialéctica: de no contradicción y contradicción por la cual los márgenes del proceso productivo son supuestos, tanto por su forma (relaciones de producción), como por su contenido (fuerzas productivas); es decir, las relaciones de producción rodean el conjunto de las fuerzas productivas y, aunque, en las relaciones de producción se encuentren los márgenes de la producción, quien pone el límite son las fuerzas productivas como núcleo; pero, a su vez las relaciones de producción interactúan de manera constante con este núcleo para su expansión

y preservación: constituyen el vehículo del carácter cíclico de la producción, apoyada, perenne, en el núcleo de la producción (las fuerzas productivas); correspondencia y no correspondencia entre forma y contenido.

El asunto de la perspectiva revisionista kaustkiana se expresa en dar como condición necesaria el desarrollo de las fuerzas productivas para cualquier proceso revolucionario: rezar el “Prefacio” de la *Contribución de Marx* (2008), cosa que hicieron los distintos líderes de la *II Internacional*. Y el cuento viene al caso para llegar a decir: en la medida en que “la Primacía de las Relaciones de producción sobre las Fuerzas productivas no puede invocarse indiscriminadamente, sino sobre la base y dentro de los límites de las Fuerzas de producción objetivas existente” (Althusser, 2015, p. 254), la ideología, también, tiene un límite soportado por el margen de acción de las relaciones de producción, subordinado, en última instancia por las fuerzas productivas. Con esto, ubicamos el lugar en el que opera la ideología y empecemos a mirar por qué, de manera autónoma, los agentes de la producción reproducen el proceso productivo: las relaciones sociales son autónomas de los agentes de la producción, es decir, no son dependientes de los agentes sino del mismo proceso productivo, son orgánicas a él. Por eso, los agentes que están inmersos en el proceso, indefectiblemente, interactuarán con dichas relaciones y, en ese caso, se enfrentan a la represión, la explotación y la ideologización.

Sujeto: agente de la Ideología

Ahora bien, exploremos de manera breve ese agente de la producción y su interacción con la ideología; el agente en tanto sujeto de la ideología se constituye socialmente: el tránsito del individuo al sujeto está mediado por la interpelación social¹², hecho que ocurre sólo en el

¹² “La existencia de la ideología y la interpelación de los individuos en cuanto sujetos son una y la misma cosa.” (Althusser, 2015, p. 230). La interpelación actúa como un agenciador de la cohesión social, en la

interior de una formación social pues en ella se manifiesta la relación concomitante a la formación social, es decir, el reconocimiento del otro, bien sea por la designación de un nombre, una frase genérica o un simple gesto en el cual se señale al individuo y éste, al responder, reconozca que se hace referencia a él. Dicha respuesta es el reconocimiento a la interpelación por la que el individuo se configura como sujeto, pues reconoce los elementos que constituyen la interacción social de una formación social. Uno se reconoce como sujeto que funciona en los rituales prácticos de la vida cotidiana más elemental, gracias al apretón de manos, al hecho de llamarse por un nombre, al hecho de saber –aun cuando se ignore– que “tenemos” un nombre propio que nos hace reconocer como sujetos únicos, etc. Tal reconocimiento sólo nos da la “conciencia” de nuestra práctica incesante (eterna) del reconocimiento ideológico –su conciencia, es decir su reconocimiento–, pero no nos da, en absoluto, el conocimiento (científico) del mecanismo de este reconocimiento (Althusser, 1974, p. 56).

Los rituales del reconocimiento ideológico garantizan que somos realmente sujetos concretos, individuales, inconfundibles; son la manifestación de la ideología en las prácticas de los hombres, en las determinaciones de sus relaciones, en la generación de actos por los que se prefigura el sostenimiento y reproducción de las relaciones sociales de producción: la materialidad de la ideología, su praxis.

medida en que recluta al sujeto, es decir, lo pone en las relaciones, en los rituales de la interacción social. Pero, además, es la condición inherente para ser sujeto, pues se es sujeto en tanto existe correspondencia con las rituales de la interacción social.

CAPITULO III: REPRODUCCIÓN E IDEOLOGÍA

Introducción

El concepto de *ideología* empieza a aparecer en la obra de Marx en: *La Sagrada Familia* (1844), en los *Manuscritos del 44* (1844) y en *La ideología alemana* (1845). A lo largo de estos textos, el concepto fue sufriendo distintos cambios; por ejemplo, *La ideología alemana* presenta una noción mecanicista y positivista de la ideología, carente de un razonamiento dialéctico del problema. Esta obra fue entregada a “la roedora critica de los ratones” y fue supuesta como un núcleo del desarrollo científico del marxismo, para la ortodoxia marxista. Sin embargo, su estudio puede ser la apertura para la crítica y el desarrollo del materialismo dialéctico, como lo señala Althusser (2015).

El concepto de *ideología* no fue formulado por Marx, sino que fue recuperado por él 50 años después, en un sentido distinto al de su génesis. El término había sido acuñado por Destutt de Tracy en su obra *Elementos de la ideología* (1801-1815), donde sostiene un materialismo psicológico según el cual la sensibilidad es la fuente de conocimiento sobre nosotros mismos y sobre el mundo exterior y, por tanto, de nuestras ideas y juicios. A eso lo llama “ideología”, y lo considera como una ciencia. “Por este término entendían, según una tradición clásica en la Filosofía de la Ilustración, en la que la noción de génesis ocupa un lugar central, la teoría (-logía) de la génesis de las ideas (ideo-), de donde la Ideología.” (Althusser, 2015, p. 210). El concepto tomó un sentido distinto cuando Napoleón empezó a señalar a los precursores de él como sus opositores, y dicha oposición resultó en una acepción peyorativa del concepto, en la que la referencia a la ideología se entendía como opiniones sin fundamento, emitidas por un

sector político en particular. Lo curioso de este hecho es que la formulación del término ‘ideología’ recuperado por Marx es más cercano a su acepción peyorativa¹³.

El concepto ideología sigue siendo piedra angular de una discusión hoy día vigente en el materialismo dialéctico; un intento arduo por reconstruir esa discusión es la obra de Slavoj Žižek (2003) *Ideología: un mapa de la cuestión*. Este texto ilustra la discusión acerca de ese concepto, sus desavenencias y avenencias en la formulación de la crítica a la ideología y sus múltiples acepciones, a partir de la recopilación de capítulos, artículos y ensayos de varios autores con tradiciones filosóficas diferentes, pero que se encuentran en un mismo punto de discusión, por el cual se hace indefectible el análisis conjunto de la teoría social y la teoría del sujeto. En líneas generales, el asunto de la ideología no deja la acepción peyorativa, producto de la discusión entre Napoleón y los precursores del concepto, y por peyorativa no implica que no sea cierta, pero sí reducida, pues la cuestión de la ideología siempre remite, en cada uno de los textos recopilados por Žižek, a la política y a los intereses que en ella se expresan.

Sin embargo, y es necesario manifestarlo en esos términos, quien abre un vasto terreno para el materialismo dialéctico con el estudio de la ideología es el filósofo francés Louis Althusser, porque desplaza el análisis del término a su configuración estructural y a los modos en los cuales opera: a la ciencia de la ideología; la ideología de la ideología: ideología en general. “El sistema que asegura la reproducción de las relaciones de producción es el sistema de los aparatos de Estado: aparato represivo y aparatos ideológicos.” (Althusser, 2015, p. 34). Este postulado trae consigo el reconocimiento de unos mecanismos para la reproducción de las relaciones sociales de producción, que son, según Althusser (2015), la explotación, la represión

¹³ Para un análisis más profuso de las avenencias y desavenencias del concepto véase: Fernández Cepedal, José Francisco (1994). Ideología «brumarista» y Napoleón Bonaparte en *El Basilisco n° 17*. Oviedo: Fundación Gustavo Bueno, pp. 37-44.

y la ideología. Pero, en la base de éstas está el mecanismo fundamental de la reproducción, a saber, el mismo modo de producción capitalista, y eso nunca hay que perderlo de vista, por más disociada que parezca tornarse la discusión cuando se elabora alguno de estos mecanismos a sus proporciones más profundas y escabrosas. En ese sentido, nuestro asunto para este último capítulo es desglosar la ideología como mecanismo de la reproducción, a partir de la relectura de Marx propuesta por Althusser (2015) y el paralelismo disyuntivo de la teoría del sujeto y la teoría social que elabora Žižek (2003).

De la Ideología y sus relaciones

La pregunta *qué es la ideología* sigue abierta, aunque sean muchas las definiciones que se le han dado al término. En los años recientes su estudio ha estado dirigido a tipos específicos de ideologías: política, de género, jurídica, moral, etc. La cuestión ha tomado la forma de una antología de las diferentes conceptualizaciones en la historia de su desarrollo. Lo que encontramos es el tratamiento específico de un tipo particular de ideología y el estudio de sus núcleos críticos o, en el mejor de los casos, comentarios al análisis de la ideología en sus proporciones estructurales, mediante los clásicos acerca de esta cuestión. De tal suerte, para el estudio del materialismo dialéctico se hace necesario volver al estudio de la ideología y de sus relaciones. Ir a las relaciones es dirigir nuestra atención al campo que configura los modos de operar, sus determinaciones, alcances y emergencias: es abrir un campo de posibilidad para nuevas formulaciones o acepciones acerca del concepto.

Empecemos: lo primero es desglosar el papel de la ideología en el modelo económico capitalista. En apariencia, el asunto es simple: la ideología reproduce las relaciones sociales de producción; sin embargo, dicha función tiene que ser expuesta en las proporciones de su

manifestación práctica, es decir, la manera mediante la cual lleva a cabo el efecto reproductivo: el cómo.

En su acepción peyorativa, la ideología se entiende como falsa consciencia, como puro sueño, como una quimera que desvía nuestra mente de lo real, de las condiciones materiales que componen el mundo; como algo que encubre la red de relaciones que edifican la cotidianidad de nuestras relaciones sociales estructurales. Ahora bien, qué pasa cuando reconocemos que ella es, efectivamente, lo mencionado, pero que su condición imaginario-fantástica, soñolienta, no es un alejamiento de las condiciones reales de nuestras vidas sino, más bien, la médula que expresa la vitalidad de su condición problemática, pues soporta lo real: *la relación de la forma, en la sujeción inherente del modelo económico subyacente a la vida, a lo humano.*

Lo ilusorio no es un punto de fuga de la realidad; la ilusión se compone de la realidad social y desde ahí surge el enmascaramiento de la ausencia o carencia, de ese algo que no permite ver el corpus social en un todo; “en el sueño nos acercamos al marco de fantasía que determina nuestra actividad, nuestro modo de actuar en la realidad (...) Sucede lo mismo con el sueño ideológico” (Žižek, 2003, p. 365). El efecto ilusorio de la ideología es fantástico, pero, a pesar de ello no funge como punto de fuga de lo real, pues es, más bien, su condición, el soporte mismo de lo real.

La ideología completa lo real como *incompletud parcializada*, como resto, como parte que en ella misma encierra el todo. Esta operación es la que edifica la ideología como mecanismo de la reproducción, pues ante la carencia misma de la naturaleza del mercado aparece la ideología, como, también, ante la interacción cotidiana del sujeto interpelado por la red de relaciones sociales encarnadas por los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE): agenciadores de las relaciones sociales.

La ideología se compone de dos niveles, a saber, el espontáneo y el organizado en sociedad. El nivel espontáneo corresponde a la emergencia de relaciones concomitantes al proceso del capitalismo, como las relaciones de intercambio. Por su parte, el nivel organizado en sociedad hace referencia al Estado; es decir, por un lado, la ideología es ideología de Estado y, por el otro, la ideología es fetichismo de las mercancías.

Lo que la teoría de la ideología y la del fetichismo tienen manifiestamente en común es el hecho de que intentan relacionar la condición de los individuos aislados unos de otros por la extensión universal de la división del trabajo y la competencia, con la constitución y el contenido de las abstracciones (o las generalidades, los universales) “dominantes” en la época burguesa. Es también el hecho de que procuran analizar la contradicción interna que se desarrolla en el capitalismo entre la universalidad práctica de los individuos (la multiplicidad de sus relaciones sociales, la posibilidad de desplegar sus actividades y “capacidades” singulares que brinda la técnica moderna) y la universalidad teórica de las nociones de trabajo, valor, propiedad, persona (que tiende a reducir a todos los individuos a la condición de representantes intercambiables de una sola y misma especie o “esencia”). Es, por último, la utilización de un gran esquema lógico, procedente de Hegel y Feuerbach y constantemente reelaborado por Marx, pero nunca abandonado como tal: el de la alienación. (Balibar, 2000, p. 85)

En la ideología y en el fetichismo se devela el esquema de la alienación, pues en ambas teorías se utiliza la alienación como eje de su funcionamiento.

El intercambio general de las actividades y los productos, que se ha convertido en una condición de vida para cada individuo en particular y es su conexión recíproca [con los otros], se presenta ante ellos mismo como algo ajeno, independiente, como una cosa. (Marx, 2007, pp. 84-85)

Todos los elementos que confluyen en el proceso social del intercambio contraen un carácter fetichista inherente a la naturaleza del mismo proceso. Y esto es espontáneo en la medida en que surge de forma natural a la articulación de los elementos inmersos en el proceso de intercambio de mercancías, en el mercado. En el valor de cambio, como en el anterior capítulo esbozábamos, el vínculo social entre personas se transforma en relación social entre cosas y en el trabajo la capacidad del obrero es des-corporizada y transferida a las cosas; la capacidad del obrero se transforma en capacidad de las cosas. Como, al mismo tiempo, el dominio de la producción del capitalista sobre la fuerza de trabajo, a través de su compra, se refleja como dominio de las mercancías y se olvida que la fuerza de trabajo es una mercancía: dominio de las mercancías sobre los obreros, dominio del trabajo muerto sobre el trabajo vivo, dominio del producto sobre el productor. Todo ello, es una reificación del trabajador al grado de generar la apariencia de que las condiciones materiales del trabajo no están sometidas al trabajador, sino que es él quien está sometido a ellas (Marx, 2008, p. 377).

De nuevo, hay dos realidades de la ideología:

La materialidad que siempre-ya corresponde a la ideología como tal (aparatos materiales eficaces que le dan cuerpo a la ideología) y *la ideología que corresponde siempre-ya a la materialidad como tal* (a la realidad social de la producción). (Žižek, 2003, p. 27)

La ideología asentada en las relaciones sociales de producción, aquella que se mueve en el campo de la superestructura y agencia la sociedad con el Estado como vehículo, en específico sus AIE. Aquí el Estado encarna la unidad entre los AIE y el aparato represivo de Estado. La ideología ya no se puede ver fuera del estado, porque es ideología de Estado. “El sistema que asegura la reproducción de las relaciones de producción es el sistema de los aparatos de Estado: aparato represivo y aparatos ideológicos.” (Althusser, 2015, p. 34). Hay toda una estructura de la ideología en este nivel, predominantemente político, superestructural.

Epistemología de la alienación

La ideología revela un hecho ya anunciado desde la epistemología, esto es: el mundo no se nos presenta tal cual es. Hay algo que nos confunde, engaña u oculta la realidad efectiva del mundo. En el pasado, algunos han hablado de la corporalidad y su carácter sensitivo como una suerte de engaño frente a los fenómenos del mundo. Otros, quizá más agudos en sus planteamientos, han estudiado y desarrollado la distinción entre el conocimiento y las leyes del conocimiento. Por un lado, la gnoseología kantiana establece el divorcio entre las formas del conocimiento y el contenido del conocimiento, por ello, diametralmente la forma y el contenido tienen fundamentos distintos: de un lado, las formas del conocimiento pueden abdicar la experiencia y manifestarse a priori y, de otro, el contenido del conocimiento necesariamente cede a la experiencia (esta contradicción no fue superada en el idealismo trascendental de Kant). Por otro lado, en la filosofía de Hegel las leyes y formas del pensamiento no reflejan las leyes de la naturaleza, sino que éstas, por el contrario, son un reflejo de las que rigen el desenvolvimiento del espíritu. Dicha contradicción, en Hegel, es superada en el pensamiento. No obstante, independientemente de que la esencia del hombre esté mediada por el pensamiento, el mundo en el que se desenvuelve, en el que tiene que satisfacer sus necesidades

materiales y sobrellevar la vida, está constituido por materia y la única forma de negar o superar elementos dentro de este mundo material es en la praxis, en la transformación de las condiciones reales de existencia (Konstantinov, 1965).

El estudio del vínculo entre las leyes que rigen el conocimiento y el conocimiento es el objeto de la dialéctica materialista. Sin embargo, dicho estudio tiene dos grandes momentos en la teoría marxista; algunos han hablado de una ruptura epistemológica en la obra de Marx: producción teórica de juventud y producción teórica de madurez.

Por su parte, en Lenin encontramos un ejercicio introspectivo decantado en su propia producción teórica para dar cuenta de estos momentos: *Materialismo y Empirocriticismo* (1909) y *Cuadernos Filosóficos* (1916). El primer momento se fundamenta en la teoría del reflejo y el principio de identidad; es decir, los fenómenos y leyes que rigen la naturaleza son reflejados en la conciencia del hombre y, producto de ello se obtiene el conocimiento. El conocimiento sería un reflejo del mundo. Esto no implica negar el carácter abstracto del estudio de los fenómenos, leyes, relaciones o acontecimientos del mundo; por el contrario, se reconoce: primero, la existencia de identidad en cuanto a contenido, es decir, el conocimiento que se desarrolla en la conciencia del hombre es idéntico a lo que acontece en el mundo. Segundo, hay contradicción en cuanto a sus modos de manifestación. Hay identidad en cuanto a contenido y contradicción respecto a forma. La dialéctica se centra en el desarrollo del conocimiento desde su contradicción ontológica: entre el objeto y el sujeto dados al conocimiento hay un movimiento multifacético de recolección de impresiones, sensaciones e imágenes del mundo. La bifurcación entre el sujeto y el objeto nos revela la oposición, pero, más aún, los movimientos, tránsitos, cambios y modos de ser en los que se construye el camino del conocimiento hacia la verdad. Sí, el camino que recorre el conocimiento tiene por horizonte

la verdad. Y la verdad es concreta. Ella expresa el conjunto diverso de relaciones factuales de la vida del hombre, ella es el grado más alto de identidad con el mundo y, aunque su pretensión parece ingenua, ancla el barco de la conciencia sobre la zona más cercana a la orilla de la tierra fértil del conocimiento del mundo. Conocer es recolectar impresiones, sensaciones e imágenes del mundo, retrotrayéndolas de forma abstracta, tomándolas por objetos propios: a propiedad (pensar el tema de la continuidad); es decir, sacándolas espaciotemporalmente de su matriz generativa (el mundo) para configurar en la conciencia su significado relativo o concreto, aproximado o real. En otras palabras, se retrotrae el objeto del mundo a las propiedades de la conciencia del hombre en la que, de acuerdo con sus posibilidades (o necesidades), se dará el viraje de la abstracción. Por ejemplo, el recolector de manzanas que al final del día tiene que percatarse de la cantidad de manzanas recolectadas se fijará en el carácter cuantitativo y espacial de dicho objeto. Debe, por tanto, prescindir de los aspectos cualitativos de las manzanas como su color, tamaño, olor y, en último término, ignorarlos en la ejecución de la operación mental para poder vislumbrar su cantidad, pues en dicha operación se atiende a un escorzo del objeto, el de interés, el de la elección, el de la posibilidad o el de la necesidad pendiente por satisfacer. Este viraje en la abstracción permite aproximarnos a lo concreto del objeto: a las partes relacionales que lo constituyen, a la forma completa de su existencia. De la misma manera se emprende el camino de la ciencia, como en el caso de la matemática que al igual que en el somero ejemplo descrito debe virar el proceso de abstracción de un objeto sobre lo cuantitativo y lo espacial. Pero, ¿qué hay de verdad en el objeto percibido; para hablar de la verdad de un conocimiento o, más bien, de los grados de validez de un conocimiento resulta indefectible el estudio del mundo y las condiciones históricas y relacionales en las que los objetos del mundo y el mundo se desarrollan. Llegamos a la clásica tesis del marxismo pronunciada por Lenin (1973) –resultado de la lectura de la *Introducción general a la crítica de la economía política* de Marx– a saber: lo concreto es la síntesis de múltiples

determinaciones: la multiplicidad de lo diverso. Tenemos dos elementos centrales de la teoría del conocimiento materialista: primero, el objeto se refleja en la conciencia del hombre; segundo, la comprensión del objeto esta mediada por el tránsito de la abstracción a lo concreto. Y lo concreto implica pensar al objeto es sus relaciones factuales: locativas, históricas y sociales.

Lenin trata de dar dos garantías a su propuesta: la primera es que el objeto conocido es anterior al conocimiento del objeto; y la segunda es que el objeto conocido es independiente del conocimiento del objeto. Estas garantías son de orden metafísico y conducentes a una especie de empirismo porque el conocimiento pasa a ser pasivo y lo que tributa a su producción es la experiencia factual. En el artículo “Sobre la teoría del reflejo” (incluido en el libro *Ensayos sobre Marx*), Estanislao Zuleta (1987) hace un análisis crítico de la propuesta de la teoría del conocimiento de Lenin, al punto de señalar que ésta era carente de materialismo, pues es conducente a un empirismo. Sin embargo, ese es otro asunto. Por lo pronto, pasemos al siguiente punto de la visión materialista (contrario al expuesto), a saber, pensar el proceso de producción de pensamiento: el proceso de pensar implica remitirnos al principio de la unidad de contrarios, el cual desarrolla Lenin en sus *Cuadernos filosóficos* a partir de la lectura de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel.

La unidad de contrarios en la gnoseología materialista nos indica que los agentes implicados en el proceso de conocimiento son idénticos. Acá hay un desarrollo frente al estudio de la teoría del reflejo. La parte constituye el todo y el todo se constituye en la parte; es decir, para el caso del proceso de conocimiento, la abstracción se construye desde una experiencia puntual con el objeto y dicho proceso de abstracción permite situar al objeto de manera concreta: en relación con la multiplicidad que confluye en su existencia.

Marx, en *El Capital*, analiza al principio la relación más sencilla, corriente, fundamental, masiva y común, que se encuentra miles de millones de veces en la sociedad burguesa (mercantil): el intercambio de mercancías. En este fenómeno sencillísimo (en esta “célula” de la sociedad burguesa) el análisis descubre todas las contradicciones (es decir, el germen de todas las contradicciones) de la sociedad contemporánea. La exposición que sigue nos muestra el desarrollo (tanto el crecimiento como el movimiento) de estas contradicciones y de esta sociedad en la suma de sus partes aisladas, desde su principio hasta su fin. (V. I. Lenin, 1973, p. 149)

Es imposible pensar un objeto particular (una casa, por ejemplo, con determinadas características como un color, un diseño, unos materiales de construcción, una ubicación etc.) y, posteriormente, hacer el ejercicio de abstracción de dicho objeto y no reconocer los elementos generales de lo que se entiende por casa. De tal manera, la idea general de casa viene de algo puntual, un objeto particular de nuestra experiencia. En la dialéctica, los particulares están relacionados con la generalidad por ser conducentes a ella y la generalidad se relaciona con lo particular, porque su existencia está mediada por él. Por su parte, lo concreto es la aplicación de lo abstracto en el campo de la praxis; en otras palabras, después de haber comprendido los elementos generales de una casa y tener una idea general de qué es una casa (sin importar color, tamaño, forma, materiales, etc.), podremos reconocer una casa independientemente de sus características.

Ahora bien, en el caso de la ideología, también hay un conocimiento con unas particularidades: generalmente se piensa la ideología como un ocultamiento de la verdad, de eso real por lo que se entra en un estado de alienación. Sin embargo, el asunto tiene unas sutilezas mayores. La

ideología no es un simple error subjetivo, sino toda una realidad manifestada en la materialidad de las prácticas de los sujetos inmersos en ella, por ese motivo no basta con refutarla o acudir a la demostración de un hecho científico para contradecirla, pues muchos elementos de nuestra cotidianidad se soportan en la ideología (la religión, la moral, lo jurídico, etc.). Por ello, Žižek (2003) postula que la fantasía es el soporte de lo real.

La ideología encarna un modo de vida y, en el caso del modelo capitalista, todos los tipos particulares de expresiones ideológicas o sus manifestaciones prácticas deben ser conducentes de la sujeción a la dominación principal, la de clase, la del Estado. Esto en el nivel social, organizado de la ideología; en cuanto a su nivel espontáneo, se pensará en esa ideología que acompaña los fenómenos de la naturaleza, de las relaciones sociales, del mercado: lo que se reprime de lo real y por lo cual se funda un tipo de realidad (fetichizada); pero el punto es que es real, es manifiesta, es material, es práctica. Por ejemplo, cuando pensamos el tema del fetichismo no estamos encubriendo lo real, estamos dando cuenta de un fenómeno que sucede, de un hecho, a saber, en las relaciones de intercambio la relación entre personas se transforma en una relación entre cosas; hay un desajuste, una incongruencia, un punto de desbalance, por el cual se le adjudica una propiedad a un elemento a partir de un fenómeno y, además, se considera que dicha propiedad le pertenece de forma natural. Entonces, la ideología en este caso no oculta lo real, sino lo *primordialmente reprimido* en ella, el X irrepresentable sobre cuya *represión* se funda la realidad misma (Žižek, 2003, pp. 31-32). Hay algo reprimido en lo real, por lo cual se funda la realidad: lo real como lo que siempre ya manifiesta el mundo, el objeto por sí solo y la realidad como producto de la relación con el sujeto, que expresa un modo particular de manifestación del objeto para el sujeto. Y, de nuevo, esto es, en absoluto, subjetivo, porque de ahí se desprenden las ulteriores relaciones entre ambos agentes de esta interacción y, en consecuencia, la realidad de estos.

Žižek (2003) señala que hay que mantener una línea de demarcación con la crítica de la ideología, en el sentido en que cuanto más se cree alejarse de ella, más inmerso se está; así, el intento de alejarse de ella pueda traer por efecto lo contrario. Por eso, no hay que limitarse a criticarla, sino a transformarla o, en otras palabras, la ideología debe ser interpretada, estudiada para ser criticada, pero ello no genera ningún cambio sustancial, porque la ideología también puede acoplarse a la crítica: la ideología es “*una totalidad que borra las huellas de su propia imposibilidad*” (Žižek, 2003, p. 367). Y se encarna en la vida. En ese sentido, hay que ir a eso real que la produce y transformarlo; para el caso del fetichismo, hay que ir al mercado (y la producción) y transformarlo, y frente a la ideología de Estado, se debe ir al Estado y transformarlo.

La respuesta parece simple, pero de ahí se desprende un estudio grueso de la lucha de clases que, sin embargo, no es nuestro asunto aquí. Lo que queda de la cuestión abordada es: ¿qué sucede con el sujeto? “Algo debe ser excluido para que la realidad social pueda constituirse” (Žižek, 2003, p. 39). Hay algo que debe ser llenando y, en su lugar, emerge la ideología, para completar ese elemento faltante: la ideología es un complemento, es la completud de lo reprimido. Y, en todo esto, el sujeto no actúa de inmediato, porque no se le presenta de manera consciente. El sujeto no reconoce de inmediato la ideología, debido a un carácter inherente en ella, que se extiende en toda la red de relaciones en las que interviene, a saber, su condición de eternidad: ser inconsciente de sus propios fundamentos y, por lo tanto, no tener un punto de anclaje estructural en la historia.

La ideología es inconsciente de ese resto de lo real reprimido y suplido; por ello, expresa una realidad a partir de esa relación, interacción constitutiva. Y de esta realidad constitutivamente ideológica se es inconsciente o, por lo menos, en un primer momento debe ser así en el sentido

de que la operación es inconsciente, tanto para lo real, como para el sujeto. Por ello, cualquier primera crítica a la ideología debe partir de su interpretación, aunque esto no traiga por efecto cambios sustanciales.

Con lo dicho hay dos elementos importantes para matizar: el primero revela que la interpretación de ideología nos conduce a creer que hay algo oculto; el segundo hace referencia a la crítica de la ideología y pone en vilo al primer elemento, y nos presenta que ella nunca ocultó nada, sino que fue siempre un complemento de lo real, para aquello que estaba reprimido o vacío. En el caso del sujeto, la ideología interpela el inconsciente y refleja la asunción de la red de relaciones que estructuran la realidad. En cuyo caso la ideología se encarna en las prácticas inscritas a esa realidad social (para brindarle cohesión al orden social), que en su mayoría se asume de forma inconsciente y, en ese orden de ideas, no se soporta en el saber, en el conocimiento. Žižek (2003) anticipa en esta condición particular del soporte del hacer del sujeto –inscrito en una realidad social– al goce, goce del cual no se es consciente. Nuestra actividad, no está soportada, primordialmente, por el conocimiento del mundo, sino por el goce, y éste se nos presenta de forma inconsciente, lo reprimimos y, a su vez, ideologizamos nuestro actuar para sostener esa red de relaciones que sostienen la realidad social que nos cohesionan, en tanto miembros de ese conjunto.

CONCLUSIONES

Para la conclusión de esta investigación creemos poco pertinente evaluar la comprobación de las hipótesis postulados al inicio, pues creemos que a lo largo del texto fueron abordados y dadas unas resoluciones. Nos interesa dejar unas reflexiones acerca del estudio realizado, que nos parecen vitales.

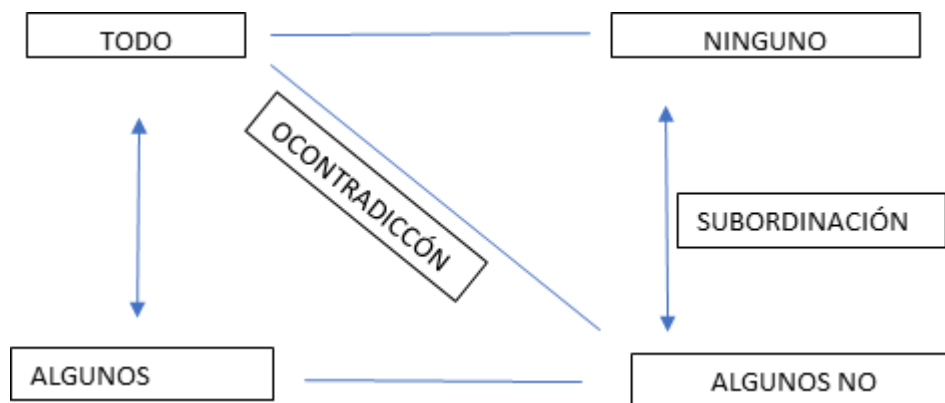
Consideramos que hay tres conclusiones fundamentales: la primera es de un carácter exegetico sobre la obra de Althusser, en específico sobre su tesis de la ideología; la segunda, es revelar un campo que se creía exclusivo del psicoanálisis y reconocerlo, ahora, como horizonte de estudio para el materialismo dialéctico; y la tercera es señalar una contradicción paradójica en la ideología.

La primera, es la comprensión profusa del postulado de Althusser, que parte de una relectura rigurosa de Marx, en la que se atiende a una doble condición de la ideología: ideología en tanto soporte constituyente de la realidad, e ideología como fenómeno de las relaciones sociales producto de esa realidad, es decir, ideología en tanto ideología de la ideología. Esto en la obra de Althusser es puesto de manera implícita, no es un asunto claro y quienes han logrado ver ese desarrollo no le han dado los méritos correspondientes, pues aseguran que es un descubrimiento ya anunciado por Marx. Un ejemplo, son: Balibar (2000), por un lado, y Žižek (2003), por el otro. Las implicaciones de éste es ver todo un continente de estudios para el desarrollo del materialismo dialéctico.

En cuanto a la segunda conclusión se refiere, debemos señalar que el inconsciente como lugar que interpela la psique del sujeto y configura una red conductual es una posibilidad amplia,

para la comprensión del funcionamiento de las relaciones sociales en el interior de la producción, pues el asunto no se limita a la dominación de unos sobre otros, sino que consta de un propio carácter inherente de la operación mental, por la que se prefigura las condiciones estructurales de la sujeción del sujeto. En tal sentido, es necesario abrirse camino al estudio del sujeto y las teorías ya desarrolladas en este campo, como el psicoanálisis. Por ese motivo, el desarrollo del materialismo dialéctico debe estar acompañado de estos estudios.

Por último, la ideología es una contradicción paradójica en lo real por lo cual se constituye la realidad. No es espectral, ni un fantasma, sino una contradicción real envuelta en la red de relaciones en las que está inmerso el sujeto y el objeto de cualquier plano.



La ideología se encuentra en esa línea diagonal. Ella no está subordinada al sujeto (no es subjetiva), ni a lo real. Ella es una contradicción en los términos, un desajuste, una incongruencia producto del encuentro de dos elementos que no se corresponden el uno con el otro (a pesar de ser producto de la misma matriz generativa, del mundo), aunque pueda haber complementariedad en ellos. Lo propio de la ideología es ser contradictoria frente a su lugar de emergencia, que en términos estructurales es lo real. Y, en ese momento edifica las relaciones contradictorias que son expresión de una paradoja en lo real. Lo real se complementa con la ideología, por la que se constituye una realidad en la que por efecto las relaciones

inherentemente contradictorias son expresión paradójica de lo real. Creemos que ésta es una formulación que tiene un camino a desarrollar y, asimismo, unas nuevas líneas de estudio insertas en la homología de la dialéctica hegeliana y la dialéctica de Marx.

Este trabajo es, en consecuencia, una invitación al estudio del materialismo dialéctico y a pensar posibles reordenamientos estructurales en el orden del desarrollo de la teoría marxista.

A ir más allá de los límites supuestos por la ortodoxia marxista.

REFERENCIAS

- Althusser, L. (1974). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Traducido por Alberto J. Pla. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- _____ (2015). *Sobre la reproducción*. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Akal, España.
- Balibar, E. (2000). *La filosofía de Marx*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Engels, F. (1976). “El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado”. En: *Obras escogidas* en tres tomos. Moscú: Editorial Progreso.
- _____ (1974). *La Dialéctica de la Naturaleza*. Ed. Progreso, Moscú.
- Fernández, Mariano. (1985). *Trabajo, escuela e ideología. Marx y la crítica de la educación*. Madrid: Ediciones Akal, S. A.
- Konstantinov, F. (1965). Fundamentos de la filosofía marxista. Traducción directa del ruso por Adolfo Sánchez Vázquez y Wenceslao Roces. México, D. F. Grijalbo.
- Lenin, V. I. (1973). “Entorno a la dialéctica” (p. 149-151), *Obras* tomo VI (1914-1915). Moscú: Progreso.

Marx, Karl (1867). *El capital, Tomo Primero, Libro I. Proceso de producción del capital*. Traducido por Pedro Scaron. Ediciones Siglo XXI editores. Madrid, España, 2008.

_____ (1867). *El capital, Tomo Segundo, Libro II. Proceso de circulación del capital*. Traducido por Pedro Scaron. Ediciones Siglo XXI editores. Madrid, España, 2009.

_____ (2007). *Elementos fundamental para la crítica de la economía política* (borrador 1857-1858). Traducción Pedro Scaron. Madrid, Siglo XXI.

_____ (1974). *Introducción general a la crítica de la economía política*. Traducido por José Arico y Jorge Tula. Madrid, Siglo XXI.

_____ (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. Traducido por Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis y José aricó. Madrid, Siglo XXI.

_____ (1976). “Manifiesto del Partido Comunista”. En: *Obras escogidas* en tres tomos. Moscú: Progreso.

_____ (1976). “Crítica del Programa de Gotha”. En: *Obras escogidas* en tres tomos. Moscú: Progreso.

_____ (1982). *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (1982). *Introducción general a la crítica de la economía política*. José Aricó (trad.). México: Siglo XXI.

_____ (2007). El dinero como relación social. En: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (borrador) 1857-1858 (Grundrisse). Vol. I. México: Siglo XXI.

_____ (2014). “La mercancía”. En: *El capital: crítica de la economía política*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.

_____ & Engels, F. (1970). *La ideología alemana*. Wenceslao Roces (trad.). Barcelona: Grijalbo

Konstantinov, F. (1965). *Fundamentos de la filosofía marxista*. Traducción directa del ruso por Adolfo Sánchez Vázquez y Wenceslao Roces. México, D. F. Grijalbo, S. A.

Rousseau, J.J. (1993). *El contrato social*. Madrid: Altaya.

Weber, M. (1974). *Historia económica general*. Trad. Manuel Sánchez. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Zuleta, E. (1987). *Ensayos sobre Marx*. Percepción: Medellín.

Žižek, S. (2003) *Ideología: un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: FCE.